

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
إِنَّ اللَّهَ يَرْفَعُ بِهَذَا الْكِتَابِ أَقْوَامًا وَيَضَعُ بِهِ الْآخَرِينَ
رَوَاهُ مُسْلِمٌ

التَّقْوَى وَالْحَاوِي

فِي - حَلِّ

تَفْسِيرِ الْبَيْضَاوِيِّ

أَقْلَامُ كَرَامِي:

مُحَمَّدُ مَوْلَانَا فِي سِرِّ الْحَسَنِ صَاحِبُ رَحْمَةِ اللَّهِ

صَدْرُ الْمَدْرَسَيْنِ دَارِ الْعُلُومِ دِيوبَنْد

ناشر:

إِسْلَامِي كُتُبْ خَانَهُ

عَلَامَةُ بَنُورِي ٹاؤن کراچی - فون: 4927159

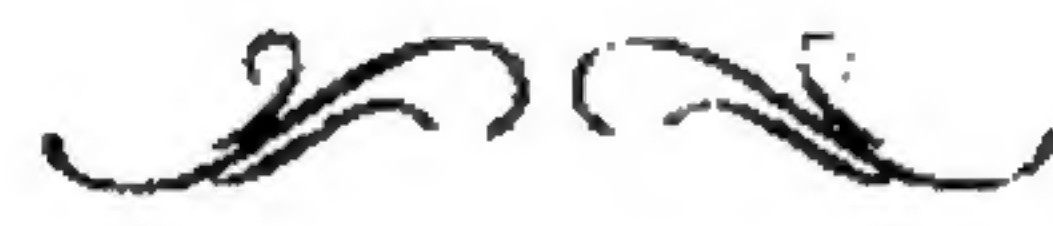
إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (الایتہ)

التَّقْرِيرُ الْحَقِيقِيُّ

لِحَلِّ مُشْكَلَاتِ

التَّقَنِيرِ لِلْقَاضِي الْبَيْضَاوِيِّ

مصنف: عبد اللہ القاضی البیضاوی رحمہ اللہ



مشاح، حضرت مولانا فخر الحسن صاحب رحمہ اللہ
صدر المدرسين دار العلوم دیوبند

مُرتبین:

حضرت مولانا شکیل احمد صاحب مدظلہ
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ

اسلامی کتب خانہ

علامہ بنوری ڈاؤن کراچی، فون: 4927159

کتاب خانہ فکریہ دہلوی

Kutab Khana Fakhriya Deoband

(Distt) Saharanpur. U. P.



تاریخ
تقدی
ماہ

12/11/85

محرم و محرم جناب مولانا محمد سعد صاحب مالک کتب خانہ
محقق جامعہ مسجد بنوری آباد نگر راجی

سلام سنون - امید ہے کہ زاج گراں خبر ہو گئے
میں نے اس سے قبل بھی تقریر جاری فی حل تفسیر البیاری شریف
کے بارے میں آپ کے پاس لکھ چکا ہوں وہ یہ کہ تقریر الادی
جو بیاری شریف کی اردو شرح ہے اور حضرت قسید والد محترم
حضرت مولانا سید نور الحسن صاحب کتاب صدر الدرسین دارالعلوم دہلوی
کی درسی تقریر ہے اس کے حقوق طبع پاکستان میں نے
جناب محمد سعد صاحب مالک اسد دہلوی کتب خانہ کے نام محفوظ کئے ہیں
ان کے علاوہ پاکستان میں جو صاحب لیاقت کا مقصد کریں گے
تو اسد دہلوی کتب خانہ دار کے قانونی چارہ جوئی کے مجاز ہو گئے

والسلام
نور الحسن بن حضرت مولانا سید نور الحسن
مالک کتب خانہ فکریہ دہلوی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمہ

بمجد خدا خالق جزو کل :: زبان را کلمہ تازہ از برگ گل
بنام محمد کہ بغیر است :: سرایم سخن را کہ اور سہراست
اولوا الاباب لم یاتوا :: بکشف قناع مائیت لی
ولکن کان للقاء فی :: ید بیفہار لا تبسلی

یہ کتاب تفسیر کی ہے اور فن تفسیر کے شروع کرنے سے پہلے سات چیزوں کا سمجھنا اہم ہے جن میں تین چیزوں کا سمجھنا واجب کے درجہ میں ہے اور بقیہ درجہ استحباب میں ہیں۔

(۱) تعریف تفسیر (۱۲) غایت (۱۳) موضوع (۱۴) ماہ الاستعداد (۱۵) حکم (۱۶) مرتبہ (۱۷) مصنف کے مختصر حالات تفسیر کی دو تعریفیں ہیں، ایک تعریف لغوی، دوم اصطلاحی۔

لغوی کا حاصل یہ ہے کہ تفسیر باب تفعیل کا مصدر رہے اور یہ ماخوذ ہے فسر سے جو معنی میں کشف کے ہے اور امام راغب نے کہا ہے کہ جس مادہ میں ف و س، ر، ہو اس کے اندر کشف کے معنی پائے جاتے ہیں جیسے آیت قرآن "وَالصِّبْغَ إِذَا اسْفَرَّ" قسم کھاتا ہوں میں اس صبح کی جب کہ وہ روشن ہو جائے اور سفر کو سفر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ مسافر کے لئے احوال عالم اور اخلاق الناس کو منکشف کر دیتا ہے۔ امام راغب نے یہ بھی کہا ہے کہ فسر مقلوب ہے سفر سے مگر فرق دونوں میں یہ ہے کہ سفر کشف اعیان کے لئے استعمال ہوتا ہے اور فسر کشف معانی کے لئے۔

دوم تعریف اصطلاحی :- قابل اعتماد اس میں دو قول ہیں، اول جہوز کا، "ہو علم باصول یعرف بہا معانی کلام اللہ علی حسب الطائۃ البشریۃ" یعنی ان اصول کا جاننا کہ جن سے کلام اللہ کے معانی حتی الامکان معلوم ہو سکیں۔ دوم قول علامہ تفتازانی کا ہے "ہو العلم الباطنی عن اصول کلام اللہ من حیث الدلائل علی المراد" یعنی تفسیر وہ علم ہے جس کے اندر کلام اللہ کے اصول اس حیثیت سے زیر بحث ہوں۔ کہ مراد ربانی پر دلالت کرنے والے ہوں۔ مفسرین کے یہاں اس بارے میں اختلافات ہیں کہ تفسیر و تاویل میں فرق ہے یا نہیں، اس بارے میں چار قول ہیں (۱) ابو عبیدہ فرماتے ہیں کہ دونوں مترادف ہیں (۲) امام راغب رواعتبار سے فرق کرتے ہیں۔ اول یہ کہ تفسیر کا استعمال الفاظ و مفردات میں ہوتا ہے اور تاویل کا استعمال معانی اور جملوں میں، دوم فرق یہ ہے کہ تفسیر عام ہے کتب الہیہ اور غیر کتب الہیہ میں اور تاویل

خاص ہے کتب الہیہ کے ساتھ (۲) ابو منصور الماتریدی فرماتے ہیں کہ تفسیر کہتے ہیں جس میں قطعی طور پر مراد باری معلوم ہو اور تاویل کہتے ہیں اعدا لمحمولات کو ترجیح دیدینا بغیر قطعی فیصلہ کئے ہوئے (۴) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ متعلق بالروایۃ کو تفسیر کہتے ہیں یعنی تفسیر اس کو کہتے ہیں جس کا تعلق روایت سے ہو اور تاویل یا متعلق بالدرایۃ یعنی جس کا تعلق درایت سے ہو اس کو تاویل کہتے ہیں، دوسری چیز ہے غایت، فن تفسیر کی غایت ہے۔ ”الفوز بسعادة الدارين“ یعنی دارین کی نیک نجاتی کو حاصل کر کے بامراد ہونا، دارین سے مراد دنیا و آخرت ہے دنیا کی کامیابی تو یہ ہے کہ تفسیر سے اوامر و نواہی معلوم ہوں گے اور امر پر عمل کیا جائے گا اور نواہی سے اجتناب کیا جائے گا۔ اور آخرت کے اندر کامیابی یہ ہے کہ جنت اور نعم جنت ملیں گی اس لیے جوہر سے کہا جاتا ہے کہ عالم قرآن سے کہا جائے گا کہ ”اقرأ وارق“، پڑھتا جا پڑھتا جا، تیسری چیز ہے موضوع تفسیر، تفسیر کا موضوع آیات قرآنی ہیں اس حیثیت سے کہ ان سے معانی سمجھے جا رہے ہیں۔ یہ مذکورہ تین چیزیں وجوب کے درجہ میں ہیں اور بقیہ چار چیزیں استحباب کے درجہ میں ہیں۔ (۴) باب الاستمداد۔ یعنی وہ علوم جن کے ذریعہ سے فن تفسیر میں مدد طلب کی جاتی ہے اور وہ چار ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول (۳) آثار صحابہ (۴) عربی النسل فصحاء کا کلام، ان میں ترتیب یہ ہے کہ اولاً خود کتاب اللہ میں دیکھنا چاہیے کہ اس قسم کا کوئی تفصیلی مضمون دوسری جگہ موجود ہے، اگر موجود ہے تو اس تفصیل سے اس اجمال کی تفسیر کر دے کیونکہ بسا اوقات مقام کے تقاضے کی بنا پر سورت میں ایک مفہوم کو مجملاً ذکر کر دیا جاتا ہے دوسرے موقع پر اس کی تفصیل کر دی جاتی ہے اسی لئے کہا جاتا ہے ”ان القرآن یفسر بعضہ بعضا“ اور (۲) اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو سنت رسول میں دیکھنا چاہیے کیونکہ سنت شارح ہے قرآن کے لئے، اسی لئے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ”کل ما حکم بہ رسول اللہ ﷺ ما قبلہ عن القرآن“ اور خود حضرت معاذؓ کی حدیث بھی اسی کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔ حدیث یہ ہے کہ حضورؐ نے حضرت معاذؓ کو جب یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو ان سے پوچھا تھا، یا تقضی یا معاذ، معاذ کن چیزوں کے ذریعہ سے فیصلہ کرو گے، قال بکتاب اللہ، حضرت معاذؓ نے جواب دیا کتاب اللہ سے، قال فان لم تجد، آپ نے فرمایا کہ اچھا اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو، قال فسنت رسول اللہ، حضرت معاذؓ نے جواب دیا، تو سنت رسول اللہ سے، قال فان لم تجد، آپ نے پوچھا کہ اگر اس میں بھی نہ ملے، قال اجتهد برأی۔ حضرت معاذؓ نے فرمایا، قیاس کروں گا تب حضورؐ نے حضرت معاذؓ کے سینہ پر ہاتھ رکھ کر فرمایا، الحمد للہ الذی وفق رسول اللہ یعنی اس خدا کی بہت سی تعریفیں ہیں کہ جس نے رسول اللہ کے فرستادہ کو اس چیز کی توفیق دیدی جس سے رسول اللہ راضی ہیں۔ (۳) اور اگر احادیث میں نہ ملے تو آثار صحابہ میں آیت کی تفسیر دھونڈنا چاہیے مگر یہ بات پیش نظر رہے کہ ان اصحاب کا قول مقدم رہیگا جو علمی حیثیت سے ممتاز تھے مثلاً خلفاء اربعہ اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن مسعود اور عبد اللہ بن زبیر زید بن ثابت اور ابی بن کعب اور ابو موسیٰ اشعری رضوان اللہ علیہم اجمعین اور اگر آثار صحابہ میں نہ

ملے تو تابعین کے اقوال میں تلاش کرنا چاہیے تابعین کی ترتیب ابن تیمیہ نے اس طریقہ سے بیان کی ہے کہ
باشندگان مکہ میں حضرت عبداللہ بن عباس کے شاگردوں کی بات زیادہ معتبر ہوگی جیسے مجاہد اور عطاء اور
طاؤس اور ابو رافع اور عکرمہ اور اہل کوفہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود و دیگر کے شاگرد اور مدینہ میں علماء مدینہ
کا قول زیادہ معتبر ہوگا اگر ان تینوں میں نہ ملے تو فصحاء عرب کے کلام کو دیکھ کر معنی متعین کر دیتے جانتینگے
پانچویں چیز حکم تھی یعنی شریعت کے اندر علم تفسیر کس حیثیت پر ہے اس کو یوں سمجھنا چاہیے کہ کتب سماویہ
پر ایمان لانا بالاجمال تو فرض عین ہے اور خود قرآن پاک پر اس حیثیت سے کہ ہم اس کے احکام کے مکلف
ہیں، تفصیلاً ایمان لانا فرض کفایہ ہے اس لئے کہ ایمان فرع ہے علم کی اب اگر ایمان تفصیلی فرض عین
ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ تفصیلی علم حاصل کرنا بھی فرض عین ہے اور جب تفصیلی علم فرض
عین ہو گیا تو لوگوں کے ذرائع معاش بیکار ہو کر رہ جائیں گے اس بنا پر علم تفسیر کو فرض کفایہ کے درجہ میں
رکھا گیا۔ چھٹی چیز مرتبہ علم تفسیر، علم تفسیر کا مرتبہ سب سے اونچا ہے اس وجہ سے علم تفسیر کو رتیس علوم
دینیہ کہا گیا ہے اس لئے کہ علم کی شرافت معلوم کے اشرف ہونے سے ہوتی ہے جیسا کہ علم کیمیا اشرف ہے
کیونکہ اس کا معلوم اشرف ہے یعنی مٹی سے سونا بنانا۔ اس طرح علم تفسیر کل معلوم کلام الہی کی مراد
ہے اور مراد کلام الہی اشرف ہے تمام چیزوں میں لہذا اس کا علم بھی اشرف ہوگا تمام علوم سے اور
خود حضرت ابن عباسؓ کی روایت موجود ہے کہ انہوں نے ”یؤتی الحکمۃ“ کی تفسیر معرفۃ الناسخ و
المنسوخ والحلال والحرام سے کی جس کا خلاصہ علم تفسیر ہے تو اس روایت سے بھی علم تفسیر کی افضلیت
معلوم ہوتی ہے۔

ساتویں چیز مصنف کے مختصر حالات :- مصنفؒ کا نام عبداللہ ہے اور لقب ناصر الدین اور کنیت
ابوالخیر ملک شیراز میں ایک گاؤں بیضا رہے جہاں کے آپ رہنے والے ہیں اس کی طرف منسوب
کرتے ہوئے ان کو بیضاوی کہا جاتا ہے یہ بہت بڑے عالم اور زاہد و صوفی تھے، مسلک شافعی تھے
مگر متعصب اور متشدد نہیں تھے یہ ملک شیراز کے اندر تافہ القضاۃ کے عہدے پر فائز تھے کسی
بنا پر ان کو معزول کر دیا گیا تھا۔ معزول ہو جانے کے بعد ایک شہر میں داخل ہوئے جس کا نام تبریز ہے
وہاں کے مناظر و احوال کا مشاہدہ کیا انقاۃ ایک عالم کی مجلس درس میں پہنچے جو وزیر صاحب
کی صدارت میں منعقد تھی اور جا کر لوگوں کے پیچھے اس طرح بیٹھ گئے کہ کسی کو خبر نہ ہوئی اثنائے
درس میں مدرس نے ایک اعتراض کیا اٹھان یہ تھا کہ حاضرین میں سے کوئی اس کا جواب نہ دے سکیگا
مدرس کا مطالبہ یہ تھا کہ اعتراض کی تفصیل اور اس کا جواب دونوں نقل کئے جائیں اور اگر دونوں
چیزیں نہ ہو سکیں تو کم از کم اعتراض کی تفصیل ہی کر دو اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو اعتراض کا اعادہ
ہی کر دیا جائے قاضی صاحب خاموشی کے ساتھ اس بات کو سن رہے تھے چنانچہ مدرس صاحب اپنے
کلام کو ختم بھی نہیں کرنے پائے تھے کہ قاضی صاحب نے جواب دینا شروع کر دیا مدرس برہم ہوا

منطق میں اور اصول فقہ میں امام فخر الدین کی لکھی ہوئی کتاب منتخب کی شرح اور مختصر کشاف اور طوابع علم کلام میں ان کی اس کتاب کا اصل نام انوار التنزیل اور اسرار التاویل ہے مگر عامۃ العلماء اس کو التفسیر للبیضاوی کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

ان سات چیزوں کے سمجھنے کے بعد پانچ چیزیں اور بھی ہیں جو فن تفسیر سے متعلق ہونے کی وجہ سے قابل ذکر ہیں اول یہ کہ کیا تفسیر بالرائے جائز ہے یا نہیں۔ دوم تشابہ اور محکم کی کیا حقیقت ہے اور اس کے بارے میں شرعی کیا حکم ہے۔ سوم قرآن پاک حادث ہے یا قدیم، چہارم تفسیر کی ضرورت کیوں پیش آئی۔ پنجم قرآن پاک لوح محفوظ سے دنیا تک کسی کیفیت سے نازل ہوا۔ اول بات تفسیر بالرائے ہے پہلے تفسیر بالرائے کی حقیقت سمجھئے! تفسیر بالرائے کی حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی چیز یا کوئی معنی کتاب اللہ میں اور سنت رسول اور آثار صحابہ میں نہ ملے تو کیا وہ شخص جو علم لسان میں تجربہ کے درجہ کو یونچا ہوا ہے اور علوم دینیہ میں مکمل مہارت رکھتا ہے اور اس کی کمال علمی اس میار کو سوچ سکتی ہے کہ اعجاز قرآن کا خود اپنے ذوق سے ادراک کر لیتا ہے بغیر کسی کی تقلید کئے ہوئے اب یہ شخص خود اپنی رائے سے معنی بیان کر سکتا ہے یا نہیں تو اس کے اندر دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ بیان نہیں کر سکتا دوسرا یہ کہ بیان کر سکتا ہے جو لوگ منع کرتے ہیں ان کے پاس دلائل میں دو حدیثیں موجود ہیں اول حدیث من مکلم فی القرآن برأیہ فاصاب فقد اخطا یعنی جس شخص نے اپنے طور پر قرآن میں کوئی گفتگو کی اور فی الواقع وہ صحیح بھی ہے تب بھی اس نے غلطی کی، دوسری حدیث من قال لی القرآن بغیر علم نلیتہ و امتنعہ من النار یعنی جس شخص نے بلا کسی روایت کے جانے ہوئے قرآن کی تشریح میں کلام کیا تو نارجم میں اسے اپنا ٹھکانا تلاش کرنا چاہیے، دیکھئے ان دونوں حدیثوں میں حضور نے سخت وعیدیں فرمائی ہیں جن سے تفسیر بالرائے پر ممانعت ثابت ہوتی ہے دوسرا فرقہ جو تفسیر بالرائے کے جواز کے قائل ہیں وہ بھی استدلال کرتے ہیں کلام پاک کی تربت اور حدیث و آخر سے، آیت ولورود الی الرسول والی اولی الامر منہم لعلم الذین یستنبطونہ ہم یعنی اگر اس خبر کو وہ لوگ اپنے رسول اور اپنے با اختیار لوگوں کی طرف لیکر جاتے تو یقیناً اس بات کو وہ لوگ نہ ان لیتے جو قوت اجتہاد رکھتے ہیں تو اس سے ثابت ہوا کہ استنباط اور اپنی رائے سے کوئی بات کہنا کامل العلم کے واسطے درست ہے اور اسی طرح دوسری جگہ پر فرمایا کہ کتاب انزلناہ مبارک لیدبروا آیاتہ ولیتذکروا لولایاہا، یعنی ہم نے اس کتاب کو جو بابرکت ہے اس لئے اتارا ہے تاکہ اہل عقل اس کے اندر غور کر کے نصیحت حاصل کریں تو دیکھئے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غور کرنے کی دعوت دی ہے اب جب غور کرے گا تو بلا محالہ اپنی رائے سے معنی متعین کرے گا اور رہا آخر تو حضرت ابن عباس سے منقول ہے آپ نے فرمایا کہ القرآن ذلول ذو وجہ فاحملوہ علی احسن وجوہہ یعنی قرآن پاک کے اندر آیات متعدد صورتوں کا احتمال رکھتی ہیں تم ان میں سے جو سب سے زیادہ حسن صورت ہو آیت کو اس پر محمول کر لو تو دیکھو حضرت ابن عباسؓ نے حسن صورت پر محمول کرنے کا حکم دیا ہے اور حسن صورت کا ادراک کرنا درہ معلوم کرنا کہ کون سی صورت حسن ہے اپنی رائے ہی سے ہو سکتا ہے ہذا محل علی الاحسن کی اجازت دینا گویا تفسیر بالرائے کی اجازت دینا ہے یہی وہ دو حدیثیں تو ان میں سے پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ فقہاء خطا کے معنی ہیں فقہاء الطریق یعنی اس نے تفسیر کے طریقہ اور اس کی ترتیب کے خلاف کیا کیونکہ ترتیب تو یہ ہونی چاہیے کہ اگر الفاظ کی تفسیر کرنا ہو تو اول لغت

کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور نسخ و منسوخ معلوم کرنا ہو تو اخبار کی طرف رجوع کرنا چاہئے، اور اگر معنی مرادی معلوم کرنا ہو تو شارع کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور اس نے غلطی کی کہ بغیر اس ترتیب کا لحاظ کرتے ہوئے اپنی رائے سے بات کہہ دی لیکن جو شخص ترتیب کا لحاظ کرنے کے بعد اگر کوئی چیز نہ ملے اور اپنی رائے سے بیان کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں اور صورت ہم نے یہ ہی مان رکھی ہے لہذا اس حدیث سے آپ استدلال نہیں کر سکتے اور دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ فی القرآن سے مراد قرآن کی مشکل آیتیں ہیں تو اب معنی یہ ہوں گے کہ جس شخص نے مشکل قرآن کے بارے میں بغیر علم کے کوئی بات کہہ دی تو اس کے لئے وعید ہے پس اس سے مطلقاً تفسیر بالرائے کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی لہذا تفسیر بالرائے درست ہے دوسری بات متشابہ اور محکم کی حقیقت، تو متشابہ اور محکم کی تعریف میں متعدد اقوال ہیں ان میں سے دو قول قابل ذکر ہیں ایک قول یہ ہے کہ ”الحکم ماعرف المراد منه اما بالظہور او بالتاویل والمتشابہ ما استأثر الله بعلمه“ یعنی محکم وہ ہے جس کی مراد معلوم ہو یا تو اس لئے کہ وہ لفظ اپنے معنی پر ظاہر الدلالات ہے یا تاویل کر لینے کی وجہ سے اور متشابہ وہ ہے جس کے علم کو اللہ تعالیٰ نے اپنے ہی لئے منتخب کر رکھا ہے، دوسرا قول ”الحکم مالا یجمل من التاویل الا وجہا واحدا والمتشابہ ما احتل او جہا“ کہ محکم وہ ہے جو صرف ایک تاویل کا احتمال رکھتا ہو اور متشابہ وہ ہے جو متعدد تاویلات کا حامل ہو۔ ان تعریفوں کے جاننے کے بعد یہ سمجھے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قرآن پاک کل کا کل محکم ہے یا کل کا کل متشابہ ہے یا بعض محکم اور بعض متشابہ ہے تو ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ کل کا کل محکم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”کتاب احکمت آیاتہ“ یعنی یہ ایسی کتاب ہے جس کی ساری آیات محکم ہیں تو اس سے کل کے کل کا محکم ہونا ثابت ہوتا ہے۔ دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ تمام کلام پاک متشابہ ہے ان کی دلیل اللہ کا فرمان کتابا متشابہا مثنیٰ ہے یعنی ایسی کتاب کو اتارا جو متشابہ ہے اور بار بار پڑھی جاتی ہے تو دیکھئے اس آیت میں کتاب کی صفت متشابہ کو ذکر فرمایا جس سے کل کتاب کا متشابہ ہونا ثابت ہوتا ہے، تیسرا مسلک یہ ہے کہ بعض محکم اور بعض متشابہ ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ”مہا آیات محکمات من ام الکتاب و آخر متشابہات ہے یعنی قرآن پاک کی بعض آیات تو محکم ہیں جو کتاب اللہ کے احکام کی اصل ہیں اور بعض دوسری متشابہ ہیں تو مہا کہم کہ اللہ تعالیٰ نے تقسیم فرمادی جس سے بعض کا محکم اور بعض کا متشابہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہی مسلک زیادہ صحیح ہے اس مسلک والے لوگ پہلے دونوں مسکلوں کا جواب بھی دیتے ہیں چنانچہ پہلی دلیل یعنی کتاب احکمت آیاتہ میں احکام سے مراد اس کے معنی لغوی یعنی اتقان و نچتگی اور نقص اور خلل اور اختلاف سے محفوظ ہیں معنی اصطلاحی مراد نہیں ہیں اور بحث معنی اصطلاحی میں ہے اور دوسری آیت کا جواب یہ ہے کہ متشابہ سے مراد تماثل ہے تو معنی یہ ہوتے کہ یہ ایسی کتاب ہے جس کی آیتیں دوسری بعض آیتوں کے متشابہ ہیں حق ہونے میں سچا ہونے میں معجز اور بلیغ ہونے میں معنی اصطلاحی مراد نہیں لہذا دلیل نہیں بنے گی رہی یہ بات کہ متشابہات کا مصداق کونسے آیتیں ہیں تو مصداق اولاً تو حروف مقطعات ہیں سورہوں کے شروع میں آجاتے ہیں جیسے اٰلم وغیرہ اور اسی طرح وہ آیتیں ہیں جہاں پر اللہ تعالیٰ نے اپنی صفات کو بیان فرمایا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان الرحمن علی العرش استوی، وکل شیء بالک الا وجہہ اور ولفضع علی عینی اور ید اللہ

فوق ایدیم اسکے بعد یہ سمجھئے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیات متشابہ کے معنی پر بندوں کے لئے دنیا میں مطلع ہونا ممکن ہے یا نہیں تو اس میں دو فرقے ہیں ایک معمولی فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ ممکن ہے جن میں حضرت مجاہد ہیں اور امام نووی شارح مسلم ہیں اور علامہ ابن حاسب اور ابن عباس کی بھی ایک روایت ہے اور اکثر صحابہ و تابعین اور ان کے بعد اہل سنت والجماعت کا فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ ممکن نہیں بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ سب آئین اللہ اور اس کے رسول کے درمیان راز ہائے سرستہ ہیں۔ ان کی کھود کرید میں نہ لگنا چاہئے بلکہ یقین رکھنا چاہئے کہ اللہ کی جو اس سے مراد ہے وہ حق ہے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ ہم کو اس کی مراد پر مطلع فرمائیں گے بنیاد اختلاف یہ ہے کہ آیت ”ما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون“ أمناہ الخ میں واوعا طفہ ہے یا استینافیہ اور یقولون أمناہ یہ راسخون کی خبر ہے یا اس سے حال ہے تو پہلا فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ واوعا طفہ ہے اور یقولون الراسخون سے حال ہے تو ان کے نقطہ نظر سے معنی یہ ہوں گے متشابہ کی تاویل کو نہیں جانتا مگر اللہ تعالیٰ اور راسخون فی العلم اس حال میں کہ راسخون فی العلم یہ کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے ان متشابہات پر اور دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ واو استینافیہ ہے اور یقولون الراسخون کی خبر ہے پس ان کے نظریے کے مطابق آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ آیات متشابہات کی تاویل کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ راسخون فی العلم ہیں وہ تو یہ کہتے ہیں کہ ہم ان پر ایمان لائے ہائیں طور کہ اللہ تعالیٰ کی جو آیت مراد ہے وہ حق ہے اس دوسرے فرقے میں حضرت ابن عباس بھی اصح روایت کے اعتبار سے شامل ہیں ان کے شامل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ آیت کو اس طور پر پڑھتے تھے کہ ما یعلم تاویلہ الا اللہ و یقولون الراسخون فی العلم أمناہ تو دیکھئے حضرت ابن عباس یقول کو مقدم کرتے تھے جس سے پتہ چلتا ہے کہ یقولون حال نہیں ہے کیونکہ حال کو ذوالحال پر مقدم کرنا جائز نہیں جبکہ ذوالحال معرفہ ہو اس فرقہ ثانیہ کی تائید اس طریقہ پر بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جو متشابہ کے معنی بیان کر کے اس کی اتباع کرتے ہیں۔ زانقین فرمایا ہے اور نیز یہ بھی فرمایا کہ وہ فتنہ کے متلاشی ہیں اس کے برخلاف ان لوگوں کی مدح فرمائی ہے جنہوں نے علم کو اللہ کے حوالہ کر دیا جس طرح کہ مؤمنین بالغیب کی مدح فرمائی۔

تیسری بات قرآن پاک کا قدیم و حادث ہونا تو اس کے بارے میں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ کلام پاک حادث ہے اور اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ قدیم ہے معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نام اصوات و حروف کے مجموعہ کا اور یہ دونوں چیزیں حادث ہیں کیونکہ ان میں ترتیب ہے یعنی ایک آواز ختم ہوتی ہے تو دوسری پیدا ہوتی ہے اور جس چیز میں ترتیب ہو وہ حادث ہو اگر تہی ہے لہذا حروف و اصوات حادث ہیں اور جب اجزاء حادث ہیں تو مجموعہ بھی حادث ہو گا کیونکہ قاعدہ ہے کہ المركب من الحادث حادث پس کلام الہی حادث ہے اہل سنت والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ قرآن قدیم ہے مگر یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اہل سنت والجماعت کلام کی دو قسمیں کرتے ہیں، کلام لفظی اور کلام نفسی، کلام نفسی کو قدیم مانتے ہیں اور کلام لفظی کو وہ بھی حادث مانتے ہیں تو گویا اصل شئی کو تو قدیم مانا اور اس کے تعلقات کو حادث مانتے ہیں تو اصل اختلاف اس بارے میں ہے کہ کلام نفسی کا وجود ہے یا نہیں تو معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں اہل سنت اس کا اثبات کرتے ہیں اہل سنت کے پاس کلام نفسی کے وجود پر پہلی دلیل

تو بدانت ہے کیونکہ بالبدانت ہم اس بات کو سمجھتے ہیں کہ جب ہم کو کوئی کلام کرنا ہوتا ہے تو پہلے ہم اس کلام کا اپنے دل میں ایک اجماعی تصور قائم کرتے ہیں اور پھر تلفظ کر کے اس کا تفصیلی وجود ہوتا ہے اور دوسری دلیل حضرت عمرؓ کا فرمان ہے کہ میرے دل کے اندر ایک بہت ہی اچھے پیرائے میں ایک بلند خطبہ مرتب ہے مگر زبان سے میں اس کو ادا نہیں کرتا اسی طرح سے شاعر بھی کہتا ہے۔

ان الکلام بغی الفؤاد وقد جعل اللسان علیہ ولیلاً۔

یعنی بات تو دل میں ہے مگر زبان کو از جانب قدرت اس دل کی بات پر رہنا بنایا گیا ہے تو بہر کیف ان دلائل سے ثابت ہو گیا کہ کلام نفسی کا وجود ہے لہذا اہل سنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ کلام نفسی ذات باری کی صفت ہے اور اسی کے ساتھ قائم ہے اور وہ قدیم ہے کیونکہ حوادث کا قیام واجب کے ساتھ متبع ہے اور اس کلام نفسی کا تعلق کلام لفظی کے ساتھ ہے اور یہ تعلق حادث ہے اور اس تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے اصل شئی کا حادث ہونا لازم نہیں آتا جیسے کہ اور دوسری صفات قدیم ہیں مگر ان کے تسلیقات حادث ہیں تو جب اہل سنت والجماعت کلام نفسی کو قدیم کہتے ہیں تو معتزلہ کی دلیل اہل سنت والجماعت پر قائم نہیں ہوگی اس لئے کہ معتزلہ نے دلیل کلام لفظی کو ان کو قائم کی ہے ہاں معتزلہ کی دلیل خالصہ کے خلاف قائم ہو سکتی ہے کیونکہ خالصہ کلام لفظی کو قدیم مانتے ہیں اپنی حیالت یا تعصب کی وجہ سے۔ چوتھی بات یہ ہے کہ تفسیر کی ضرورت کیوں پیش آتی حالانکہ اللہ نے ہر دور میں کتاب اس دور کے لوگوں کی زبان میں نازل کیا ہے جیسے کہ اہل عرب کے اور قرآن پاک عربی زبان میں نازل ہوا اس جواب کو سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ سمجھئے۔ مقدمہ یہ ہے کہ انسانوں میں یہ قاعدہ ہے کہ وہ جب کتاب کو دیکھتے ہیں تو مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کو لوگ بذاتہ سمجھ لیں شرح و بسط کی ضرورت نہ پڑے مگر اس کے باوجود نین چیزوں کی وجہ سے شرح کرنا پڑتا ہے اول فضیلت مصنف یعنی مصنف اپنے کمال علمی کی وجہ سے حقائق و دقائق کو مختصر لفظوں میں کہہ کر رکھ دیتا ہے سبکی نظر والوں پر ان کا سمجھنا دشوار ہوتا ہے لہذا ان معانی غفیفہ کو ظاہر کرنے کے واسطے شرح کی ضرورت پیش آتی ہے دوسری چیز یہ ہے کہ مصنف بعض شرائط کو اوڑنگلات کو ان کے ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیتا ہے حالانکہ دوسروں کے لئے وہ ظاہر نہیں ہوتے لہذا شرح کر کے ان کو بیان کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تیسری بات یہ ہے کہ کبھی لفظ چند معانی کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ مجاز مشترک اور دلالت التزامی وغیرہ میں ہوتا ہے تو اب شارح کو شرح کر کے یہ بیان کرنا پڑتا ہے کہ مصنف کی غرض کس معنی سے والبتہ ہے اس مقدمہ کے سمجھ لینے کے بعد اب یوں سمجھئے کہ کلام پاک عربی زبان میں فصاحت عرب کے زمانہ میں نازل ہوا اور وہ اپنی زبان ذاتی کی وجہ سے کتاب اللہ کی آیات کے ظاہری معنی اور اس کے احکام بغیر کسی شرح کے سمجھ گئے مگر اس کے باطنی معنی حقائق و دقائق سمجھنے کے لئے کھود کرید اور غور و فکر اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے کی ضرورت پیش آتی جیسے کہ ”وَلَمْ يَلْبِسْ إِلَّا بَاهِمَ بَطْلَمَ“ کی آیت جب نازل ہوئی تو صحابہ نے ظلم کی تفسیر حضورؐ سے پوچھی تھی اور اس طرح سب ابییر میں حساب لیسیر کی تشریح حضرت عائشہؓ نے حضورؐ سے پوچھی تھی اسی طرح حضرت عدی کا قصہ خطیب ابیض واسود کے بارے میں مشہور ہے تو جب صحابہ کو باوجود ان

کے اہل زبان اور فصیح ہونے کے حضور سے پوچھنے کی اور تفسیر کی ضرورت پیش آئی تو ہم تو بدرجہ اولیٰ محتاج ہونگے جبکہ ہم نہ تو اہل زبان ہیں اور نہ فصاحت کی چاشنی سے آشنا ہیں؛

پانچویں چیز تھی کیفیت نزول؛ کیفیت نزول یہ ہے کہ قرآن پاک لوح محفوظ سے آسمان دنیا کی طرف ایک بارگی مقام بیت العزت میں نازل کر دیا گیا اور وہ اسی ترتیب سے تھا جس ترتیب سے ہم آجکل پڑھ رہے ہیں اسی لئے کہا گیا ہے کہ یہ ترتیب ترتیب توقیفی ہے از براہ شائع معلوم ہوتی بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے معانی قرآن کا حضرت جبریل کے قلب میں القاء فرمایا اور ان کے اندر ایسی قدرت پیدا فرمادی جس کی وجہ سے وہ الفاظ سے معانی کو تعبیر کرنے لگے اور پھر تمام الفاظ کے مجموعہ کو لاکر آسمان دنیا پر رکھ دیا، اور بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اصوات اور حروف مقطوعہ پیدا فرمادیے اور حضرت جبریل ان کو آسمان دنیا کی طرف لے آئے خیر جو بھی ہو بلا واسطہ نزول حضرت جبریل کا ہوا اور ان کے واسطے سے نزول کلام الہی کا ہوا ہذا جہاں پر نزول قرآن کا لفظ آئے وہاں نزول بالواسطہ مراد ہے پھر اس کے بعد آسمان دنیا سے حضور کی طرف واقعات اور مصالح کے مطابق تدریجاً تیس سال کے اندر نازل ہوا ہجرت سے پہلے ۸۳ سورتیں اور بعد ہجرت ۳۱ سورتیں نازل ہوئیں مکہ کے اندر سب سے پہلے "اقرا باسم ربک الذی خلق" نازل ہوئی اور سب سے بعد نازل ہونے والی سورت کے بارے میں تین قول ہیں بعض لوگوں نے سورۃ شکوت کہا اور دیگر نے سورۃ مؤمنین کہا اور بعض نے سورۃ تطہیف کہا اور مدینہ کے اندر سب سے پہلے سورۃ بقرہ نازل ہوئی اور سب سے بعد میں سورۃ باندہ نازل ہوئی اور علی الاطلاق سب سے پہلے سورۃ علق اور سب سے بعد میں آیت والتقوا یونما ترجعون فیہ الی اللہ ثم توفی الیہ نازل ہوئی اور سورۃ فاتحہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ مکی ہے یا مدنی اصح یہ ہے کہ اس کا نزول مکرر ہوا کہونکر یہ حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ ولقد آتیناکم سبعاً من المثانی یہ مکہ کے اندر نازل ہوئی جس کی وجہ سے سورۃ فاتحہ کا مکی ہونا ثابت ہو گیا اور دوسری حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ میں نازل ہوئی پس بہتر یہ ہے کہ اس کا نزول مکرر مان لیا جائے ایک مرتبہ مکہ میں اور دوبارہ مدینہ میں قرآن پاک کے اندر چار قسم کی سورتیں ہیں ایک وہ جس میں ناسخ و منسوخ دونوں ہیں اور وہ ۲۵ ہیں دوسری جس میں صرف منسوخ ہیں وہ ۴۳ ہیں تیسری وہ جس میں صرف ناسخ ہیں اور وہ ۶ ہیں، چوتھی وہ ہیں جس میں ناسخ و منسوخ کچھ بھی نہیں اور وہ ۴۰ ہیں مجموعہ ۱۱۴ ہو گیا۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ

ترجمہ :- ہر فرد محمد مخصوص ہے اس ذات باری کے لئے جس نے قرآن کو تدریجاً اپنے بندے پر اتارا۔

تشریح :- الحمد للہ پر مفصل بحث سورہ فاتحہ میں آجائے گی۔ نزل باب تفعیل تنزیل سے ہے۔ تنزیل کے معنی تدریجاً اتارنا اور انزال کے معنی دفعۃً واحدہ اتارنا۔ تنزیل کے معنی آتے ہیں تحریک الشیء من الاعلی الی الاسفل یعنی ایک شے کو اعلیٰ سے اسفل کی طرف حرکت دینا اس کے بعد یہ سمجھئے کہ متحرک کی دو قسمیں ہیں ایک متحیز بالذات دوم متحیز بالعرض متحیز بالذات جیسے جواب پھر متحیز بالعرض کی دو قسمیں ہیں ایک مشاہد دوم غیر مشاہد اول کی مثال سواد ثانی کی مثال علم اصالۃ حرکت توان چیزوں میں ہوتی ہے جو متحیز بالذات ہوں اور جو چیزیں متحیز بالعرض ہوں ان میں حرکت بالبتبع ہوتی ہے۔ اب سمجھئے کہ کلام کی بھی دو قسمیں ہیں۔ کلام لفظی اور کلام نفسی۔ کلام نفسی میں تو بالکل حرکت نہیں نہ اصالۃ اور نہ بالبتبع کیونکہ کلام نفسی ایک صفت ہے جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے لہذا کلام نفسی میں اصالۃ تو حرکت نہیں ہے اس لئے کہ متحیز بالعرض ہے اور بالبتبع بھی حرکت نہیں کیونکہ بالبتبع حرکت ماننے کے معنی یہ ہوں گے کہ پہلے باری تعالیٰ کی ذات متحرک ہو اور اس کے واسطے سے کلام نفسی میں حرکت ہو اور ذات باری میں حرکت محال ہے لہذا کلام نفسی میں حرکت کیسے ہو سکتی ہے ہاں کلام لفظی میں بالبتبع حرکت ہوتی ہے یعنی حضرت جبریل علیہ السلام کے واسطے سے اس لئے کہ پہلے باری تعالیٰ نے کلام کو حضرت جبریل پر نازل فرمایا پھر ان کے واسطے سے بیت العزت یعنی آسمان دُنیا پر نازل ہوا مطلب یہ ہے کہ حرکت اصالۃ حضرت جبریل امین پر ہوئی اور بالبتبع کلام لفظی کے اندر اب یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قاضی صاحب نے نزل کیوں اختیار کیا انزل کیوں نہیں فرمایا، جواب نزل اس لئے استعمال کیا کہ بندوں پر خدا کی کمال نعمت کا اظہار تنزیل کی وجہ سے ہوا نہ کہ انزال کی وجہ سے کیونکہ انزال کی وجہ سے تو قرآن پاک آسمان دُنیا تک آیا پھر آسمان دُنیا سے بندوں تک آنا تنزیل ہے پس نزل استعمال کیا تاکہ خدا کی کمال نعمت کا اظہار ہو جائے جو کہ مقام حمد میں مطلوب ہے۔

الفرقان۔ فرقان کے معنی ہیں فارق بین الحق والباطل، چونکہ قرآن مجید بھی حق و باطل میں فرق کر دیتا ہے، اس لئے قرآن کو فرقان بھی کہتے ہیں۔ علی عبدہ۔ عبد سے مراد حضور ہیں یہ اعتراض واقع ہو گا کہ مصنف نے وصف عبدیت کیوں ذکر کیا رسالت کو کیوں نہیں ذکر کیا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف میں وصف عبدیت اولیٰ ہے بمقابلہ رسالت کے کیونکہ عبدیت کے اندر انصاف من الخلق الی الحق ہوتا ہے اور رسالت کے اندر انصاف من الخلق الی الخلق ہوتا ہے تو گویا عبودیت میں منتہی حق ہے اور رسالت میں منتہی خلق ہے اور حق اولیٰ ہے بمقابلہ خلق کے لہذا عبدیت

لِيَكُونَ لِلْعَلَمِينَ نَذِيرًا فَتَحْدِثُ بِأَقْصَرِ سُورَةٍ مِنْ سُورَةٍ
بَلَدًا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ

ترجمہ :- تاکہ وہ قرآن سارے عالم کے لئے نذیر اور ڈرانے والا ہو پس جلیج کیا اللہ پاک نے یا بعد خاص نے اس فرقان کی سورتوں میں سے بالکل چھوٹی سی سورت کے ذریعہ خالص اہل عرب کے۔

اولیٰ ہوئی بمقابلہ وصف رسالت کے۔

تفسیر :- لِيَكُونَ لِلْعَلَمِينَ نَذِيرًا۔ لیکن کی ضمیر کے مرجع میں تین احتمال ہیں دو تو درست ہیں اور ایک غلط ہے اول یہ کہ مرجع عبد ہو دو م یہ کہ فرقان ہو یہ دونوں احتمال تو درست ہیں ستوم یہ کہ مرجع اللہ ہو یہ درست نہیں کیونکہ معنی ہونگے تاکہ اللہ عالم کے لئے نذیر ہو تو گو یا باری تعالیٰ کے لئے صفت نذیر ثابت ہو گئی اور صفات باری توقیفی ہیں، توقیفی وہ صفات کہلاتی ہیں جو شارح کی طرف سے متعین کردہ ہوں اور صفت نذیر صفات توقیفی ہیں سے نہیں ہے لہذا مرجع اللہ کو قرار نہ دیا جائے ورنہ تو یہ خرابی مذکور لازم آئے گی اول پہلے دو احتمال درست ہیں لیکن اگر مرجع عبد ہو تو اسناد حقیقی ہوگا اور اگر فرقان ہو تو اسناد مجازی ہوگا لیکن میں لام تعلیلیہ بھی ہو سکتا ہے اور عاقبت کا بھی، عاقبت کے معنی انجام کار کے ہیں۔ علت اور عاقبت میں فرق یہ ہے کہ علت وجود کے اعتبار سے فعل پر مقدم ہوتی ہے اور عاقبت وجود کے اعتبار سے فعل سے مؤخر ہوتی ہے اگر لام کو عاقبت کے لئے لیا جائے تو معنی ہوں گے کہ قرآن کو نازل کیا تاکہ یہ قرآن پاک انجام کار کے اعتبار سے ڈرائیوالا ہو اور اس صورت میں کوئی اشکال بھی نہیں پڑے گا اور اگر لام کو علت کے لئے مانا جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ عالم کے لئے نذیر ہونا یہ علت ہے تنزیل قرآن کی اس صورت میں ایک اعتراض پڑے گا وہ یہ کہ بعض لوگ تو افعال باری کو معلل بالعلل مانتے ہیں ان کے نقطہ نظر سے تو درست ہو جائے گا۔ لیکن اہل سنت والجماعت افعال باری کو معلل بالعلل نہیں مانتے ہیں اور لام کو تعلیلیہ ماننے میں افعال باری کا معلل بالعلل ہونا لازم آتا ہے لہذا لام کو تعلیلیہ ماننا کیسے درست ہوگا جواب ہم اس کو مصلحت مان لیں گے اور معنی ہوں گے کہ تنزیل قرآن کی مصلحت عالم کے لئے نذیر ہونا ہے اب اس مصلحت کو علت کے قائم مقام کر کے لام تعلیلیہ استعمال کرنا درست ہو جائیگا تذکر مصدر ہے جیسے نیکر مصدر ہے افعال کے معنی میں اس وقت حل عبدیر یا فرقان پر مبالغہ ہوگا "زید عدل" کے قبیلہ سے یہ کہ نذیر معنی میں منذر کے ہے اس وقت تو کوئی خرابی ہی نہیں ہوگی۔ ایک اعتراض ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے کلام پاک میں حضور کے لئے نذیر کے ساتھ ساتھ مبشر بھی ذکر کیا ہے پھر صاحب کتاب نے صرف نذیر پر کیوں اکتفا کیا جواب یہ ہے کہ نذیر بندوں کے لئے زیادہ نافع ہے بمقابلہ تبشیر کے کیونکہ انداز کے معنی میں دفع مفرت ملحقوفا ہے اس لئے کہ لوگوں کو نقصان دہ چیزوں سے ڈرا کر دفع مفرت کی جاتی ہے اور تبشیر کے معنی میں جلب منفعت یعنی منفعت حاصل کرنا مفر ہے اور مطلقا ہے کہ دفع مفرت اولیٰ ہے جلب منفعت

مَصَاقِعُ الْخُطْبَاءِ مِنَ الْعَرَبِ الْعَرَبِاءِ فَلَمْ يَجِدْ قَدِيرًا.
 جمع معنی کنبر معنی البلیغ ۱۱ خطیب معنی فصیح مقرر ۱۲ یہ صفت بطور تاکید ہے بمعنی خالص عرب ۱۳ قادر ۱۴

ترجمہ :- فصیح بلیغ لکچر رول کو پس نہیں پایا اس چھوٹی سی سورت کے لانے پر کسی کو قادر؛

اس اولویت کی وجہ سے صرف انداز پر اکتفا کیا اور خود قرآن کریم نے بھی ایک پر اکتفا کیا ہے جیسے قُمْ فَأَنْذِرْ، وَ
 أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ؛

تحتیٰ ہی۔ تحدی باب تفعیل سے ہے اس کے معنی ہیں کسی سے مقابلہ کا مطالبہ کرنا یعنی جیسا فعل خود
 کیا اسی جیسا لانے کا دوسرے سے مطالبہ کرنا حاصل ترجمہ پہنچ کرنا۔ تحدی کی ضمیر کا مرجع اللہ بھی ہو سکتا ہے
 اور عبد بھی اگر مرجع اللہ کو بناؤ تو کوئی اعتراض نہیں ہوگا اور اگر عبد کو مرجع بناؤ گے تو اعتراض یہ ہوگا کہ فار
 عاطفہ ہے اور تحدی کا عطف ہوگا تزل پر اور قاعدہ ہے کہ جب دو جملے معطوف علیہ اور معطوف ہوں تو دونوں
 میں ضمیر کا مرجع ایک ہی ہونا چاہیے اور یہاں پر یہ بات نہیں بلکہ تزل کی ضمیر کا مرجع اللہ ہے اور تحدی کی ضمیر کا مرجع عبد ہے جواب
 یہ ہے کہ فار کے ذریعہ جن دو جملوں کا عطف ہو وہ بمنزلہ جملہ واحدہ کے ہوتے ہیں اور ایک جملہ اگر چند فعلوں پر مشتمل ہو تو ان میں
 ایک کی ضمیر کا مرجع موصول کو بنانا کافی ہے جملہ واحدہ ہونے کی تطبیق الذی یطرق فیغضب عمرو الذی باب ہے؛

باقصر سورة من سورة۔ سورت کہتے ہیں کلام کے اس ٹکڑے کو جس کا مستقل عنوان ہو اور
 کم از کم تین آیت پر مشتمل ہو۔ اقصیٰ کا لفظ اس لئے استعمال کیا کہ نا تو البسورة، میں سورة کو نہ ذکر کیا اور
 تنوین تقلیل کے لئے ہے۔ من سورة کی قید سے وہ نہ تکتب سماویہ کی سورتوں کو نکال دیا کیونکہ کتب سماویہ کے
 کلام پر بھی سورتوں کا اطلاق ہوتا ہے؛ مَصَاقِعُ الْخُطْبَاءِ مصاقع جمع ہے مصقع کی اور یہ مصدر بھی ہے اور مصقع
 الذی کے سے ماخوذ ہے یعنی مرغ کا چیخ مار کر غالب آجانا اور معنی میں اسم فاعل کے ہے مراد مکبر الصوت آواز کو بلند
 کرنے والا یہ لفظ یہاں تشبیہا استعمال کیا گیا کیونکہ مرغ ایسے وقت بولتا ہے جبکہ لوگ سوتے ہیں اور اس وقت
 اس کی آواز سب پر غالب آجاتی ہے اسی طرح سے مقرر کی آواز بھی سب پر غالب آجاتی ہے، خطباء جمع ہے
 خطیب کی معنی مقرر اور یہ اضافت الیس ہے جیسا کہ لبس کی اضافت اس کی طرف یعنی اضافت غیر معروف
 الی المعروف؛

من العرب العرباء۔ العربیۃ تاکید کے طور پر ہے جیسے نیل لیکھا کیونکہ قاعدہ ہے کہ اگر کسی لفظ کی تاکید کرنا
 ہو تو اسی لفظ سے فعلاء کے وزن پر ایک صفت ذکر کر دی جائے اب معنی ہوں گے خالص عرب یعنی پیدا نشی عرب
 فلم یجد قَدِيرًا۔ اللہ تعالیٰ نے اس سورت کے لانے پر کسی کو قادر نہیں پایا۔ یہاں بار معنی میں علی کے
 ہے اور یہاں عدم وجدان سے کنایہ ہے عدم وجود کی طرف اور کنایہ کہتے ہیں لازم بول کر لزوم مراد لیا جائے
 اور اللہ کا عدم وجدان لازم ہے عدم وجود کو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب والشہادۃ ہیں لہذا اگر کوئی شئی

وَأَفْحَمُ مِنْ تَصْدِي لِعَارِضَتِهِ مِنْ فَصْحَاءِ عَدْنَانَ وَبِلُغَاءِ قُحْطَانَ حَتَّى حَسِبُوا أَنَّ هَمْزًا
 لے اسکت ۱۱ لے تقرض ۱۲ لے الفرقان او العبد ۱۳ اسم قبیلہ ۱۴ جمع بلغۃ اسم قبیلہ ۱۵ لے ظنوا ۱۶
 تصحیر ۱۷

ترجمہ :- اور ساکت کر دیا اس عارضہ خاص نے ان لوگوں کو جو اس عارضہ خاص یا فرقان کے مقابلہ کے لئے درپے
 ہوئے یعنی قبیلہ عدنان کے فصحاء اور قبیلہ قحطان کے بلغاء کو یہاں تک کہ ان فصحاء عدنان و بلغاء قحطان نے
 یہ گمان کر لیا کہ قرآن حکیم انار کر ان پر پوری جا دو بیانی کر دی گئی ہے

دبقیہ مگزشہ
 موجود تھی تو باری تعالیٰ ضرور پاتے لیکن باری تعالیٰ کا یہ یا نایہ دلیل ہے عدم وجود کی اب اس پر ایک اشکال ہے وہ
 یہ کہ تقدیر مبالغہ کا صیغہ ہے تو یہاں قدرت کاملہ کی نفی ہو گئی اور قدرت کاملہ کی نفی سے مطلق قدرت کی نفی لازم نہیں
 آتی تو معنی یہ ہوں گے باری تعالیٰ نے کامل قدرت والے شخص کو نہیں پایا ہو سکتا ہے مطلق قدرت والے کو پایا ہو
 اور یہاں مطلق قدرت کی نفی کرنا ہے جواب یہ ہے کہ جو صیغہ فعل کے وزن پر ہو اس کے لئے مبالغہ کا ہونا ضروری
 نہیں بلکہ ضابطہ یہ ہے کہ جو فعل کا وزن باب کرم سے ہو وہ مبالغہ کا صیغہ ہوتا ہے اور جو باب کرم سے نہ ہو وہ
 مبالغہ کا صیغہ نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ باب کرم لازم ہے اور صفت مشبہ لازم ہی سے مشتق ہوتا ہے۔
 اور صفت مشبہ بھی مبالغہ کے اقسام میں سے ایک قسم ہے اور یہاں پر تقدیر باب ضرب سے ہے لہذا تقدیر مطلق قادر
 کے معنی میں ہو گا اب مطلق قادر کی نفی ہو گئی اب کوئی اشکال نہیں ہے

تفسیر :- وَأَفْحَمُ مِنْ تَصْدِي لِعَارِضَتِهِ مِنْ فَصْحَاءِ عَدْنَانَ وَبِلُغَاءِ قُحْطَانَ۔ انعام کے معنی ہیں
 کسی کے چہرے کو سیاہ کر دینا لیکن مراد یہاں ساکت اور عاجز بنانا دینا ہے اس لئے کہ جب کوئی شخص کسی کام سے
 عاجز ہو جاتا ہے تو اس کے چہرہ کے اندر فطری طور پر سیاہی دوڑا آتی ہے۔ اس موقع پر فصحاء اور بلغاء دونوں
 ایک ہی معنی میں ہیں پس فصحاء کی نسبت عدنان کی طرف اور بلغاء کی نسبت قحطان کی طرف تفسیر اور جدت بیانی کے قبیلہ
 سے ہے عدنان اور قحطان یہ دو قبیلوں کے نام ہیں قحطان عرب عاربہ اور عدنان عرب تعریہ میں سے ہے مقصد مصنف
 کا دونوں کو ذکر کے جمیع عرب مراد لینا ہے کیونکہ عرب دو ہی قسم کے ہیں عاربہ یا مستعربہ تو اب معنی یہ ہوں گے کہ جمیع عرب
 کو قرآن کا مثل لانے سے عاجز کر دیا

حتیٰ حَسِبُوا أَنَّ هَمْزًا سحر و انسحیرا۔ سحر کہتے ہیں کل مَالُطَف و دُش ہر وہ چیز جس کا ادراک انتہائی نادر
 و دقیق ہو سحر کے بارے میں اخاف کا مسلک یہ ہے کہ انجاس کی وجہ سے کسی شرعی رکن یا شرط کی تردید نہ ہوتی
 ہو تو حرام نہیں ہے ورنہ حرام ہے امام غزالیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ سحر کی تعلیم و تعلم دفع مغرت کے واسطے بجا تر ہے مگر قید
 سابق کو ملحوظ رکھنا پڑے گا

ثم بين للناس ما نزل اليهم حسب ما عن لهم من مصالحهم ليتدبروا آياته ولينذروا اولي الابصار
فكشف قناع الانغلاق عن آيات محكمات هي ام الكتاب و آخر متشابهات هي رموز
الخطاب تاويل وتفسيراً

ترجمہ :- پھر بیان کیا اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے لئے نازل کردہ قرآن میں اسی کے مطابق جو ان کو پیش آئیں
مصلحتیں تاکہ اسکی آیات میں غور کر کے اہل عقل نصیحت حاصل کریں۔ پھر منکشف کر دیا اللہ تعالیٰ نے
بلسان محمدؐ پییدگی کے پردہ کو ان آیات محکمات سے جو احکام کتاب کی اصل ہیں تاویل اور تفسیر کے ذریعہ دوسری
آیات متشابہات کے قبیلہ سے ہیں جو خطاب باری کے لازماً ہائے سربستہ ہیں۔

تفسیر :- حسب اقدار ما کے معنی میں ہے اور عن باب ضرب سے ہے، اس کے معنی ظاہر ہونا، من بصالحہم یہ اکابیان
ہے تدبر کے معنی ہیں کسی چیز کے انجام میں غور کرنا اور تدبر کے معنی ہیں انجام میں غور کر کے بیدار ہو جانا،
اولوا الالباب اولویہ ذوقی من غیر لفظ جمع ہے معنی میں صاحب کے۔ الباب جمع ہے لب کی لب کے اصلی معنی
ہیں مغز کے لیکن یہاں پر مراد عقل ہے کیونکہ انسان کے جسم میں عقل مغزی کی حیثیت رکھتی ہے جس طرح سے کہ بدن انسان
پھلکے کی حیثیت رکھتا ہے،

فكشف قناع الانغلاق عن آيات محكمات :- اس موقع پر آیات محکمات کو دو چیزوں کے ساتھ بطور
استعارہ بالکنایہ کے تشبیہ دی گئی ہے اول تو ان دہنوں کے ساتھ جو پردہ میں بیٹھی ہوتی ہیں، لیکن مشبہ بہ کو ذکر
نہیں کیا بلکہ مشبہ کو ذکر کیا لیکن مشبہ بہ کے لازم معنی قناع کو بطور استعارہ تخیلیہ کے ذکر کر دیا گیا ہے دوسری تشبیہ یہ ہے
کہ آیات محکمات کو ان پیش بہا قیمتی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو خزانوں میں رکھی ہوتی ہیں اور یہاں پر
بھی مشبہ بہ کو ذکر نہیں کیا گیا بلکہ مشبہ کے ذکر پر اکتفاء کر لیا گیا البتہ مشبہ بہ کے لازم معنی انغلاق جسکے معنی انسداد باب کے
ہیں اور مشبہ کے لئے لازم ہے بطور استعارہ تخیلیہ کے ذکر کر دیا ہے پس اس موقع پر دو استعارہ بالکنایہ ہیں اور
دو استعارہ تخیلیہ ہیں اس موقع پر ایک اعتراض ہے مگر اعتراض کے سمجھنے سے پہلے حکم اور تشابہ کے معنی سمجھ لینا چاہیے،
حکم کہتے ہیں معروف المراد کو اور متشابہ کہتے ہیں غیر معروف المراد کو اب اشکال یہ ہے کہ جب حکم کے معنی معلوم ہوتے ہیں اور
اس میں غیر کا احتمال ہی نہیں ہوتا تو وہاں پییدگی کا کیا سوال ہوگا اور وہاں کشف کی کیا ضرورت ہوگی پس مصنف
کو محکمات کے بارے میں کشف کا لفظ استعمال کرنا درست نہیں کیونکہ کشف مسبوق بالستر ہوتا ہے یعنی پہلے کسی چیز کے
اند پر پوشیدگی ہوتی ہے اور پھر اسکو کھولا جاتا ہے اور محکمات کے اندر ستری نہیں تھا پھر کشف کا لفظ کیسے استعمال کرنا
درست ہوگا۔ اس کے در جواب دیئے اول یہ کہ حکم کے اندر جو خفا منفی ہے وہ وہ خفا ہے جو احتمال ناشی عن الدلیل کی وجہ سے
ہو مطلقاً خفا کی نفی نہیں ہے اور کشف سے اس خفا کو دور کیا گیا جو احتمال ناشی عن غیر الدلیل کی وجہ سے ہو۔ اب کوئی

جہاں شفیقہؑ
بمیں پویشیدہؑ
لے عالم غیبؑ
لے عالم شہورؑ

صفات جمال، صفات بیلالی، لے بین نفاس،

ایکدم گذشتہ

تفسیر :- غوامض جمع ہے غامض یا غامضہ کی اس لئے کہ جو لفظ فاعل کے وزن پر ہو اس میں اور جو الفاظ غیر ذوی العقر کی صفات ہوں ان کی جمع فواعل کے وزن پر آتی ہے۔ حقائق جمع ہے حقیقت کی حقیقت کہتے ہیں جس کی وجہ سے شے شے ہو۔ لطائف جمع ہے لطیفہ کی لطیفہ کہتے ہیں اس نکتہ کو کہ جو وقت نظر سے نکالا گیا ہو غوامض الحقائق اصل میں ہے الحقائق

الغامقۃ یعنی اضافۃ الصفۃ الی الموصوف ہے اور لطائف الدقائق اضافت موصوف الی الصفۃ ہے یعنی اللطائف الذقیقہ۔ ملک کہتے ہیں عالم نشوونو اور ملکوت کہتے ہیں عالم غیب کو و جبرہ ہے کفعلت کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ آتا ہے لہذا ملکوت کے معنی ہوں گے کامل سلطنت اور باری تعالیٰ کی کامل سلطنت عالم غیب میں ہے اس وجہ سے

ملکوت کے معنی عالم غیب کے ہیں جنہا یا جسے غیبیہ کی بمعنی پوشیدہ قدس کہتے ہیں صفات جمالی کو اور جبروت کہتے ہیں صفات جلالی کو۔ وہمہں لہم قواعد الاحکام : تمہید باب تفہیل معنی ہیا کرنا۔ قواعد جمع ہے قاعدۃ کی قاعدۃ اس اصول کلی کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے اسکے جزئیات کے احوال کو جانا جائے۔ احکام جمع ہے حکم کی حکم اس خطاب کو کہتے ہیں جو مکلفین کے افعال کیساتھ متعلق ہو اور کبھی حکم کا اطلاق ان چیزوں پر

بھی ہوتا ہے جو خطاب کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہیں جیسے علت و حرمت، وجوب و فرغیت، اوضاع جمع ہے وضع کی وضع کہتے ہیں اس علت کو جو افادۂ حکم کے لئے وضع کی گئی ہو جیسے سورہہ میں حضورؐ نے فرمایا تھا، انہا من الطوائف علیکم والطوائف، میں لفظ طوائف علت ہے جو افادۂ حکم کے لئے مفید ہے، من نصوص الآیات اسکی

واوضاعها من نصوص الآیات والمآخذ الیذہب عنهم الرجس ویطہرہم تطہیرا فمن
 کان لہ قلب أو لقی السمع وهو شہید فهو فی الدارین حمیدا وسعیدا ومن لم یرفع
 الیہ رأسہ واطفأ نبراسہ یعیش ذمیما وسیصلی سعیرا فیا واجب ویافان فی الجود

ترجمہ :- اور ان کی علتیں اس حال میں کہ وہ مستنبط ہیں نصوص آیات اور اشارات و کنایات سے تاکلان سے ظاہری اور
 باطنی زندگی کو دور کرے پس جس شخص کو واسطے روشن دل ہے یا اپنے کانوں کو بخنور دل متوجہ کر دیا ہے تو وہ دنیا کے اندر قابل
 ستائش ہے اور آخرت میں مبارک است اور جس شخص نے اس کی طرف سر نہ اٹھایا یعنی قرآن سے اعراض کیا اور اپنے نور فطرت کو کھجایا
 تو وہ دنیا کے اندر مذموم ہو کر زندگی گذارے گا اور یقیناً جہنم میں داخل ہو گا پس اسے وہ ذات جس کا وجود واجب یعنی ضروری
 ہے اور اے وہ ذات جس کی سخاوت بہت کثیر ہے؛

دو ترکیبیں ہیں ایک یہ کہ اس کو حال بنا دیا جائے لفظ قواعد و انما سے دقم یہ کہ من بیان ہے پس نصوص تو بیان
 ہو گا اوضاع کا، نصوص جمع ہے نص کی اور نص کہتے ہیں جو اپنے معنی پر ظاہر دلالت ہو یا اس طور کہ الفاظ اس معنی کو
 بیان کرنے کے لئے لائے گئے ہوں۔ الماع جمع ہے لغ کی اور لغ کہتے ہیں روشنی کو۔

تفسیر :- مصنف نے جب اللہ تعالیٰ کے اوصاف بیان کرنے سے فراغت پائی اور اللہ کے اوصاف میں سے اس کا
 ایک وصف منزل ہونا بھی تھا تو اب منزل علیہم یعنی ان بندوں کے اوصاف جو مکلف ہیں قرآن منزل کے احکام کے ذکر کیجے
 ہیں چنانچہ ان کے اوصاف کے اعتبار سے مصنف نے ان کی تین قسمیں بیان کی ہیں ان تین قسموں کو یوں سمجھئے کہ بندہ
 جب پیدا ہوتا ہے تو فطری طور پر ایک ایسی صلاحیت لیکر آتا ہے جو قبول حق کے لئے از جانب قدرت ہمایا کی جاتی ہے
 اس کو نور فطرت کہا جاتا ہے اور باری تعالیٰ کے فرمان فطرتم اللہ العزیز فطر الناس علیہا اور حضور کے فرمان کل مولود یولد علی فطرة
 الاسلام میں اسی کیفیت اشارہ ہے پھر بزرگ بالغ ہونے کے بعد جب اس کے پاس رسول کی دعوت اور اللہ تعالیٰ کے احکام پہنچتے
 ہیں تو یا تو وہ اپنے نور فطرت کو صحیح مقصد میں استعمال کر کے اس دعوت کو قبول کر لیتا ہے اور اسلام میں داخل ہو جاتا ہے
 اور یا وہ اپنے نور فطرت کو ضائع کر کے دعوت رسول سے اعراض کرتا ہے اور احکام کا انکار کر دیتا ہے پہلے
 بچہ کو یہ کہا جائے کہ اس نے اپنے نور فطرت کو باقی رکھا اور دوسرے کو یوں کہا جائے گا۔

کہ اس نے اپنے نور فطرت کو بھجھا دیا اس دوسرے بچہ کو "لم یرفع الیہ رأسہ" سے جسکے معنی اعراض کرنے کے ہیں۔ اور اطفأ
 "طفأ نبراسہ" سے جسکے معنی چراغ کو بجھا دینے کے ہیں مصنف نے تفسیر کیا ہے پھر ملاحظہ فرمائیے جس نے حق کو قبول کر لیا اس کی
 دوسو زمیں ہیں یا تو اس نے احکام کی پوری ابتلا کر کے اپنے تلب کو غنڈگیوں سے پاؤں صاف کر لیا ہے تاکہ قرآن پاک
 سے صحیح طریقے سے نفع یاب ہو سکے اور حقائق و دقائق کا ادراک کر سکے اور یا بشری گیوں کے ساتھ ملوث رہا ہے

اور اس کا قلب پاک نہیں ہوا جس کی وجہ سے وہ قرآن پاک کے لطائف کا صحیح طریقہ سے ادراک نہیں کر سکتا لیکن پھر بھی وہ بخیر و قلب احکام کو سن کر سمجھنے کی کوشش کرتا ہے تو پہلے والے بچہ کو مصنف نے من کان لہ قلباً تعبیر کیا اور دوسرے بچہ کو والقی السمع و ہوشید سے تعبیر کیا اور مجموعی طور سے ان دونوں کے بارے میں فرمایا ہونی الدارین حمید و سعید چونکہ ان دونوں بچوں کو حرف او کے ذریعہ سے بیان کیا گیا ہے اور جب دو چیزیں معطوف بحرف او ہوں تو ان دونوں کی طرف ضمیر و اسم کو راجع کرنا درست ہے اسی وجہ سے مصنف نے ہوشید کو دونوں کی طرف لوٹا دیا اور وہ بچے نے حق کو قبول نہیں کیا اس کے بارے میں مصنف نے لیش ذیما و سبیلہ سبیلہ فرمایا یعنی دنیا کے اندر تو وہ مذہب و مذہب ہو کر زندگی گزارے گا۔ اور آخرت میں نارہم کی نذر ہو گا دنیا کے اندر مذمت کی زندگی اس طریقہ پر ہے کہ مومنین اس کو مذہب سمجھتے ہیں اور زبان سے اس پر لعنت کرتے ہیں اور آخرت کے اندر تو ظاہر ہے کہ سبیلہ سبیلہ کے بارے میں دو نسخے ہیں ایک نسخہ میں یصل کسرہ آیا ہے اسی صورت میں تو کوئی اشکال ہی نہیں کیونکہ یصل معطوف ہو گا پیش پر اور پھر یہ دونوں من شرطیہ کا جواب بن جائیں گے دوسرا نسخہ یصلی بحالت رفع پڑھا گیا ہے جیسے کہ موجودہ نسخہ میں ہے اس صورت میں اشکال ہو گا اشکال یہ ہے کہ یہ فعل مجزوم پر معطوف ہونے کے باوجود وقوع کیوں ہے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ معطوف ہی نہیں ہے بلکہ یہ جملہ متانفستہ۔ جو وعید کے لئے مصنف نے استعمال کیا ہے اور یہ واضح رہے کہ سین جس طرح استقبال کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح وہ اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اس کا مدخل زمانہ مستقبل میں قطعی وقوع ہے اب اشکال یہ باقی رہا کہ دوسرے ہی جز کو وعید کیوں بنایا پہلے والے جز کو کیوں نہیں وعید بنایا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دنیا کے اندر مذہب و مذہب ہو کر زندگی بسر کرنا یہ یقینی نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کافر اپنی دنیوی زندگی کے تمام اسباب و ذرائع کو اچھی طرح سے بیکار کر لے اور صاحب جاہ و حشم ہو جائے جس کی وجہ سے مومنین کی مذمت سے محفوظ ہو جائے تو دیکھو بیش ذیما کا ترتیب یقینی نہیں ہوا بخلاف نارہم میں داخل ہونے کے کہ وہ یقینی ہے اس لئے صرف سبیلہ سبیلہ کو مستقل وعید بنایا ہے یصلی صلی یصلیاً باب ضرب الگ میں داخل کرنا عرب والے بولتے ہیں صلیۃ النار لے ادخلۃ فی النار اور باب شیخ صلی یصلی الگ میں داخل ہونا یہاں پر شیخ سے ہے ضرب سے نہیں؛ فیاداجب الوجود پر ایک اعتراض پڑتا ہے وہ یہ کہ ایک تو خطاب تھا غیب کے ساتھ اور اب یہاں سے خطاب شروع کر دیا حاضر کے ساتھ؛ تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی ہی سطر میں کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو حضور پر نازل کیا اعتراض ہو گا کہ حضور ہی پر کیوں نازل کیا؟ جواب حضور اپنی لطافت اور صفائی کی وجہ سے باری تعالیٰ سے ایک مناسبت رکھتے ہیں اور شریعت اور معمولی کثافت کی وجہ سے انسان سے بھی مناسبت ہے لہذا حضور مبداء فیاض سے فیضان حاصل کر کے بندوں تک پہنچاتے ہیں تو گویا باری تعالیٰ کا مبداء فیاض ہونا متعین ہو گیا اور وہ صفت فیاض کے ساتھ ممتاز بھی ہیں لہذا حاضر کے ساتھ خطاب کرنا اور فیاض الوجود اور واجب الوجود کو بنا درست ہو گیا۔ واجب کہتے ہیں جو عدم کو ملتا قبول نہ کرے اور اس کی ذات ہی وجود کی تحقیق پر فیض کہتے ہیں پانی کا اتنا کثیر ہو جائے کہ وہ اپنے ظرف کے کناروں سے بہہ جائے اور اصطلاحی معنی میں کسی شے کا افادہ کرنا بغیر کسی عوض کے ہیث اور جو کہتے ہیں کسی نافع اور کارآمد چیز کا بلا عوض افادہ کرنا۔

و یا غایۃ کل مقصود صل علیہ صلوٰۃ نوازی غناء و تجازی غناء و علی من اعانہ
 لے انتہا ۱۲ لے مطلوب ۱۲ لے تادی ۱۲ بالفتح لے نقد ۱۲ مشقت ۱۲ دعا علی الصلوٰۃ و التجرۃ
 وقرر بھیانہ تقریرا و افض علینا من برکاتہم و اسلک بنا مسالک کراماتہم و سلم
 لے بیان کردہ احکام ۱۲ اصل الغنیس سلطان الامام من الجوانب ۱۲ جبرکہ برکتہ بے زیادتی و کمال ۱۲
 علیہم و علینا تسلیما کثیرا و بعد فان اعظم العلوم مقدارا و ارفعها شرفا و منارا
 و مندر ۱۲ شرف ۱۲ ام تغنیس ۱۲ شرف ۱۲ بلند ۱۲
 علم التفسیر الذی ہو رئیس العلوم الدینیۃ و اساسہا و بنو قواعد الشرع و اساسہا
 لے اصل ۱۲ لے بنیاد ۱۲

ترجمہ :- اور اسے ہر مطلوب کی انتہا رحمت بھیج تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسی رحمت جو ان کے نفع کے برابر ہو اور ان کی
 مشقت کے برابر ہو اور ان لوگوں پر بھی جنہوں نے آپ کی اعانت فرمائی اور جنہوں نے حضور کے بیان کردہ احکام کو نچتے کیا
 اور ہم پر ان کے برکات کا فیضان کیجئے اور ہم کو ان راستوں پر چلیے جن راستوں پر چل کر وہ تیرے اکرام کے مستحق ہوئے اور
 ان کی اور ہماری تنظیم کیجئے اور حمد و صلوٰۃ کے بعد پس بے شک علوم میں مرتبہ کے اعتبار سے سب سے زیادہ بلند و شرف
 و بلندی کے اعتبار سے سب سے اونچا علم تفسیر ہے جو رئیس العلوم ہے یعنی علوم دینیہ کی جڑ اور ان کا سردار ہے اور شریعت
 کے قواعد کا بنی اور ان کی اصل ہے۔

تفسیر :- اللہ کو ہر مطلوب کی انتہا کمال بجا ہے کیونکہ ہر مطلوب وہاں جا کر پورا ہوتا ہے کوئی شخص دعا کرنے کے بعد
 وہاں سے محروم نہیں کیا جاتا خواہ فوراً وہ چیز دیدی جائے یا مفرت کو اس کے بدلے میں دفع کر دیا جائے یا اس کے مالی کوئی
 چیز دیدی جائے بہر حال دعا پوری ہوتی جاتی ہے صلوٰۃ کی نسبت جب اللہ کی طرف ہو تو معنی رحمت کے ہیں غنا
 کے معنی نفع، غنا، مشقت، من اعانہ سے مراد صحابہ اور انصار و ہاجرین ہیں۔ تبیان بیان کردہ احکام برکات جمع
 برکتہ کی معنی زیادتی اور اضافہ، سلام کی جب نسبت ذات باری کی طرف کی جائے تو معنی تعظیم و تکریم کے ہوتے ہیں۔ مقدار
 کے معنی قدر و منزلت کے ہیں اور ارفع شرفا مبالغہ کہا گیا ہے ورنہ شرف کے معنی خود بلندی کے ہیں۔ منار نار نیز اباب
 ضرب سے روشن کرنا۔ اور عرب میں بلند مقامات پر روشنی کی جاتی تھی مسافروں کے لئے لہذا منار کے معنی بلندی کے
 تھے علم تفسیر کو علوم کا سردار اسلے کہا گیا کسی چیز کی عظمت شرافت چار چیزوں کی وجہ ہوتی ہے موضوع کیوجہ یا معلوم کیوجہ یا غایت کیوجہ یا
 شدت احتیاج کی وجہ، اور اللہ کے فضل سے علم تفسیر کے اندر چار چیزیں موجود ہیں کیونکہ علم تفسیر کا موضوع کلام اللہ
 ہے اور یہ بھی ایک بہت بڑی عظمت کا حامل ہے اور علم تفسیر کا معلوم مراد باری ہے اور یہ بھی عظیم تر ہے اور غایت الفہم
 بعبادۃ الدارین ہے اور یہ بھی شریف و عظیم ہے اور علم تفسیر کی طرف شدت احتیاج تو ظاہر ہے کیونکہ تمام احکام دینیہ کی بنیاد
 علم تفسیر ہے لہذا ان وجوہات کی وجہ سے سردار کہنا درست ہے۔

لا یلین لغاطیہ والتقدی للکلم فیہ الامن برعم فی العلوم الدینیة کلها اصولها وقرعها
 لکنا طاعانی درپے ہونا

وفاق فی الصناعات العربیة والفنون الادبیة بانواعها ولطالما احدثت نفسی بان

اصنف فی هذا الفن کتابا یتوی علی صفة ما بلغت من عطاء الصحابة وعلما

التابعین ومن دونهم من السلف الصالحین وینطوی علی نکت بازعہ ولطائف ائمة
 لایستثنیٰ جمیع علماء العربیة وعلما

استنبطها انا ومن قبلی من افاضل المتأخرین اماثل المحققین ولعل عن وجوه
 استخرجتها بیان میں جمع افضل

القراءات المشهورة المعنویة الی الائمة الثمانية المشهورین الشواذ المزیة عن
 کد اب وایہ شاذ

القراء المعبرین

جمع تاری

ترجمہ :- علم تفسیر کا حاصل کرنا اور اس میں کلام کے درپے ہونا صرف اس شخص کو لائق ہے جو علوم دینیہ میں فائق ہو
 اور صناعات عربیہ اور فنون ادبیہ کے تمام انواع میں فائق ہو۔ اور بسا اوقات میرے دل میں یہ بات پیدا ہوتی تھی کہ میں
 ایک کتاب لکھوں اس فن تفسیر میں ایسی کتاب جو مشتمل ہو خالص ان چیزوں پر جو پونچیس بج کو بڑے بڑے صحابہ سے اور علماء
 تابعین سے اور ان کے بعد سلف صالحین سے اور ایسی کتاب جو شامل ہو ایسے نکات پر جو فائق ہوں اور ایسے لطائف پر جو خوش کن
 ہوں کہ جن کو میں نے مستطاب کیا اور مجھ سے پہلے افاضل متأخرین نے اور برگزیدہ محققین نے اور ظاہر کردے وجوہ قرأت کو جو
 مشہور ہیں اور منسوب ہیں ائمہ ثمانية کی طرف کہ وہ ائمہ مشہور ہیں اور قرأت شاذہ کی صورتوں کو بھی ظاہر کر دے جو مردی ہیں قرار
 معتبر ہے۔

تفسیر :- اصول سے مراد کلام اللہ، سنت رسول، اصول فقہ اور فروع سے مراد فقہاء و علم اخلاق، صناعات جمع ہے صنعت کی
 اس کو اس طرح سمجھو کہ علم کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہو گا یا نہیں اگر کیفیت عمل کے ساتھ متعلق نہیں ہے تو اس کو صرف علم کہتے ہیں
 اور اگر متعلق ہے تو یہ تو کیفیت عمل پر موقوف ہو گا یا محض نظرات استدلال سے حاصل ہو سکتا ہے اگر محض نظرات استدلال سے حاصل ہو
 سکتا ہے تو اس کے اوپر علم اور صنعت دونوں کا اطلاق ہوتا ہے اور اگر کیفیت عمل پر موقوف ہے تو اس کو محض صنعت کہتے ہیں یہاں
 پر صناعات عربیہ وہ ہی علوم مراد ہیں جو کیفیت عمل پر موقوف نہیں فنون ادبیہ سے مراد بھی فنون عربیہ ہیں علم ادب کہتے ہیں،

سورۃ فاتحتہ الکتاب۔ کلام پاک کی ان تمام سورتوں میں سورۃ فاتحہ ہی سب سے پہلی سورۃ ہے جس کو مکمل نازل کیا گیا ورنہ بقیہ تمام سورتیں ٹکڑے ٹکڑے کر کے نازل کی گئی ہیں سورۃ فاتحہ مکہ میں تو یقیناً نازل کی گئی ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ مدینہ میں تحویل قبلہ کے بعد نازل کی گئی ہے یا نہیں یہ اختلاف آگے آ رہا ہے۔ سورہ کہتے ہیں کلام کے اس ٹکڑے کو جس کا مستقل ایک نام ہوا اور کم از کم تین آیات پر مشتمل ہو اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ آیۃ الکرسی بھی ایک مستقل نام ہے اور تین آیات پر بھی مشتمل ہے لہذا اس کو بھی سورۃ

وتسمى ام القرآن لانها مفتحة ومبدأة فكانها اصله منشأه ولذلك تسمى اساسا و
لانها تشتمل على ما فيه من الثناء على الله عز وجل والتعبد بامره ونهيہ وبيان وعده
ووعيدہ او على جملة معانيہ من الحكم النظرية والاحكام العملية التي هي سلوك الطريق

ترجمہ :- اور سورۃ فاتحہ کا نام ام القرآن کہا جاتا ہے کیونکہ یہ سورۃ قرآن کے شروع اور ابتداء ہے بنیاد سورہ گو یا کہ قرآن کا اصل یعنی
جملے پیدائش ہے جو مطلب لفظاً "معنی ماں کا اور اسی وجہ سے اس کا نام اس بھی ہے جس کا معنی ہے بنیاد بنیادی سے عبارت کا شروع
ہوتا ہے یا ام القرآن نام ملے ہے کہ سورۃ قرآن کے تمام اقسام احبابین کے جنسوں کو اپنے اندر لئے ہوئے ہیں یعنی اللہ جل شانہ کی تعریف اللہ کا ارادہ
کی تابعداری اللہ کے وعدے اور دھمکیوں کا بیان یا یہ سورہ اپنے اندر لئے ہوئے ہیں اجمالی طور پر قرآن کے مقاصد کو یعنی اعتقادی
علوم اور عمل احکام جس کا خلاصہ ہے چلنا راہ کا۔

کہنا چاہئے حالانکہ کوئی بھی اس کو سورۃ نہیں کہتا؛ چاہے آیۃ الکرسی نام نہیں ہے بلکہ یہ توافقات ایسی ہے جیسا کہ ماہ البدر
میں ماہ کی بترکی طرف، سورۃ یا تو باخود ہے سورۃ البلد سے یا اس سورت سے جو منزلت اور مرتبہ کے معنی میں ہے اگر سورۃ البلد
سے ماخوذ آتا ہے تو مناسب یہ ہوگی کہ جس طرح سورۃ البلد شہر کی تمام چیزوں پر مشتمل ہوتی ہے اسی طرح سورۃ بھی
مختلف علوم پر مشتمل ہوتی ہے اور اگر سورت بمعنی منزلت سے ماخوذ ہو تو مناسب یہ ہوگی کہ سورۃ میں بھی منزلتیں اور
مرتبے ہیں طول و قصر کے اعتبار سے اور خود سورۃ بھی ایک منزلت ہے سورۃ کی اضافت فاتحہ کی طرف اضافت لامیہ ہے
جیسا کہ فاتحہ کی اضافت کتاب کی طرف اضافت لامیہ ہے اصل میں اضافت کی تین قسمیں ہیں بتقدیر لام بتقدیر نون بتقدیر
من، وجہ صریحہ ہے کہ مضاف الیہ یا تو کلی ہوگا اور محمول ہوگا مضاف پر یا نہیں اگر کلی ہو کر محمول ہوگا تو اضافت بتقدیر من
ہے جیسے خاتم فضیۃ اور اگر مضاف الیہ کلی نہیں تو مضاف الیہ مضاف کے لئے طرف ہوگا یا نہیں اگر طرف ہے تو اضافت بتقدیر
فی ہے جیسے صلوۃ اللیل اور اگر مضاف الیہ طرف نہیں تو اضافت بتقدیر لام ہے تو یہاں پر دیکھتے فاتحہ نہ طرف ہے اور نہ
سورۃ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح لفظ کتاب نہ تو فاتحہ پر محمول ہوتا ہے اور نہ طرف ہے لہذا دونوں جگہ اضافت بتقدیر لام
ہے فاتحہ کے معنی کھولنے والا اس کے بعد نقل کر دیا گیا جزو اول کے معنی میں کیونکہ کھلنے کے بعد نو جزو اول ہی سامنے آتا
ہے اور فاتحہ میں نقل کی ہے کیونکہ صفت کو جب اسمیت کی طرف نقل کیا جاتا ہے تو اس پر ۷ کا اضافہ کر دیا جاتا
ہے سورۃ فاتحہ کے قاضی صاحب نے چودہ نام ذکر کئے ہیں ۱۱ فاتحہ الکتاب ۱۲ ام القرآن ۱۳ اساس القرآن ۱۴ تینوں کی
وجہ تسمیہ یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ کو قرآن کی ابتداء میں ذکر کیا گیا ہے تو سورۃ فاتحہ مبداء ہونے کی وجہ سے گویا اصل اور منشأ
ہے مبداء ہونے کے اعتبار سے فاتحہ الکتاب کہنا اور اصل ہونے کے اعتبار سے ام القرآن کہنا کیونکہ ام کے معنی بھی اصل
ہی کے ہیں اور منشأ ہونے کا اعتبار سے اساس کہنا کیونکہ منشأ بھی اساس اور بنیاد ہی کہتے ہیں اعتراض ہوتا ہے

کہ سورۃ فاتحہ کو نشانہ نہاد درست نہیں کیونکہ نشانہ کہتے ہیں جس سے اشیاء کا صدور ہو اور سورۃ فاتحہ سے قرآن کا صدور ہوا نہیں ہے لہذا سورۃ فاتحہ کو نشانہ نہا کیسے درست ہو گا، جواب صاحب کتاب نے سورۃ فاتحہ کو حقیقتہً نشانہ نہیں کہا ہے بلکہ کہا گیا کہ نشانہ ہے یعنی کاہنہا کا لفظ استعمال یہاں لفظ کوئی اعتراض نہیں ہے اور خاص طور سے ام القرآن کی دو وجہ تسمیہ اور بھی بیان کی جاتی ہیں اول یہ کہ قرآن پاک میں جتنے مضامین بالتفصیل بیان کئے گئے ہیں ان میں اہم اور معظم مقاصد سورۃ فاتحہ میں بیان کر دیئے گئے ہیں، معظم مقاصد ثنا باری اور اس کے اوامر و نواہی کا مکلف ہونا اور بیان وعدہ اور وعید و عہد کا استعمال خیر کے اور ہوتا ہے اور وعید کا استعمال شر کے اندر اب رہی یہ بات کہ یہ چاروں چیزیں اہم کیوں ہیں تو جواب اسکا یہ ہے کہ قرآن پاک کے نازل کرنے سے مقصد بیدار اور مادی کو بچانا ہے اور وہ ان چاروں چیزوں سے حاصل ہے ثناء اور تعبد اور نواہی تو معرفت ببلاد حاصل ہوتی ہے اور ثناء و وعید سے معاد کی معرفت حاصل ہوتی ہے اب اگر آپ یہ معلوم کریں کہ سورۃ فاتحہ ان چاروں چیزوں پر کیسے مشتمل ہے تو ہم کہیں گے کہ الحمد للہ سے مالک یوم الدین تک ثنا بیان کی گئی ہے اور ایک نعت کے ذریعہ تعبد بالامر والنہی بیان کیا گیا اور ان نعمت علیہم سے وعدہ بیان کیا اور غیر المقصوب علیہم ولا الضالین سے وعید بیان کی گئی ہے بعض لوگوں نے مالک یوم الدین سے بھی بیان وعید مانا ہے اس طریقہ پر کہ جب اللہ تعالیٰ یوم جزا کا مالک ہے تو اچھے بندوں کو جنت سے اور برروں کو دوزخ سے جزا دے گا اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف نے تعبد بالامر والنہی کا مصداق ایک نعت کو ٹھہرایا حالانکہ اس آیت میں صرف عبادت کا ذکر ہے اور عبادت تعبد بالامر والنہی کو مستلزم بھی نہیں ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ ایک نعت سے تعبد بالامر والنہی کا ذکر ہو گیا صحیح نہیں؟ جواب یہ ہے کہ امام رازی نے عبادت کی تعریف کی ہے ایتان فعل الامر بالامر بحسبہ التعلیم یعنی فعل امر یہ کو امر کے لئے بحالنا بطریقہ تعلیم، اس تعریف سے معلوم ہوا کہ عبادت تعبد بالامر کو مستلزم ہے لہذا ایک نعت میں تعبد کا بیان ہو گیا پھر لوٹ کر اعتراض کیا کہ عبادت تعبد کو مستلزم نہیں ہے جیسا کہ معبودان باطن کی عبادت کی جاتی ہے لیکن کفّار جو عبادت کرتے ہیں وہ اوامر و نواہی کے مکلف نہیں ہیں اور نہ وہ معبودان باطن امر و نہی کرتے ہیں لہذا عبادت تعبد بالامر والنہی کو مستلزم نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ کفار کی عبادت کے لئے لفظ عبادت کو بطور استعارہ کے استعمال کیا ہے استعارہ تعبیہ کہے ہیں کسی فعل واقعی کو مصداقاً تشبیہ و مجاز سے اور پھر اس مصدر کے مشتقات کو اس فعل کے لئے استعمال کر لیا جاتے یہاں بھی یہ بات موجود ہے اس لئے کہ ان کفار کے فعل مذلل کو تشبیہ و مجاز سے عبادت حقیقی کے ساتھ اور پھر مصدر عبادت کے مشتقات یعنی بیدار و غیرہ کو ان کے فعل کے لئے استعمال کیا ہے حال یہ ہے کہ ان کے لئے عبادت کا لفظ مجازاً استعمال کیا ہے لہذا تمہارا مجاز کو لے کر حقیقت پر اعتراض کرنا کیسے درست ہو گا لہذا ثابت ہو گیا کہ عبادت تعبد بالامر والنہی کو مستلزم ہے اور جب استلزام ثابت ہو گیا تو ایک نعت کو تعبد بالامر والنہی کا مصداق قرار دینا درست ہے اور جب سورۃ فاتحہ معظم مضامین پر مشتمل ہے تو گویا کل قرآن پر مشتمل ہے اور جب کل قرآن پر مشتمل ہے تو ام القرآن کہلانے کی مستحق ہے کیونکہ ہم کہتے ہیں اس ماں کو جو اپنے تمام بچوں کو اپنی طرف سمیٹ لیتی ہے اسی طرح سورۃ فاتحہ نے بھی تمام مضامین کو اپنی طرف سمیٹ لیا۔ دوسری وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں تفصیلی طریقہ پر جو چیزیں بیان کی گئی ہیں وہ دو ہی چیزوں سے تعلق رکھتی ہیں یا تو احکام نظریہ سے یا احکام عملیہ سے، احکام نظریہ ان احکام کو کہتے ہیں

المستقیم والاطلاع علی مراتب السعداء ومنازل الاشقیاء وسورة الكنز والواقیة
والکافیة لذلك وسورة الحمد والشکر والدعاء وتعلیم المسئلة لاشتمالها علیها
والصلوة لوجوب قراءتها واستحبابها فیها۔

ترجمہ :- راست پر اور بھاننا نیک بختوں کے مرتبے اور بد بختوں کے ٹھکانے سورة الكنز اور الواقیہ اور الکافیہ
نام بھی اسی وجہ سے کہا جاتا ہے اور سورة الحمد، سورة الشکر، سورة الدعاء، سورة تعلیم المسئلة نام بھی کہا جاتا
ہے کیونکہ یہ سورة ان چیزوں پر مشتمل ہے اور اسکا نام صلوة۔ یعنی نماز بھی ہے کیونکہ نمازیں اس سورة کا پڑھنا واجب یا کتبہ

جن سے مقصود بالذات کی معرفت ہو جیسے اعتقادیات اور احکام علیہ ان کو کہتے ہیں جن سے مقصود بالذات عمل ہو کہ معرفت جیسے
صلوة و صوم اور یہ دونوں چیزیں اجمالی طریق پر سورة فاتحہ میں پائی جاتی ہیں تو گویا کُل قرآن سورة فاتحہ میں موجود ہے لہذا
ذکر کردہ بیان کے مطابق سورة فاتحہ نام القرآن کہلانے کی مستحق ہے یہ سمجھنے کے بعد اب یہ سمجھئے کہ مصنف کی عبارت "التي هي
سلوك الطرق المستقیم" کو بعض لوگوں نے احکام علیہ کی صفت مانا ہے اور اطلاع علی مراتب السعداء الخ کو حکمت نظریہ کا بیان
مانا ہے اور یہ بطور نفی شریعت کے ہے اور انہوں نے تقدیری عبارت "التي هي احكام سلوك الطرق المستقیم" مانا ہے تو اب
ترجمہ یہ ہوگا کہ سورة فاتحہ مشتمل ہے قرآن پاک کے اجمالی معانی پر یعنی احکام نظریہ اور احکام علیہ پر احکام علیہ کو وہ احکام ہیں
جو مراط مستقیم پر چلنے کے ہیں اور احکام نظریہ نیک بخت لوگوں کے مراتب اور بد بخت لوگوں کے درجوں پر مطلع ہونا ہے
یہ بات تو ایک فرقہ کی ہے لیکن یہ غم کرنا زیادہ درست نہیں کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوں گے کہ سلوک طرق مستقیم میں اعتقادیات
کی ضرورت نہیں اور اس طرح مراتب سعداء اور منازل اشقیاء میں عملیات کی ضرورت نہیں حالانکہ ہر ایک کے اندر دونوں
کی ضرورت ہے کیونکہ سلوک طرق مکمل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اعتقادیات درست نہ ہوں اسی طرح سعداء اور اشقیاء
کے مراتب پر اطلاع نہیں ہو سکتی جب تک کہ عملیات پر اطلاع نہ ہو لہذا مناسب یہ ہے کہ الی کو معانی کی صفت مان کر ہر واحد
کو دونوں کا بیان مانا جائے لیکن الی ہی کے بعد تفقید کا لفظ مقدر ہوگا اور تفقید کی ضمیر معانی کی طرف لوٹے گی اور
ترجمہ یوں ہوگا کہ سورة فاتحہ مشتمل ہے جملہ معانی قرآن یعنی احکام نظریہ اور احکام علیہ پر ایسے معانی جو افادہ کرتے ہیں
لہذا مست پر چلنے اور منازل سعداء و مراتب اشقیاء پر مطلع ہونے کا۔

وسورة الكنز والواقیة والکافیة لذلك۔ اب یہاں سے تین نام اور ذکر کر رہے ہیں اول سورة کنز و دوم
واقیہ سوم کانیہ اور کہتے ہیں کہ تینوں کی وجہ تسمیہ وہی دو آخر کی وجہ تسمیہ ہیں جو ام القرآن کے ذیل میں بیان کی گئیں
بائیں طور کہ کنز کہتے ہیں اس ال کو جو محفوظ کر کے کسی چیز کے اندر رکھ دیا جاتے یا دفن کر دیا جاتے تو گویا سورة

والشافیة والشفاء لقوله صلى الله عليه وسلم هي شفاء لكل داء والسبع الثاني لانها
سبع آيات بالاتفاق الا ان منهم من عد التسمية آية دون انعمت عليهم ومنهم

ترجمہ :- اور شافیعہ اور سورۃ الشفاء بھی کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ سورہ ہر بیماری کے شفاء
ہے اور السبع الثانی ”بھی کیونکہ یہ سورہ بالاتفاق سات آیتیں ہیں۔ ہاں بعضوں نے بسم اللہ کو
ایک آیت شمار کیا انعمت علیہم کو بھی اور۔

بقیہ مگذشتہ فاتحہ بھی ایک خزانہ ہے کیونکہ قرآن پاک کے مضامین جو بیش بہا مال ہیں اور قیمتی ہوتی ہیں وہ سورۃ فاتحہ
میں اجمالاً موجود ہیں لہذا سورۃ فاتحہ کنز کلمائے کی مستحق ہے بعض لوگوں نے سورۃ کنز کی وجہ تسمیہ حضرت علی کے قول کو
ذکر کیا حضرت علیؑ کا قول یہ ہے کہ الفاتحہ نزکت من کنز تحت العرش یعنی سورۃ فاتحہ ایسے خزانہ سے نازل کی گئی ہے۔
جو عرش کے نیچے ہے لہذا سورۃ فاتحہ کو کنز کہنا درست ہے اور واقعہ بھی اس لئے کہتے ہیں کہ جملہ معانی قرآن اس میں موجود
ہیں تو گویا سورۃ فاتحہ فانی اور پورے طور پر قرآن کو لے لینے والی ہے اور اسی طرح سارے مضامین پر مشتمل ہونے کی
وجہ سے اجمالاً کفایت کر نیوالی ہے لہذا سورۃ فاتحہ کا قیہ بھی ہے۔

سورۃ الحمد والشکر والدعاء وتعليم المسلمۃ۔ اور سورۃ فاتحہ کا نام سورۃ حمد اور سورۃ شکر اور سورۃ دعاء وتعليم
المسلمۃ بھی رکھا جاتا ہے اس لئے کہ سورۃ فاتحہ ان تمام چیزوں پر مشتمل ہے یہاں مصنف چار نام سورۃ فاتحہ کے
اور ذکر کر رہے اور چاروں کی وجہ تسمیہ کے بارے میں یہ کہہ رہے ہیں کہ سورۃ فاتحہ ان چاروں چیزوں پر مشتمل ہے حدیث
تو اس نے مشتمل ہے الحمد للہ کا تذکرہ آگیا اور شکر پر اس وجہ سے کہ الرحمن الرحیم سے لیکر مالک یوم الدین تک اللہ تعالیٰ کے اوصاف
بیان کئے گئے ہیں اور یہ اوصاف اس کے منعم ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور منعم کے اوصاف کا علی ہسبل التعلیم ذکر کیا یہ شکر
قولی ہے اور مصنف کی عبارت میں شکر سے مراد شکر قولی ہے اور دعاء پر سورۃ فاتحہ اس طریق سے مشتمل ہے کہ اس میں اہدیا
الصراط المستقیم کا تذکرہ ہے جو دعاء ہے اور تعلیم مسئلہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس سورۃ میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو مانگنے کا
طریقہ سکھایا ہے ایں طور کہ دعاء سے پہلے اپنے اوصاف کا تذکرہ کیا جس سے یہ سکھایا کہ مانگنے سے پہلے اپنے مسئلہ عنہ کی
تقریف کر دیا کرو اور پھر اس کے بعد یا اک نعید کو ذکر کر کے بتلادیا کہ پہلے وسیلہ بھیج دینا یہ دعا کی قبولیت کا سبب بڑا سبب
بنتا ہے پھر اہدنا جمع کے ساتھ ذکر کیا جس سے یہ تعلیم دی کہ محض اپنے ہی نفع کے لئے دعا نہ مانگنا چاہیے بلکہ دوسروں کو شریک
کر لینا چاہیے۔

والصلوة الخ اور سورۃ فاتحہ کا نام سورۃ صلوة بھی ہے کیونکہ سورۃ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے جیسا کہ امام شافعیؒ

من عکس وتثنی فی الصلوۃ اوالانزال ان صح انها نزلت بمکة حین فرضت الصلوۃ
وبالمدينة لما حلت القبلة وقد صح انها مکية تلقوله تعالى وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا
مِّنَ الثَّغَانِ وَهُوَ مَكِيٌّ۔

ترجمہ :- بعضوں نے اس کا الٹا کہا اور نماز میں اس کو دوبارہ پڑھا جاتا ہے یا یہ کہ نازل کرنے میں دو دفعہ ہوا اگر یہ
صحیح ہو کہ پہلی دفعہ نازل ہوئی مکہ میں نماز فرض ہوتے وقت۔ دوسری دفعہ مدینہ میں جبکہ قبلہ بدلی گئی اور یہ صحیح ہے۔
کہ یہ سورہ مکی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الثَّغَانِ (جو اس سورہ ہی کے بارے میں ہے وہ آیت)
مکی ہے۔

دبسلہ گذشتہ کے نزدیک ہے یا مستحب یعنی غیر فرض ہے جیسا کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ہے یہ سورہ فاتحہ کا گیارہواں
نام ہے اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کا نماز میں پڑھنا فرض ہے یا واجب ہے بہر کیف جیسا بھی نماز کے ساتھ اس کا ایک
تعلق اور اختصاص ہے اس بنا پر اس کو سورہ صلوۃ کہتے ہیں یہاں پر وجوب سے امام شافعیؒ کے مسلک کو بیان
کیا ہے کیونکہ واجب اور فرض ان کے نزدیک ایک ہی معنی میں ہے اور استحباب سے امام صاحبؒ کے مسلک کو بیان کیا
کیونکہ استحباب مراد یہاں پر غیر فرض ہے لہذا اس معنی کو بھی شامل ہو جائے گا جو احناف کے نزدیک واجب ہے۔
(۱۷) والثانیۃ والشفاء لقوله علیہ السلام :- اور سورہ فاتحہ کا نام سورہ ثانیۃ اور سورہ شفاء بھی ہے کیونکہ حضورؐ
کا ارشاد ہے کہ سورہ فاتحہ ہر قسم کی بیماری کے لئے شفاء ہے اس کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔

تفسیر :- یہاں سے سورہ فاتحہ کا چودہواں نام یعنی سبع ثانی ذکر کر رہے ہیں اور اس کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں جس کا
حاصل یہ ہے کہ سبع ثانی مرکب ہے دو لفظوں سے لفظ سبع اور لفظ ثانی سے سبع کے معنی سات کے ہیں اور سبع کی وجہ
یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کے اندر بالاتفاق سات آیتیں ہیں اب وہ سات آیتیں شمار کرانے میں اس طور پر چل گئی کہ جو لوگ
بسم اللہ کی ہریت کے قائل ہیں تو وہ بسم اللہ کو پہلی آیت مانتے ہیں اور الحمد للہ رب العالمین کو دوسری الرحمن الرحیم کو تیسری
اور اہلک یوم الدین کو چوتھی اور ایاک نعبد و ایاک نستعین کو پانچویں اور اہدنا الصراط المستقیم کو چھٹی اور صراط الذین انعم
تک ساتویں اور جو لوگ بسم اللہ کو سورہ فاتحہ کا جز نہیں مانتے تو وہ الحمد للہ رب العالمین کو پہلی آیت مانتے ہیں اور
صراط الذین انعمت علیہم کو چھٹی اور غیر المعصوب علیہم ولا الضالین کو ساتویں بہر کیف ہر صورت میں سات آیتیں نکلتی
ہیں لہذا سبع کہنا صحیح ہو گا لیکن یہ بات یاد رہے کہ بعض لوگ صرف اس بات کے قائل ہیں کہ سورہ فاتحہ میں چھ آیتیں
ہیں اور صورت اس کی یہ ہے کہ بسم اللہ کو آیت نہ مانا جائے اور صراط الذین انعمت علیہم کو ایک آیت شمار کی جائے پس اس

بقیہ مگذشتہ طور پر چھ آیتیں رہ جائیں گی اور بعض لوگ آٹھ آیتوں کے قائل ہیں اور اس کی صورت یہ ہے کہ بسم اللہ کو بھی آیت مانا جائے اور صراط الذین سے علیہم تک ساتوں اور اس کے بعد اخیر تک آٹھوں، چھ کا قول امام حسن بصری کا ہے اور آٹھ کا قول امام حسین جعفی کا ہے پس ان دو مسئلوں پر نظر رکھتے ہوئے قاضی کا لفظ بالاتفاق کہنا کیسے صحیح ہوگا؟ جواب اس کا یہ ہے کہ اتفاق سے مراد جمہور علماء کا اتفاق ہے اور ایک در کا اس سے باہر موزایہ اختلاف نہیں کہلاتا بلکہ اس کو خلاف کہتے ہیں لہذا اتفاق کا لفظ استعمال کرنا صحیح ہے،

تفسیر۔ دثنیٰ الیٰ اب یہاں سورۃ فاتحہ کے دوسرے جز یعنی ثانی کہنے کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں تو اس کا حاصل یہ ہے کہ ثانی جمع ہے مثنیٰ کی جو اسم مفعول کا صیغہ ہے جیسا کہ منہا ہی جمع ہے مثنیٰ کی اور مثنیٰ کے معنی ہیں بار بار کی ہوئی چیز تو اب سورۃ فاتحہ کو ثانی کے نام کے ساتھ اس لئے موسوم کیا کہ یہ تہ تہ میں بار بار پڑھی جاتی ہے یا اس لئے کہ اس کو در مرتبہ نازل کیا گیا ہے ایک مرتبہ مکہ میں فرضیت صلوٰۃ کے وقت اور دوبارہ مدینہ میں تحویل قبلہ کے وقت، قاضی صاحب کے الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ کے اندر اس کا دوبارہ نزول ضعیف ہے کیونکہ انہوں نے ان صحیح کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی صحیح کے اوپر لفظ ان استعمال کیا ہے جو تردد کے واسطے آتا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ مکہ اور مدینہ دونوں کے اندر اس کے نزول کی صحیح متردد ہے اور پھر آگے فرمایا وقد صحح انہا مکۃ تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ مدنی ہونا ضعیف ہے اور اس کے ضعف پر دلیل یہ دیتے ہیں کہ جو چیزیں قرآن پاک ہونے کی حیثیت سے حضور ﷺ نازل ہوئیں وہ مستقل سورت ہونے کی حیثیت رکھتی ہیں اب اگر سورۃ فاتحہ کا نزول دو مرتبہ ہوتا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ سورۃ فاتحہ مستقل دو سورتیں ہیں ایک مکہ والی دوسری مدینہ والی، حالانکہ سورۃ ایک ہی ہے لیکن اس کا جواب دیا جاتا ہے جواب یہ ہے کہ دو سورتیں مستقل ہونا اس وقت لازم آتا جبکہ دوبارہ مستقل سورۃ ہونے کی حیثیت سے نازل ہوتی اور ایسا ہوا نہیں بلکہ محض اہمیت کو ظاہر کرنے کے واسطے دوبارہ مدینہ میں نازل کی گئی لہذا سورۃ فاتحہ کا نزول مکرر ہے یہ تو نزول فی المدینہ کے بارے میں کلام تھا لیکن مکہ کے اندر نزول یقینی ہے اور قاضی صاحب نے اس کی کمی ہونے کی دلیل یہ دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سُبْحَانَ الْمَثَانِ یہ سورۃ فاتحہ کے بارے میں نازل ہوا کیونکہ اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے حضور پر احسان بتایا ہے اور یہ آیت خود مکی ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ اللہ تعالیٰ نے سورۃ فاتحہ عطا کرنے کا احسان مکہ میں بتایا ہے اور جب احسان مکہ میں بتایا ہے تو ضروری ہے کہ سورۃ فاتحہ کا نزول مکہ میں ہو چکا ہو ورنہ تو لازم آئے گا اس چیز کا احسان جتنا جو ابھی تک نہیں دی گئی ہے اور یہ بات ذات باری سے مستبعد ہے نیز اس آیت کا سیاق و سباق اہل مکہ کے بارے میں نازل ہوا جو قرینہ ہے اس بات پر کہ وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سُبْحَانَ الْمَثَانِ مکی ہے اور جب یہ آیت مکی ہے تو سورۃ فاتحہ کا مکی ہونا یقینی ہے وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سُبْحَانَ الْمَثَانِ کے شان نزول کے بارے میں مفسرین یہ لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ ابو جہل شام سے تجارتی سات قافلے لے کر مکہ میں آیا چونکہ حضور ﷺ اور آپ کے اصحاب سخت فحط سالی اور مہوک کی شدت میں مبتلا تھے اس لئے آپ کی اور آپ کے اصحاب کی نظرس اس کی طرف ایسے اٹھ گئیں جیسے کہ کوئی متمنی شخص دیکھا کرتا ہے تب اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ اے رسول! ہم نے آپ کو سورۃ فاتحہ عطا کی جس کے اندر سات آیتیں ہیں اور بڑے درجہ کا قرآن عظیم ہے اور یہ دنیا و آخرت دونوں کے اندر کار آمد ہیں جب یہ دونوں جگہ پر کار آمد ہیں اور اس کے ساتھ قافلے صرف

دنیا میں کارآمد ہیں تو گویا آپ کے پاس اعلیٰ موجود ہے اور اس کے پاس ادنیٰ پس جب وہ ادنیٰ رکھتے ہوئے آپ کی طرف متوجہ نہیں ہوتا تو آپ اعلیٰ رکھتے ہوئے اس کی طرف کیوں توجہ فرماتے ہیں لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم تھا کہ حضور کا ان قافلوں کی طرف دیکھنا کسی اپنی ذاتی غرض کی بنیاد پر نہیں تھا بلکہ اپنے اصحاب کی خاطر تھا اس لئے اللہ تعالیٰ نے حضور کو ایسی چیز کی تعلیم فرمائی جو اصحاب کے لئے کارآمد اور تسلی بخش ہو چنانچہ فرمایا: "وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ" الخ یعنی آپ ان کے بارے میں غم نہ کھائیے اور مومنین کے واسطے متواضع ہو کر رہتے رہیں ال کے واسطے تسلی بخش چیز ہوگی کسی نے خوب کہا ہے کہ یک دم با خدا بولنا بہ از ملک سلیمانی۔ اس شان نزول سے بھی آیت کے کئی ہونے کی تائید ہوتی ہے بعض لوگوں نے سورۃ فاتحہ کے کئی ہونے پر یہ بھی دلیل قائم کی ہے کہ انارک کے اندر حضور پر فرض رہی اور آپ نے تقریباً ڈیڑھ سال تک مکہ کے اندر نماز مفروضہ ادا کی پس اگر اگر آپ سورۃ فاتحہ کو مدنی مانتے ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر ڈیڑھ سال تک نماز ہوئی حالانکہ یہ بات قرین قیاس نہیں کیونکہ سورۃ فاتحہ کو جو اختصاص نماز کے ساتھ حاصل ہے وہ کسی کی آنکھوں سے اوچل نہیں پس سورۃ فاتحہ مکی ہے۔ مصنف کی عبارت "وَقَدْ نَزَّلَ فِي الْأَنْزَالِ" میں ایک اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ قاضی صاحب نے "وَقَدْ نَزَّلَ فِي الْأَنْزَالِ" استعمال کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ سورۃ فاتحہ کو بار بار نازل کیا جاتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ حضور کے بعد سلسلہ نزول ختم ہو چکا ہے اس کے دو جواب ہیں ایک تو یہ کہ یہاں ثنی معنی میں ثنیت کے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ عہد رسالت میں دو مرتبہ نازل کی گئی لیکن حکایت حال ماضیہ کے لئے بعینہ حال ذکر کر دیا، دوسرا جواب یہ ہے کہ ثنی تو عامل ہے صرف فی الصلوٰۃ میں اور فی الانزال کا متعلق ثنیت مذبذوب ہے اور ثنیت معطوف ہے ثنی پر لیکن معطوف کو حذف کر کے معطوف علیہ کو اس کی جگہ پر قائم کر دیا جیسے علفۃ بنا واء بارڈا جس کے معنی یہ ہیں کہ میں نے جانور کو بخش کھلایا اور ٹھنڈا پانی پلایا تو دیکھو یہاں پر سقیت کا لفظ ماء بارڈا سے پہلے مذبذوب ہے ایک اعتراض اور بھی ہے کہ سورۃ فاتحہ کو مثالی بعینہ معنی نہ کہنا چاہیے بلکہ ثناء بعینہ مفرد کہنا چاہیے کیونکہ سورۃ فاتحہ ایک ہی تو سورۃ ہے جس کو کئی مرتبہ نازل کیا گیا جواب یہ ہے کہ تعدد آیات کی وجہ سے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا کیونکہ سورۃ کا تکرار مستلزم ہے آیات کے تکرار کو، چونکہ قاضی صاحب نے مکی اور مدنی کا ذکر چھڑ دیا ہے اس لئے مکی اور مدنی کی حقیقت کا واضح ہو جانا بھی ضروری ہے مکی اور مدنی کے بارے میں مفسرین کے تین قول ہیں اول یہ کہ سورۃ قبل الهجرة نازل ہوئی وہ مکی ہے جہاں بھی چاہے نازل ہو اور بعد الهجرة نازل ہوئی وہ مدنی ہے چاہے جہاں نازل ہو، دوم یہ کہ جس آیت میں خطاب اہل مکہ سے ہو وہ مکی ہے خواہ کہیں نازل ہو اور جس میں اہل مدینہ کو خطاب ہو وہ مدنی ہے خواہ کہیں نازل ہو سونم یہ کہ جو کہیں نازل ہوئی وہ مکی اور مدینہ میں نازل ہوئی وہ مدنی اس قول کی بنیاد پر ایک واسطہ امتنا پڑے گا لا مکی اور لا مدنی کا جیسے کہ وہ آیات جو سفر میں نازل ہوئی ہیں تو وہ آیات نہ مکی ہیں اور نہ مدنی ہیں ان میں تیسرا قول مشہور ہے اور مصنف کے نزدیک مکی اور مدنی سے مراد یہی ہے۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

من الفاتحة وعليه قراءمكة والكوفة وفقهاءها وابن المبارك والشافعي وخالفهم
قراء المدينة والبصرة والشافعي وفقهاءها ومالك والاوزاعي ولم ينص أبو حنيفة
فيه بشئ فظن أنها ليست من السورة عندنا وسئل محمد بن الحسن الشيباني عنها

ترجمہ: بسم اللہ الرحمن الرحیم بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز ہے اور اسی پر قراءت کوفہ اور لان کے فقہاء اور ابن مبارک اور
اور امام شافعی ہیں اور قراءت مدینہ اور بصرو و شام اور لان کے فقہاء اور مالک اور امام اوزاعی نے مخالفت کی کہ بسم اللہ سورۃ
فاتحہ کا جز نہیں اور امام ابو حنیفہ نے کسی چیز کی تصریح نہیں کی چنانچہ گمان ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک سورۃ فاتحہ کا
جز نہیں ہے اور امام محمد بن الحسن سے جزیت فاتحہ کے متعلق سوال کیا گیا۔

تفسیر :- علامہ تفتازانی نے بیان کیا ہے کہ بسم اللہ کے قرآن میں ہونے کی وجہ سے یہ ایک سورۃ نمل میں ہونے کی اور
ایک سورۃ کے شروع میں ہونے کی، اس بات میں تو سب کا اتفاق ہے کہ سورۃ نمل والی بسم اللہ قرآن پاک کا جز ہے اور خود سورۃ
نمل کا بھی جز ہے اور جو بسم اللہ سورۃ کے شروع میں ہے اس کے بارے میں اولاً ایک اختلاف ہے کہ امام مالک اور تقدیرین باخلاف کہتے
ہیں کہ بسم اللہ قرآن ہی کا جز نہیں ہے چہ جائیکہ سورۃ فاتحہ کا جز ہو اور اسی وجہ سے امام مالک "بسم اللہ کو نازل میں نہ جبراً پڑھنے کی اجازت
دیتے ہیں اور نہ سراوا خلاف تقدیرین نے قرآن کی تعریف کی ہے جو تو اثر حضور سے منقول ہو بلاشبہ یہ بلاشبہ کی قید بسم اللہ کو قرآن
سے خارج کر دیتی ہے اور خلاف تقدیرین اور شوافع کہتے ہیں کہ بسم اللہ قرآن کا جز ہے اس کے بعد خلاف تقدیرین اور شوافع
کا اختلاف ہے، اختلاف اس بارے میں ہے کہ آیا بسم اللہ سورۃ کا بھی جز ہے یا نہیں تو خلاف تقدیرین اس بات کے قائل ہیں
کہ بسم اللہ کسی سورۃ کا جز نہیں ہے حتیٰ کہ سورۃ فاتحہ کا بھی جز نہیں اور شوافع اس بات میں تو سب متفق ہیں کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز ہے
اور دیگر شوافع بھی اس بات میں مختلف ہیں کہ بسم اللہ دوسری سورۃ کا بھی جز ہے یا نہیں تو بعض شوافع کہتے ہیں کہ تبسوط سورۃ فاتحہ کا جز ہے سبطاً
بقیہ سورۃ کا بھی جز ہے اور بعض کہتے ہیں کہ بقیہ سورۃ کا جز نہیں۔ اب آپ قاضی صاحب کی عبارت کو حل کر لیجئے۔ عبارت مذکورہ سے قاضی
صاحب نے اپنے مذہب کو بیان کیا اور کہا کہ بسم اللہ قرآن کا بھی جز ہے اور سورۃ فاتحہ کا بھی یہ دودعوے ہیں ایک
جزیت قرآن کا دوم جزیت فاتحہ کا پہلے دعویٰ میں قرار مدینہ اور بصروہ اور شام اور امام اوزاعی اور امام مالک مخالف ہیں۔
اور دوسرے دعویٰ میں امام ابو حنیفہ مخالف ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ امام صاحب جزیت فاتحہ کے تو منکر ہیں لیکن جزیت
قرآن کے منکر نہیں تو گویا قاضی صاحب علامہ تفتازانی کے بیان کے معکر ہیں کیونکہ علامہ تفتازانی نے تو بیان

کیا اختلاف متقدمین جزیئیت قرآن ہی کے قائل نہیں ہیں حاصل یہ کہ امام صاحب جزیئیت قرآن کے قائل ہیں لیکن جزیئیت فاتحہ کے قائل نہیں ہیں جزیئیت فاتحہ کا الٹا تو اس طریقہ پر ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کوفہ کے رہنے والے تھے اور کوفہ میں یہ بات بہت زور و شور سے پھیلی ہوئی تھی کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جزء ہے اور امام صاحب نے اس موقع پر سکوت اختیار کیا اور جزیئیت کی رائے دی کے موقع پر سکوت اختیار کرنا یہ دلیل ہے اس بات کی کہ آپ جزیئیت فاتحہ کے قائل نہیں ہیں اور اسی وجہ سے امام صاحب بسم اللہ کو سورۃ فاتحہ کے ساتھ ماننے کے بھی قائل نہیں نہ جبراً نہ مثلاً۔ اور جزیئیت قرآن ہونا اس طور سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ امام محمد سے سوال کیا گیا کہ بسم اللہ کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا ما بین اللہ فتن کلام اللہ اور ظاہر ہے کہ ما بین اللہ فتن بسم اللہ بھی ہے لہذا بسم اللہ بھی کلام پاک کا جزء ہے اگر آپ یہ اعتراف کریں کہ امام محمد کا قول امام صاحب کی بات کا مستدل کیسے بن جائے گا تو میں جواب دوں گا کہ امام ابو یوسف اور امام محمد اگر کسی قول کو اپنی طرف منسوب نہ کریں تو وہ قول امام صاحب کا ہو گا اور امام محمد نے اس قول کو بھی اپنی طرف منسوب نہیں کیا لہذا یہ قول بھی امام صاحب کا ہو گا اب یہ بات ثابت ہو گئی کہ امام صاحب بسم اللہ کی جزیئیت قرآن کے قائل ہیں۔ اب لسنہ احادیث کثیرہ سے بسم اللہ کے جز فاتحہ ہونے پر دو حدیثیں بطور دلیل بیان کی ہیں۔ ایک حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ یہ کہ حضورؐ نے فرمایا کہ سورۃ فاتحہ کی سات آیات ہیں اول بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے اور دوسری روایت حضرت ام سلمہؓ کی وہ یہ کہ حضورؐ نے سورۃ فاتحہ کی تلاوت کی اور بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین کو ایک آیت شمار کیا۔ ابو ہریرہؓ کی روایت سے بسم اللہ کا مستقل آیت ہونا ثابت ہوتا ہے اور ام سلمہؓ کی روایت سے بسم اللہ کا ناقص آیت ہونا ثابت ہوتا ہے انہی مختلف روایت کی وجہ سے اختلاف ہوا کہ بسم اللہ آیت تامہ ہے یا غیر تامہ اور تیسری دلیل جماع ہے اس بات پر کہ ما بین اللہ فتن کلام اللہ ہے اور چوتھی دلیل تمام امت کا اتفاق ہے کیونکہ پوری خدمت کے ساتھ اس بات کی تاکید کی گئی ہے کہ کلام اللہ کو غیر قرآن سے خالی کر دیا جائے لیکن بسم اللہ سے خالی نہیں کیا گیا اور اس کے موجود رکھنے پر سب لوگوں کا اتفاق ہے لہذا معلوم ہوا کہ بسم اللہ جز فاتحہ ہے قاضی کی ظاہری عبارت پر اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کی دلیل تعین اجماع سے بسم اللہ کا جز قرآن ہونا ثابت ہو جاتا ہے لیکن جز فاتحہ ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے حالانکہ دلیل دینا مقصود ہے جزیئیت فاتحہ پر اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ قاضی کے پیش نظر دو باتیں ہیں اول اثبات مدعی دوم تردید مخالفین تو دو حدیثیں اثبات مدعی پر دلیل ہیں یعنی جزیئیت فاتحہ پر اول جماع تردید مخالفین پر دلیل ہے یعنی جزیئیت قرآن کا انکار کیسے کہ قرار مدینہ وغیرہ منکر ہیں دو سوا جواب یہ ہے کہ چاروں دلیلیں جزیئیت قرآن پر دی ہیں مگر پہلی دو روایتوں سے جزیئیت قرآن فقہائے ثابت ہوتا ہے اور بعد کی دو دلیلوں سے جزیئیت قرآن صراحۃً ثابت ہوتا ہے اب کوئی اعتراض نہیں پڑے گا۔

ایک اشکال ما بین اللہ فتن پر یہ ہوتا ہے کہ ما بین اللہ فتن تو سورتوں کے نام و آیات کی تعداد اور حروف کی تعداد و کلمات کی تعداد اور کلمات کی تعداد ہونا سب چیزیں ما بین اللہ فتن ہونا چاہیے حالانکہ یہ چیز قرآن نہیں ہیں بلکہ بھی دو جواب ہیں اول یہ کہ ما بین اللہ فتن سے مراد صحابہ و تابعین کے مصاحف ہیں اور صحابہ و تابعین کے مصاحف ان تمام چیزوں سے خالی تھے اور بسم اللہ موجود تھی لہذا ان چیزوں کو لے کر اعتراض کرنا درست نہیں ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ ما بین اللہ فتن میں جو آپ اس سے مراد ہے ماحتمل فیہ انہما من القرآن اور جس کے بارے میں قرآن کا نہ ہونا

نقال مابین الدفتین کلام اللہ۔ لہذا احادیث کثیرہ منہا ماروی ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ
انہ علیہ الصلوٰۃ والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آیات اولهن بسم الله الرحمن الرحيم
وقول ام سلمة قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعدَّ بسم الله الرحمن الرحيم
آية ومن اجلها اختلف في انہا آية برأسها او بما بعد ها والاجماع علی ان مابین الدفتین
کلام اللہ والوفاق علی اثباتها فی المصاحف مع اللبا لگتہ فی تجرید القرآن حتی لم یکتب مابین

ترجمہ: جواب میں فرمایا "مابین الدفتین کلام اللہ" امام شافعیؒ کے دلائل مختلف احادیث ہیں ایک ابو ہریرہؓ نے
روایت کیا کہ حضورؐ نے فرمایا "کہ فاتحۃ الكتاب کی سات آیتیں ہیں انہیں پہلی آیت بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے" اور ام سلمہؓ کا
قول کہ حضورؐ نے سورۃ فاتحہ کو پڑھا اور بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین کو ایک آیت شمار کیا اور انہی روایتوں کی وجہ
سے اختلاف کیا اس بات میں کہ بسم اللہ آیت تامہ ہے یا غیر تامہ ہے اور اجماع ہے اسی بات پر کہ مابین الدفتین کلام اللہ ہے اور اتفاق
ہے بسم اللہ کے ثابت کرنے پر مصاحف میں باوجود تجرید قرآن میں بالف کے حتیٰ کہ آمین بھی نہیں لکھا جاتا ہے!

تطبیق ہے وہ اس سے خارج ہے لہذا ان چیزوں کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں کیونکہ ان کا قرآن نہ ہونا قطعی ہے اب تک تو
آپ نے شوافع کے دلائل سے اب احناف کے دلائل بسم اللہ کے جز فاتحہ نہ ہونے کے بارے میں سنے اول دلیل یہ ہے کہ (تخمین) امام
بخاری و امام مسلم نے روایت کیا حضرت انسؓ سے حضرت انسؓ نے فرمایا کہ میں نے حضورؐ کے پیچھے پڑھی اور حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ
کے پیچھے پڑھی پس ان میں سے کسی نے بھی جہیز نہیں کیا بسم اللہ الرحمن الرحیم کا اس سے ثابت ہوا کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز نہیں ہے
کیونکہ اگر جز ہوتا تو جس طرح سورۃ فاتحہ کو بالجہ پڑھتا تھا اسی طرح بسم اللہ کو بھی بالجہ پڑھتے حالانکہ ایسا نہیں کیا دوسری دلیل حدیث
قدسی ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے حضورؐ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میں نے فاتحہ کو اپنے بندہ کے درمیان منقسم
کر دیا آدمی آدمی نصف فاتحہ میرے لئے ہے اور نصف میرے بندہ کے لئے اور میرا بندہ جو انکے کتابے وہ اس کو وید یا جاتا ہے حضورؐ
نے فرمایا کہ بندہ جب کہتا ہے الحمد للہ رب العالمین تو اللہ کتابے حمدنی عبدی بندہ کہتا ہے الرحمن الرحیم اللہ کتابے اتنی علی عبدی اس حدیث
سے معلوم ہوتا ہے کہ سورۃ فاتحہ کا آغاز الحمد للہ سے ہے اگر بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جز ہوتی تو ابتداء بسم اللہ سے ہونی چاہیے تھی حالانکہ
ایسا نہیں کیا گیا تیسری حدیث جسکو امام احمد نے روایت کیا ہے وہ یہ کہ عبد اللہ بن مسفلؓ نے فرمایا کہ مجھ کو میرے باپ نے نماز میں سنا تھا
یہ کہ میں پڑھتا تھا بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین پس جب نماز سے فارغ ہو گئے تو میرے والد نے کہا اے بچے تم بچہ حال یہ

والباء متعلقة بمحذوف تقديره بسم الله اقرالان الذي يتلوه مقرر وكذلك يضم
كل فاعل ما يجعل التسمية مبداء ذلك اولى من ان يضم ابداء لعدم ما يطابق وما
يدل عليه او ابتدائي لزيادة اضمار فيه.

ترجمہ :- اور باء متعلق ہے فعل محذوف کے اس کی تقدیری عبارت ہوگی بسم اللہ اقرالان لئے کہ جو چیز بعد میں
آ رہی ہے وہ از قبیلہ مقرر ہے اور ایسے ہی مقدر مانے ہر تسمیہ کرنا والا ایسے لفظ کو کہ جس کے لئے تسمیہ کو مبداء بنایا جاتے اور یہ
لفظ اقرال کو مقدر ماننا اولیٰ ہے بمقابلہ لفظ ابداء کو مقدر ماننے کے بوجہ نہ ہونے اس فعل کے جو لفظ ابداء کے مطابق ہو
یعنی ایسا فعل نہیں پایا جاتا جو اس پر صادق آئے اور نہ کوئی ایسا لفظ پایا جاتا جو اس ابداء پر دال ہو اور اولیٰ ہے اقرال
کو مقدر ماننا بمقابلہ ابتدائی کے کیونکہ ابتدائی مقدر ماننے میں زیادہ اضمار ہے،

کلام میں جہدت ہو یعنی اسلام میں جہدت پیدا کرنے سے جو حضرت مغفل فرماتے ہیں کہ میں نے تو رسول اللہ اور حضرت ابو بکر
اور حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھی چنانچہ یہ حضرات قرآن کو بسم اللہ سے شروع نہیں کرتے تھے اس حدیث سے بھی
معلوم ہوا کہ بسم اللہ فاتحہ کا جز نہیں ہے کیونکہ اگر جز ہوتا تو خلفائے ثلاثہ اور خود حضور بسم اللہ کو سورۃ فاتحہ کے ساتھ ضرور ملاتے اور
خود حضرت مغفل کا بھی یہی عقیدہ تھا کہ بسم اللہ فاتحہ کا جز نہیں کیونکہ اگر جز ہوتا تو پھر جہدت کے ساتھ کیوں تعبیر فرماتے اور امام
شافعیؒ نے جو دو حدیثیں پیش کی تھیں ان کا جواب یہ ہے کہ امام سلمہ سے جو روایت ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حضور نے بسم اللہ کو
بقصد تبرک پڑھا تھا نہ کہ بقصد تلاوت اور ابو ہریرہ کی روایت میں تو خود تعارض ہے لہذا متعارض روایت سے استدلال کرنا
کیسے درست ہوگا؟

تفسیر :- اب قافی صاحب لفظ بسم کے بارے میں پانچ بحثیں کریں گے (۱) نحوی (۲) معانی (۳) علم کلام (۴) لغت (۵)
رسم الخط پہلی بحث نحوی ہے نحوی بحث کا مطلب تو یہ ہے کہ بسم میں باء حرف جار ہے اور حروف جارہ ان حروف کو کہتے ہیں۔
جو فعل یا شبہ فعل کے معنی کو کہیں یا اسم تک پہنچا دیں لہذا اس کے لئے فعل چاہئے جس کو پہنچایا جائے اور فعل کبھی مذکور
ہوتا ہے اور کبھی محذوف اگر مذکور ہے تب تو اس کے متعلق ہو جائیگا اور اگر محذوف ہے تو پھر دو صورتیں ہیں یا تو اس محذوف
پر حرف جر کے علاوہ کوئی قرینہ خصوصی قائم ہو گیا نہیں اگر قرینہ خصوصی قائم ہے تو اس قرینہ کی مدد سے اس فعل متعین کو حرف
جر کا متعلق مان لیا جائے گا اور اگر قرینہ خصوصی قائم نہ ہو تو انعام عامہ میں سے کوئی فعل مقدر مان لیا جائے گا یہ سمجھنے کے
بعد سمجھئے کہ بسم اللہ میں باء حرف جار ہے اور اس کا متعلق محذوف ہے اب اس کے متعلق کے بارے میں دو صورتیں ہیں یا فعل مقدّر
ہو گیا اسم مقدر ہو گا پھر فعل کی دو قسمیں ہیں ایک فعل عام دوم فعل خاص بعض لوگوں نے فعل عام کو مقدر مانا ہے

یعنی ابدار کو اور دلیل یہ ہے کہ فعل ابداء افعال عامہ میں سے ہے اور اکثر ظرف مستقر کا متعلق افعال میں سے مانا جاتا ہے
ابتداء اس موقع پر بھی ابداء جو فعل عام ہے مقدر مانا جائے گا دوسری دلیل یہ ہے کہ ابداء کو مقدر ماننے کی وجہ سے حضور
کے فرمان میں مطابقت ہو جائے گی اس لئے کہ حضور کے فرمان میں بھی مبدأ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے حدیث کل امر
ذی بال لم یبدأ میں اور بعض لوگوں نے لفظ ابتدائی مقدر مانا ہے اور انہوں نے اس کو حلالہ سمیہ بنایا ہے اور یہ حضرات
اس کو اختیار کرنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں دوام کے معنی پائے جاتے ہیں کہا جاتا ہے کہ یہ نجات کو ذہ
کا مسلک ہے لیکن قاضی بیضاوی فعل خاص یعنی فعل اقرار کو مقدر مانتے ہیں اور قرینہ یہ بیان کرتے ہیں کہ تسمیہ
کے بعد جو نظم آرہی ہے وہ از قبیلہ متلو اور از قبیلہ مقرر ہے بلکہ قاضی صاحب نے ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا کہ ہر کام کرنے
والے شخص کو یہ چاہیے کہ جس کام کو تسمیہ سے شروع کرے اسی کام پر دلالت کرنے والے لفظ سے ایک فعل مشتق مان
کر بسم اللہ کو اس کے متعلق کر دے قاضی صاحب اپنے مسلک کو بیان کرنے کے بعد ان لوگوں کی تردید کر رہے ہیں جن لوگوں نے
ابداء کو مقدر مانا ہے اور تردید کی وجہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ کوئی فعل حقیقی نہیں پایا جا رہا ہے جو دلالت کرے فعل ابداء پر ایسے ہی
ان لوگوں کی بھی تردید کر رہے ہیں جو ابتدائی کو مقدر مانتے ہیں وجہ تردید ایک تو وہی ہے جو ابداء کے تحت گذر چکی دوسری یہ ہے
کہ ابتدائی مقدر ماننے کی صورت میں حذف زیادہ مانتا پڑتا ہے یا اس طور کہ ابتدائی کو آپ بتداؤ ختمائیں گے اور بسم
اللہ کو حاصل یا کائن یا ثابت کے متعلق ان کو پھر خبر بنائیں گے ایک تو لفظ ابتدائی مقدر ماننا پڑا دوسرے کائن یا
ثابت بخلاف اقراء کے کہ اس کے اندر زیادتی افراط نہیں ہے اور قلت حذف اولیٰ ہے بمقابلہ کثرت حذف کے لہذا
اقراء کی صورت جس میں قلت حذف ہے وہ اولیٰ ہوگی بمقابلہ ابتدائی کے کہ اس میں کثرت حذف ہے اس سے
یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ لفظ اقراء کو مقدر ماننا اولیٰ ہے بمقابلہ قرأتی کے زبانباب من کا جواب جو ابداء کو مقدر مانتے
ہیں تو پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں کہ جہاں بھی ظرف مستقر ہو اس کا متعلق فعل عام ہو گا بلکہ یہ
قاعدہ اس موقع پر ہے جبکہ مخدوف پر کوئی قرینہ خصوصی موجود نہ ہو اور یہاں قرینہ خصوصی موجود ہے لہذا فعل خاص
مقدر ماننا درست ہے اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضور کے فرمان لم یبدأ میں اثبات فی الابداء
مراد ہے تلفظ بلفظ ابداء مراد نہیں ہے لہذا آپ کی دلیل درست نہیں ہے قاضی صاحب کی عبارت پر ایک اعتراض پڑتا ہے
اعتراض یہ کہ آپ نے قاعدہ کلیہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کذلک یفہم کل فاعل ما تجعل التسمیہ مبدأ جس کے معنی یہ ہوتے
ہیں ہر کام کرنے والا اس کام کو مقدر مانے گا جس کے لئے تسمیہ کو مبدأ بنا رہا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس لفظ کو مقدر
مانا جاتا ہے جو اس کام پر دلالت کرے جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں پر عبارت مخدوف ہے اصل عبارت یہ ہے یفہم لفظا
یدل علی ما یجعل التسمیہ مبدأ تو اب ترجمہ یہ ہو گا کہ ایسے لفظ کو مقدر مانا جائے کہ جو اس فعل حقیقی پر دل ہوا ور
دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ آ میں صفت استخدام ہے جب لفظ ما کو صراحتہ ذکر کیا تو اس سے مراد رال ہے اور جب لہ کی ضمیر
کا مرجع بنایا تو مراد اس سے مدلول ہے۔

وتقديم الممول ههنا وقع كافي قولنا تعالى بسم الله محيها وقولنا تعالى اياك نعبد لاننا هم وادل على الاختصاص ادخل في التظيم ووفق للوجود فان اسمه تعالى مقدم على القراءة كيف لا وقد جعل التلها من حيث ان الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعاً ما لم يصدر باسمه تعالى لقوله عليه الصلوة والسلام كل امرئ بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر۔

ترجمہ :- اور موقع تسمیہ میں ممول کو مقدم کرنا زیادہ دقیق ہے جیسا کہ فرمان باری بسم اللہ مجربہا اولایک بعد میں مقدم ہے اس لئے کہ تقدیم اہم ہے اور اختصاص پر زیادہ دلالت کرتی ہے اور تنظیم میں اس کو دخل ہے اور وجود اسم کے موافق ہے۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا نام قرأت پر مقدم ہے اور کیوں نہ ہو جیسا کہ اسم باری کو آدھ قرار دیا گیا ہے قرأت کے لئے اس حیثیت سے کہ فعل اس وقت تک شرعاً مقبر اور تمام ہی نہیں ہونا جب تک کہ اسم باری سے اس کی ابتداء نہ کی جائے اس لئے کہ حضور نے فرمایا ہے کہ ہر وہ بہتم بالشان کام جسکا آغاز باری تعالیٰ کے نام سے نہ کیا جائے وہ ناقص اور بے برکت ہے۔

تفسیر :- یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال مقدر یہ ہے کہ آپ نے بسم اللہ کا متعلق بانا لفظا قرار تو لفظا قرار عامل ہوا اور بسم اللہ ممول ہے اور قاعدہ ہے کہ عامل مقدم ہوتا ہے ممول پر اس لئے کہ ممول باقتضار عامل آتا ہے تو گویا عامل ہوا مقتضی اور ممول ہوا مقتضی اور مقتضی مقدم ہوتا ہے مقتضی پر اور یہاں ممول مقدم ہے عامل پر اس کا جواب قاضی صاحب نے دیا کہ اس جگہ پر ممول کو مقدم کرنا زیادہ دقیق ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول بسم اللہ مجربہا میں اور ایاک بعد میں ممول کو مقدم کیا گیا ہے اب کسی نے اعتراض کیا کہ بسم اللہ مجربہا کو تقدیم ممول کی نظیر بیان کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ مجربہا یا تو اسم ظرف ہو گا یا مصدر رسمی اگر ظرف ہے تو ظرف عامل ہوتا ہی نہیں اور اگر مصدر رسمی ہے تو مصدر عامل تو ہوتا ہے لیکن مقدم میں عمل نہیں کرتا لہذا اس آیت کو تقدیم ممول کی نظیر بیان کرنا درست نہیں جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تقدیم ممول کی نظیر نہیں بلکہ مطلقاً تقدیم کی نظیر ہے اب رہی یہ بات کہ بسم اللہ مجربہا ترکیب میں کیا واقع ہے تو کہتے ہیں کہ ترکیب میں حال ہے اگر کوئی فہمیرے تقدیری عبارت ارکبو احتلبس بسم اللہ وقت جریا نہا۔ دوسری ترکیب یہ ہے کہ بسم اللہ خبر مقدم مجربہا ابتدا مؤخر تقدیری عبارت ہو گی بسم اللہ اجرا نہا۔ قاضی صاحب تقدیم کے واقع ہونے کی چار وجہیں بیان کی ہیں۔ اول یہ کہ اسم باری کی شرافت کی وجہ سے بسم اللہ کو مقدم کرنا زیادہ اہم ہے دوم یہ کہ تقدیم اختصاص پر زیادہ دلالت کرنا والی ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ تقدیم ماحقہ التاخر یفید الاحر والتخصیص سوم یہ کہ بسم اللہ کی تقدیم کو تنظیم میں زیادہ دخل ہے کیونکہ جس کو آپ نے مقدم کیا ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہی آپ کے نزدیک معظم و مکرم ہے، چہارم یہ کہ بسم اللہ کی تقدیم

وقیل الباء للمصاحبتہ والمعنی متبرکاً باسم اللہ اقرأ وهذا او ما بعدہ مقول علی
السنة العباد ليعلموا كيف يتبرک باسمه ويمجد علی نعمه وبسأل من فضله۔

ترجمہ :- اور بعض لوگوں نے کہا کہ بار مصاحبت کے لئے ہے اور معنی اس صورت کے اندر یہ ہوں گے کہ میں پڑھ رہا ہوں
اس حال میں کہ میں متلبس ہوں علی قصد التبرک اللہ کے نام کے ساتھ اور بسم اللہ سے لیکر آخر سورۃ فاتحہ تک بند دل کی زبانی
کہلا دیا گیا ہے تاکہ بندے یہ جان لیں کہ اللہ کے نام کے ساتھ برکت حاصل کی جاتی ہے اور اس کی نعمتوں پر اس کی تعریف کیسے کی جاتی
ہے اور اس کے فضل کا سوال کیونکر کیا جاتے۔

وجود اسم کے زیادہ موافق ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا اسم تمام چیزوں پر مقدم ہے اور اس کے مقدم ہونے کی دو وجہ ہیں ایک وجہ یہ کہ اللہ کی ذات
تمام سمیات پر مقدم ہے لہذا اللہ کا اسم بھی تمام اسماء پر مقدم ہونا چاہئے دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اسم تمام افعال کی واسطے
الہ ہے اور الہ ذاتی الہ پر مقدم ہوتا ہے لہذا اسم باری مقدم ہوگا تمام افعال پر لہذا اس موقع پر بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ یہ تقدیم
اس کے وجود واقعی کے مطابق ہو جائے۔ اب اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ اسم باری کو الہ بنا نا درست نہیں کیونکہ الہ تابع اور
غیر مقصود ہوتا ہے تو گویا آپ نے اسم باری کو الہ بنا کر غیر مقصود بنا دیا اور یہ درست نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الہ اس حیثیت سے
نہیں کہ وہ مقصود بالتابع ہے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ فعل اس کے بغیر شرعاً مکمل اور تام نہیں ہو سکتا جیسا کہ فرمان ہی ہے
کل امری بال لم یبد آفہ باسم اللہ فوا بتر قاضی صاحب کی عبارت پر دو اعتراض ہیں اول یہ کہ اسم اولیٰ واولیٰ ووافق وادخل
چاروں اسم تفصیل ہیں اور اسم تفصیل کا استعمال تین طریقوں میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوتا ہے یا تو من کے ساتھ یا الف
لام کے ساتھ یا اضافت کے ساتھ اور یہاں پر کوئی سا بھی طریقہ نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ مطلق نہیں بلکہ اس
وقت ہے جبکہ اسم تفصیل خبر نہ ہو اور مفضل علیہ معلوم نہ ہو اور جب مفضل علیہ معلوم ہو اور اسم تفصیل خبر ہو تو اس وقت
طرق ثلاثہ میں سے کوئی طریقہ ضروری نہیں اور یہاں یہی بات ہے کیونکہ اسم تفصیل ترکیب میں خبر بھی ہے اور مفضل علیہ بھی معلوم
ہے لہذا کوئی اشکال نہیں دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آپ کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ تقدیم اختصاص پر زیادہ دلالت کرنے والی ہے
اور تقدیم کو تعظیم میں زیادہ دخل ہے تو مطلب یہ ہوا کہ اگر تاخیر ہو تو بھی اختصاص تو ہوگا لیکن زیادہ نہیں بلکہ ہوگا اور اسی طرح
تاخیر کی صورت میں تعظیم تو ہوگی لیکن زیادہ نہیں بلکہ حالانکہ تاخیر کی صورت میں بالکل اختصاص نہیں اور نہ مطلقاً تعظیم
ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام صیغے ہیں تو اسم تفصیل لیکن معنی میں اسم ناعل کے ہیں جیسے ادل معنی میں دال کہ ہے اب
کوئی اعتراض نہیں پڑتا۔

تفسیر :- جو کچھ اقبل میں تقریر ہو چکی یہ اس صورت میں تھی جبکہ بار کو استعانت کے لئے لیا جائے اب بیان کرتے ہیں کہ
بار مصاحبت کے لئے لیا جائے تو اس صورت میں ایک اعتراض پڑے گا اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ بار کو مصاحبت کے لئے
لینا درست نہیں کیونکہ اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ میں قرأت کر رہا ہوں اس حال میں کہ متلبس ہوں اللہ کے نام

وانما کسرت الباء من حق الحرف الفتح ان تفتح لاختصاصها بلزوم الحرفیة والجر
كما کسرت لام الامر لام الاضافة داخلته على المظهر للفصل بينهما وبين لام
الابتداء ولام التاكيد.

ترجمہ: سا اور بار کو کسر دیا گیا حالانکہ حروف مفردہ کا حق یہ تھا کہ ان کو فتح دیا جاتا کسر دینے کی وجہ یہ ہے کہ
بار لزوم حرفیت اور حرف برہوت کی لزومیت کے ساتھ مخصوص ہے جس طرح کہ لام امر کو کسر دیا گیا اور لام اضافة
کو جبکہ وہ مظهر داخل ہو کسر دیا گیا فرق کرنے کے لئے لام امر اور لام ابتداء کے درمیان اور لام اضافة اور لام
تاکید کے درمیان۔

کے ساتھ اور اس ترجمہ میں ایک قسم کی بے ادبی اور بندہ کی دلیری ثابت ہوتی ہے جو کسی طرح باری تعالیٰ کی شان
شان نہیں ہے اس کا قاضی صاحب نے جواب دیا کہ مطلقاً تلبس مراد نہیں بلکہ تلبس علی قصد التبرک مراد ہے ابتدا
اب کوئی اشکال نہیں یہ دو قول تھے بار کے بارے میں اور جیسا کہ آپ مقدمہ میں سمجھ چکے ہیں کہ جس قول کو ثانیاً ذکر
کرتا ہے تو وہ مصنف کے نزدیک ضعیف ہوتا ہے پس ایسے ہی یہاں بھی قول ثانی مصنف کے نزدیک ضعیف ہے وہ ضعیف یہ
کہ بار کو استقانت کے معنی میں لینے کی صورت میں مطلب یہ ہے کہ ہمارا کام ہی نہیں بنتا جب تک کہ شروع میں اللہ کا نام نہ لیں
اور مصاحبت کا تو مطلب یہ ہے کہ محض اللہ کا نام تبرک کے طور پر لے لیا کوئی زیادہ اہمیت نہیں ہے یہ تقریر کرنے کے بعد اب
سمجھئے کہ مصنف ہذا و ما بعدہ سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ بسم اللہ سے لے کر آخر سورہ فاتحہ
تک یہ سب کلام اللہ ہی کا تو ہے اور بار کو آپ استقانت اور مصاحبت کے لئے مانتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ ذات باری خود
اپنے نام سے مدد طلب کرتی ہے اور خود اپنے نام سے برکت حاصل کرتی ہے اور خود اپنی تعریف کرتی اور خود اپنی عبادت کرتی
ہے اور خود اپنی ذات سے اپنے لئے دعا مانگتی ہے اور یہ سب چیزیں اللہ کے حق میں تو کیا بندوں کے حق میں بھی
مستعد ہیں تو اس کا جواب دیا کہ یہ کلام اللہ کا بندوں کی زبانی ہے یعنی یہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی زبانی کہلوانا چاہتے
ہیں تو گویا اللہ تعالیٰ بلسان عبد یہ سب فرما رہے ہیں اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ ایک جاہل پڑھے ہوئے آدمی سے
خط لکھواتے تو دیکھو جاہل بولتا جاتا ہے اور عالم لکھتا ہے میں خیریت سے ہوں اور میری جانب سے تم کو سلام پہنچے
یہ پڑھا عالم بلسان جاہل لکھ رہا ہے اور تمکلم کے صیغے استعمال کر رہا ہے پس ایسے ہی اللہ تعالیٰ بلسان عبد فرما رہے ہیں اب
اس میں حکمت کیا ہے تو حکمت یہ ہے کہ بندے اس بات کو جان لیں کہ کن الفاظ سے اللہ کے نام سے برکت حاصل کی جائیگی
اور کن الفاظ سے اللہ کی نعمتوں پر حمد کی جائے گی اور کس طرح اس کے فعل کا سوال کیا جائے گا اس حکمت کی وجہ سے

اللہ نے اپنا کلام بلسان عبد کہلوایا۔

تفسیر یہاں سے مصنف ایک اعتراض اور جواب کو چھڑ رہے ہیں لیکن اعتراض اور جواب سے پہلے ایک بات تہیلاً سمجھ لیجئے وہ یہ کہ جو حروف مخارج سے نکلے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں حروف بیانی اور حروف معانی۔ حروف بیانی تو ان حروف کو کہتے ہیں کہ جن سے کلمہ مرکب ہوا اور وہ خود کلمہ ہوں جیسا کہ زید کے ز یا، واد حروف معانی وہ ہیں جو کلمہ کی ایک قسم ہیں اور اسم و فعل کے مقابلہ میں آتے ہیں حروف بیانی اعراب و بناء کے ساتھ متصف نہیں ہوتے ہیں کیونکہ اعراب و بناء صفت ہے کلمہ کی اور حروف بیانی کلمہ ہی نہیں ہیں اور دوسری قسم یعنی حروف معانی یہ بناء کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اور جب بناء کے ساتھ متصف ہوتے ہیں تو بناء کی اصل حالت سکون ہے کیونکہ بناء ایک حالت دائمی ہے اور جب حالت دائمی ہے تو اس کے لئے خفیف سی شئی چاہیئے اور سکون خفیف ہے لہذا یہ حالت معنی کے مناسب لیکن جو حروف مفردہ ہیں یعنی جو ایک ہی حرف رکھتے ہیں جیسے کہ لفظ اب اس کو اگر ساکن کر دیا جائے تو احواف کلمہ لازم آئے گا اس وجہ سے اسے حرکت چاہیئے سکون تو دے نہیں سکتے لیکن حرکت بھی ایسی ہو جو سکون کے مناسب ہو خفت میں۔ اور فتح سکون کے مناسب لہذا حروف مفردہ پر فتح آنا چاہیئے اب سمجھئے کہ لیسم اللہ میں ہا حروف مفردہ میں سے ہے لہذا اس کو بقاعدہ سابق مفتوح ہونا چاہیئے حالانکہ لیسم اللہ میں بار مکسور ہے اس کا قافی صاحب نے جواب دیا ہے کہ کسرہ اس لئے دیا گیا ہے کہ ان کو حرفیت یعنی حرف ہونا اور جر یعنی اپنے مابعد کو جر دینا لازم ہے اور حرف اور جر کے مناسب کسرہ ہے حرف کے مناسب تو اس لئے کہ حرف تقاضا کرتا ہے سکون کا اور سکون کہتے ہیں عدم حرکت کو اور کسرہ بھی اپنے قلت وجود کی وجہ بمنزلہ عدم کے ہے قلت وجود اس لئے کہ کسرہ جمیع افعال پر داخل نہیں ہوتا اور جر کے مناسب اس لئے ہے کہ جر اثر ہے حرف بار کا اور اثر اپنے مؤثر سے مناسبت رکھتا ہے اور مؤثر مناسبت رکھتا ہے کسرہ سے لہذا جر بھی مناسبت رکھے گا کسرہ سے ورنہ اثر کا مؤثر سے مخالف ہونا لازم آئے گا بہر کیف حاصل جواب یہ ہے کہ حرفیت اور جر کے ساتھ اختصاص کی وجہ سے بار کو کسرہ دیا گیا جس طرح سے کہ لام امر کو یفعل میں کسرہ دیا گیا ہے تاکہ اس لام ابتداء سے متنازع ہو جائے جو یفعل میں داخل ہے اور ایسے ہی لام اضافت کو کسرہ دیا گیا جو مظهر پر داخل ہوتا کہ لام تائید سے متنازع ہو جائے جیسے لزید میں لام اضافت ہے اور تقائم میں لام تائید کا ہے اب مصنف کی عبارت پر اعتراض یہ ہے کہ آپ نے حروف مفردہ کو کسرہ دینے کی علت لزوم حرفیت اور لزوم جر کو قرار دیا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں بعض الفاظ ایسے ہیں کہ جن کو حرفیت لازم ہے لیکن اس کے باوجود مفتوح ہیں جیسا کہ واو عاطفہ اور فاء عاطفہ کہ باوجود حرف ہونے کے ان پر فتح آ رہا ہے اور جیسے کہ کاف تشبیہ جریت کیلئے لازم ہونے کے باوجود اس پر فتح آ رہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے کسرہ کی علت حرفیت اور جر دونوں کے مجموعہ کو قرار دیا اور واو عاطفہ اور کاف تشبیہ میں دونوں چیزیں علی سبیل الاجتماع نہیں پائی جاتی ہیں واو کے اندر حرفیت موجود ہے مگر لزوم جر نہیں کیونکہ ضروری نہیں کہ واو عاطفہ کا مابعد مجروری ہو بلکہ جوا عراب اس کے ماقبل معطوف علیہ پر ہو گا وہی اعراب واو کے مابعد کو دیا جائے گا اور کاف تشبیہ میں لزوم جر ہے لیکن حرفیت لازم نہیں کیونکہ کبھی وہ مثل کے معنی میں ہوتا ہے جو کہ اسم ہے لیکن پھر بھی اشکال باقی رہا اشکال یہ ہے کہ بعض حروف ایسے ہیں جن کو دونوں چیزیں لازم ہیں لیکن وہ مفتوح ہیں جیسے واو قسم اور تاء قسم کہ ان کو حرفیت بھی لازم ہے اور لزوم جر کے ساتھ بھی مخصوص ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ بقاعدہ سابق انکو مکسور ہونا چاہیئے مگر چونکہ لفظ قسمی بتداہن ہوتا ہے قسم میں اس کی جگہ پر یہ حرف قسم ہوتے ہیں

والاسم عند البصريين من الاسماء التي حذفت اعجازها لكثرة استعمالها
وبُنِيَتْ اوائلها على السكون فادخل عليها مبتدأ بها هنة الوصل لان من دأبهم
ان يبتدوا بالمتحرك ويقفوا على الساكن ويشهد له تصریفه على اسماء واسامي و
سمي وسميت وھجئ سمي كھدی لغتہ فیہ قال: واللہ اسمك سمي مبارك: اترك
به ايتاركا. والقلب بعيد غير مطر واشتقاق من السمولان رفعة للمسمي وشعار له.

ترجمہ :- اور لفظ اسم بصری کے نزدیک ان اسماء میں سے ہے جن کے آخری حرف کو کثرت استعمال کی وجہ سے حذف
کر دیا گیا اور ابتدائی حرف کو ساکن رکھا گیا ہے پھر ابتدا کرنے کی واسطے شروع میں ہنرہ وصل کا اضافہ کیا گیا کیونکہ اہل عرب کا
طریقہ یہ ہے کہ وہ حرف متحرک سے ابتداء کرتے اور حرف ساکن پر ٹھہرتے ہیں اور بصری کے مسلک کے لئے شاہد اسم کی وہ گردان ہے
جو اسماء واسامی وسمی اور سمیت کے وزن پر آتی ہے اور سمي کا جو کہ ہڈی کے وزن پر ہے اسم کے معنی میں اسم کی ایک لغت
بن کر مستقل ہونا بھی مسلک بصری کے شاہد میں سے ہے شاعر کہتا ہے واللہ اسمك سمي مبارك کا بنا ہوا ترجمہ اے خدا
خدا نے تیرا نام منتخب کرنے میں تجھ کو دوسرے لوگوں پر ترجیح دی ہے جس طرح فضیلت بخشے میں تیری ذات کو خدا نے دوسروں کی
ذات پر ترجیح دی ہے مطلب یہ ہے کہ جس طرح تجھ کو خدا نے بافضل بنایا ہے اسی طرح تیرا نام بھی عمدہ منتخب کیا ہے اور اسم
کے سابقہ وزن میں قلب کا واقع ہونا مستبعد بات ہے جو اس قدر عام نہیں اور اسم کا اشتقاق سمي سے اس لئے ہے کہ اسم
سمی کے لئے موجب رفعت اور طرہ امتیاز ہے،

اور قائم مقام ہونے کی وجہ سے اسمیت کی بولان میں آگئی لہذا لزوم حرفیت مفقود ہو گئی پس مفتوح ہوں گے مکسور نہ ہوں گے۔
تفسیر :- اب ابحاث خمسہ میں سے دوسری بحث ذکر کر رہے ہیں لفظ اسم کے بارے میں بصری اور کوفی کا اختلاف ہے کہ یہ
کس سے مشتق ہے بصری کہتے ہیں سمي سے مشتق ہے اور یہ ناقص ہے لیکن بصری میں بھی بعض ناقص وادی اور بعض ناقص
یائی لیتے ہیں وجہ اختلاف یہ ہے کہ اس کا اضی سموت بھی آتا ہے واؤ کے ساتھ اور سمیت بھی آتا ہے یا کے ساتھ جیسے علوت اور
علیت ہے اور تعلیل اسمیں یہ ہوتی کہ سمي کثرت استعمال اور تعاقب حرکات کی وجہ سے خفت کا نقص ہے اور خفت اول
میں اور آخر میں ہوتی ہے لہذا آخر سے نو واؤ کو حذف کر دیا اور اول کو ساکن کر دیا کیونکہ اگر اول کو بھی حذف کر دیا جائے تو ایک
حرف باقی رہ جائے گا اور کلمہ کے لئے کم از کم دو حرف کا ہونا ضروری ہے اس لئے اول کو حذف نہیں کیا بلکہ ساکن کر دیا اور عرب

ومن السمت عند الکوفین واصلہ وسم حذف الواو وعوضت عنها هنة الوصل ليقل
اعلالہ ورد بان الهنة لم تعهد داخلۃ علی ما حذف صدرہ فی کلامہم ومن لغاتہ سم
وسم وقال بسم الذی فی کل سورة سمۃ ۛ

ترجمہ :- اور اسم کوفین کے نزدیک مشتق ہے سم سے اور اس کی اصل وسم ہے واو کو حذف کر کے ہمزہ وصل اس کے عوض
میں لے آئے تاکہ اعلال کم ہو اور ترید باس طور کی گئی کہ یہ بات نہیں سچائی گئی کہ اول سے حذف کر کے ہمزہ کو داخل کیا
جائے ان کے کلام میں اور اسم کی لغات میں سم اور سم بھی ہے جیسا کہ شاعر نے کہا یعنی اس ذات کے نام سے شروع کرتا ہوں جس کا
نام ہر سورت کے شروع میں ہے ۛ

والوں کا طریقہ ہے کہ وہ ابتداء متحرک کے ساتھ کرتے ہیں سکون کے ساتھ نہیں اس وجہ سے اول میں ہمزہ وصل کو زیادہ کر دیا
تو اسم ہو گیا قاضی نے کہا ہے کہ عرب والوں کا طریقہ ہے کہ وہ ساکن کے ساتھ شروع نہیں کرتے ہیں یہ نہیں کہا کہ ابتداء بال سکون
محال ہے اصل میں قاضی صاحب نے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے اختلاف اس بات میں ہے کہ ابتداء بال سکون محال ہے یا نہیں
تو بعض حضرات فرماتے ہیں کہ محال ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ محال نہیں بلکہ جائز ہے جو لوگ محال ہونے کے قائل ہیں وہ دلیل
دیتے ہیں کہ ہم نے عرب والوں کے کلام کا تتبع اور تلاشی کیا تو ہم کو یہ بھی ابتداء بال سکون نہیں ملا تو ان لوگوں نے استقراء کو دلیل
بنا کر ابتداء بال سکون کو محال کہا اور جو لوگ جواز کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ عجمیوں کے کلام میں ابتداء بال سکون پایا جاتا ہے
جیسے پنجابی جب آئین کا تلفظ کرتے ہیں تو سین کو ساکن کر دیتے ہیں قاضی صاحب کی عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ
آپ بھی ابتداء بال سکون کے جواز کے قائل ہیں اور جو لوگ محال کہتے ہیں ان کا جواب یہ ہے کہ آپ نے استقراء کو جو
دلیل بنایا ہے یہ درست نہیں کیونکہ عدم وجدان عدم وقوع کو مستلزم نہیں ہے ہو سکتا ہے وقوع تو ہو لیکن تمہاری تتبع اور
تلاش میں نہ آیا ہو قاضی صاحب نے ویشدہ تصریف سے ناقص ہونے پر دلیل دی ہے دلیل یہ ہے کہ دیکھو اسم کی جمع اسماء ہے
اگر مثال یعنی وسم سے ہوتا تو جمع اسام آتی چاہیے تھی اسی طرح اس کی جمع الجمع اسمی آتی ہے اگر مثال سے ہوتا تو جمع الجمع اسمی
آتی اور ایسے ہی اسم کی تصغیر آتی ہے سمن اگر مثال سے ہوتا تو تصغیر وسم آتی اور ایسے ہی فعل مجہول سمیت آتا ہے اگر مثال سے
ہوتا تو وسمیت آنا چاہیے تھا۔ اسی طرح شاعر نے اپنے شعر میں ایک لغت استعمال کی ہے سمن اور یہ بھی ناقص ہے شعر ہے ۛ
واللہ اسمک سمنی مبارک ۛ اکثرک اللہ بہ ایشار کا۔ یہ خالد نفث زانی نے اپنے ممدوح کے حق میں کہا ہے یعنی اللہ نے
تیرا مبارک نام رکھا تبھکو اس نام کے انتخاب میں تمام لوگوں پر ترجیح دی ہے جس طرح کہ تیری ذات کو تمام ذاتوں پر فضیلت
بخشنے میں ترجیح دی ہے مطلب یہ ہے کہ تمہارا نام اللہ نے عمدہ منتخب کیا۔
مذکورہ تمام نظیروں سے معلوم ہوتا ہے کہ اسم ناقص ہے مثال نہیں ہے کوفین کی طرف سے اس پر ایک اشکال پڑتا ہے۔

فالا سَمِ ان ارید به اللفظ فغیر المسمی لانہ یتألف من اصوات مقطعة غیر قارة و
 یختلف باختلاف الالہم والاعصار ویتعدا ذنارة ویتجد اخری والمسمی لا یكون کذا
 وان ارید به ذات الشئ فهو المسمی لکنہ لم یشہر بهذا المعنی وقولہ تعالیٰ تَبَارَکَ اسْمُ
 رَبِّکَ وَسَمِیَّ اسْمُ رَبِّکَ المراد به اللفظ لانہ كما یجب تنزیہ ذاتہ وصفاتہ عن النقائص
 یجب تنزیہ الالفاظ الموضوعة لہا عن الرفت وسوء الادب او الاسم فیہ مقحم کما فی قول
 الشاعر: الی الحول ثم اسم السلام علیکما. وان ارید به الصفة کما هو رای الشیخ ابو الحسن
 الاشعری انقسم انقسام الصفة عند الی ما هو نفس المسمی الی ما هو غیرہ والی ما هو لا

تترجمہ: پس اسم سے اگر لفظ مراد لیا جائے تو اسم غیر مسمی ہے اس لئے کہ اسم مرکب ہوتا ہے ایسے اصوات سے جو ٹکڑے
 ٹکڑے ہیں غیر مجتمع ہیں اور امتوں اور زمانوں کا اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں اور کبھی اسما متعدد ہوتے ہیں اور کبھی متعدد
 نہیں ہوتے بلکہ ایک ہی اسم ہوتا ہے اور مسمی ایسا نہیں ہوتا اور اگر ذات شئی مراد لی جائے تو اسم عین مسمی ہے لیکن اس معنی
 کے ساتھ مشہور نہیں ہے اور باری تعالیٰ کا قول تبارک اسم ربک اور سج اسم ربک اس سے مراد لفظ ہے اس لئے کہ جس
 طرح سے ذات و صفات کو نقائص سے پاک کرنا واجب ہے اسی طرح ان الفاظ کو جو ان کے لئے وضع کئے گئے ہیں پاک کرنا واجب
 ہے بخش چیزوں اور سو مادی سے یا اسم اس آیت میں زائد ہے جیسا کہ شاعر کے شعر میں لفظ اسم زائد ہے الی الحول ثم اسم
 السلام علیکما۔ اور اگر صفت مراد لی جائے جیسا کہ لائے ہے شیخ ابو الحسن اشعری کہ اسم منقسم ہو گا جیسا کہ ان کے نزدیک
 صفت منقسم ہوتی ہے ایک وہ جو عین مسمی ہے دوم جو غیر مسمی ہے سوم جو نہ عین مسمی ہے اور نہ غیر مسمی ہے۔

(بقیہ مگذشتہ) وہ یہ ہے کہ آپ نے جتنی بھی مثالیں بیان کی ہیں ان تمام میں قلب اور قلبیت میں کلمہ میں تقدیم و تاخیر کر دینا مثلاً
 اسما اصل میں تو او سام ہی تھا لیکن قلب کر کے اسما بنالیا۔ اسبطرچ دوسری مثالوں میں بھی یہی کیا گیا ہے جواب یہ ہے کہ اگر قلب ہوتا
 تو قلب اتنا عام نہیں ہے کہ کسی لفظ کے تمام صیفی ہی خلاف اصل پر استعمال کئے جائیں لہذا اس میں قلب ماننا قیاس سے بہت ہی بعید
 بات ہے اسم کو اسم اس لئے کہتے ہیں کہ اسم ماخوذ ہے اسم سے اور اسم کے معنی بلندی کے ہیں اور اسم بھی بلندی اور رفعت کا سبب ہوتا ہے
 کیونکہ جو چیزیں حقیر ہیں ان کا نام نہیں رکھا جاتا جیسے کہ چوٹی کو اسم جنس کے ساتھ ہی پکارتے ہیں اسوجہ بھی اسم کو اسم سے مشتق مانا۔

تفسیر (۱) یہاں سے کوفین کے مذہب کو بیان کرتے ہیں کوفین کہتے ہیں اسم مشتق ہے سمت سے اور سمت کی اصل ہے وسم پس اول سے واؤ کو حذف کر دیا گیا اور اس کے عوض میں ہمزہ وصل لے آئے کوفین دلیل دیتے ہیں کہ اس صورت میں تعلیل کم ہوگی بمقابلہ پہلی صورت کے کیونکہ اس صورت میں واؤ کو حذف کر کے صرف ہمزہ لانا پڑے گا اور پہلی صورت میں آخر سے واؤ کو حذف کیا جائے گا اور پھر اول کو ساکن کیا جائے گا پھر اس کے بعد ہمزہ داخل ہوگا اور قلت تعلیل اولیٰ ہے کثرت تعلیل سے لہذا وسم سے ماخوذ ماننا اولیٰ ہوگا اور اس صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ وسم کے معنی آتے ہیں علامت اور داغ کے اور اسم بھی اپنے معنی کے لئے علامت اور داغ ہوتا ہے اس وجہ سے اسم کو وسم سے مشتق مانا گیا۔ وروقتے قاضی صاحب کوفین کی دلیل کو رد کیا ہے رد کا حاصل یہ ہے کہ اسم کو وسم سے مشتق ماننے کی صورت میں اگرچہ قلت تعلیل ہے لیکن استعمال خلاف اصل ہے کیونکہ اہل عرب کے یہاں یہ طریقہ نہیں کہ وہ اول سے حذف کر کے ہمزہ داخل کریں بلکہ آخر سے حذف کر کے اول میں ہمزہ لاتے ہیں اور کثرت تعلیل بہتر ہے خلاف اصل استعمال کرنے سے اور بصرین کے نزدیک اگرچہ کثرت تعلیل ہے لیکن اصل کے موافق استعمال تو ہے لہذا بصرین کا مذہب ہی اولیٰ ہے۔

ومن لغاء سم وسم :- یہ جملہ متانفر ہے اور یہاں سے اسم کی لغات بیان کر رہے ہیں حاصل یہ ہے کہ اسم کی پانچ لغات ہیں (۱) اسم (۲) اسم (۳) اسم (۴) اسم (۵) اسمی۔ اسم کے استدلال میں شاعر کا شعر پیش کیا ہے بسم الذی فی کل سورۃ ۱۰۰ یعنی اس ذات کے نام سے شروع کرتا ہوں جس کا نام ہر سورۃ کے شروع میں ہے یہاں سم معنی میں اسم کے ہے یہ بات یاد رہے کہ یہ کسی کا استدلال نہیں ہے مثلاً کوفین یہ کہیں کہ اسم کی اصل وسم تھی تو ہم کہیں گے کہ نہیں بلکہ سمو تھی اسی طرح تمام میں کہیں گے۔

تفسیر (۲) یہاں سے قاضی صاحب ابحاث خرمہ میں سے علم کلام کی بحث کو ذکر کر رہے ہیں پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اسم اور مسمیٰ کا تعلق ہے اسم اس لفظ کو کہتے ہیں جو کسی ذات کے لئے وضع کیا گیا ہو اور اس پر دلالت کرتا ہو اور مسمیٰ اس ذات کو کہتے ہیں جس کیلئے اسم وضع کیا گیا ہو۔ اس کے بعد یہ سمجھ لیجئے کہ بارے میں اختلاف ہے کہ اسم عین مسمیٰ ہے یا غیر مسمیٰ لیکن یہ بات یاد رہے کہ بعض مادے ایسے ہیں جہاں اسم کا عین مسمیٰ ہوتا ہے جیسے کتب زید اس مثال میں زید عین مسمیٰ ہے کیونکہ لکھنے والا زید ہے اسم زید نہیں اور بعض مادے ایسے ہیں کہ وہاں اسم کا غیر مسمیٰ ہوتا ہے جیسے کتب زید میں مکتوب کا زید ہے نہ کہ ذات زید ان مذکورہ دونوں مادوں میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اختلاف ان چیزوں میں ہے جہاں عینیت اور غیریت دونوں درست ہو سکتی ہیں جیسے رأیت زید میں زید اولیٰ قول احتمال ہے اب جو لوگ کہتے ہیں کہ اسم عین مسمیٰ ہے وہ کہتے ہیں کہ اس ذات زید کو دیکھا اور جو لوگ کہتے ہیں کہ اسم غیر مسمیٰ ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے زید کو مکتوب کو دیکھا۔ اب سنئے کہ کیا اختلاف ہے تو معتزلہ کہتے ہیں کہ اسم غیر مسمیٰ اور بعض اشاعر کہتے ہیں کہ اسم عین مسمیٰ ہے ثانیہ دلیل میں پیش کرتے ہیں آیت کو کہتے ہیں کہ تبارک اسم ربک اور سبح اسم ربک اس کے معنی ہیں کہ اللہ کا نام بابرکت ہے اور اپنے رب کے نام کی تسبیح بیان کیجئے ان آیتوں میں برکت اور تسبیح کی نسبت اسم کی طرک کی گئی ہے حالانکہ تبارک ہونا اور نقائص سے پاک ہونا یہ ذات کی صفت ہے الفاظ کی نہیں ہے لہذا یہ مطلب یہ ہوا کہ ذات باری بابرکت ہے اور ذات باری کی تسبیح بیان کیجئے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ اسم عین مسمیٰ ہے اور اشاعر کی دوسری دلیل ہے نقی مسئلہ جیسے کسی نے کہا کہ زینب طالق یعنی زینب مطلقہ ہے تو دیکھئے اس مسئلہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ طلاق ذات زینب کی ہے نہ کہ لفظ زینب بلکہ اس سے ثابت ہوا کہ اسم عین مسمیٰ ہے اور جو لوگ اسم کو غیر مسمیٰ مانتے

(سلسلہ گذشتہ ص ۴۱) میں ان کی دلیل قرآن باری تعالیٰ قل ادعوا اللہ وادعوا الرحمن ایما دعوا فلا اسماء الحسنیٰ ہے اس آیت
 میں بیان کیا کہ باری تعالیٰ کو اللہ مکر لکار و یار حق مکر یا اسماء حسنیٰ میں سے اور کسی نام کے ساتھ تو اس سے معلوم ہوا کہ اسماء
 باری متعدد ہیں اور اسی طرح حدیث میں ہے کہ اسماء باری نہ انوائے ہیں تو اگر آپ اسم کو عین مسمیٰ مانتے ہیں تو ثابت ہو گا کہ
 ذات باری متعدد ہیں کیونکہ جب اسماء متعدد ہیں تو مسمیٰ بھی متعدد ہو گا لہذا توحید باطل ہے اور اگر آپ اسم کو غیر مسمیٰ مانو تو
 یہ خرابی لازم نہیں آئے گی اس وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ اسم عین مسمیٰ نہیں ہے دوسری دلیل عقلی یہ ہے کہ اسم مرکب ہوتا ہے اصوات سے
 جو غیر مجتمع ہیں کیونکہ تلفظ کرنے کے بعد آواز نکل کر ختم ہو جاتی ہے اور اسماء امتوں اور زمانوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتے
 ہیں جیسے اللہ سریانی زبان میں لاہ ہے اور فارسی میں خدا کہتے ہیں اب اگر آپ اسم کو عین مسمیٰ مانو تو جس طرح اسماء مختلف ہوتے
 ہیں اسی طرح مسمیٰ بھی مختلف ہونا چاہیے حالانکہ ذات باری اور دیگر سیات مختلف نہیں ہوتے ہیں اس وجہ سے بھی ہم نے
 اسم کو غیر مسمیٰ مانا تاکہ یہ خرابی لازم نہ آئے اور شاعر نے جو دلیل بیان کی تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح سے ذات باری بابرکت ہے
 اس طرح اسم باری بھی بابرکت ہے اور جس طرح سے ذات باری کی پاکی بیان کرنا واجب اس طرح سے اسم باری کو بھی نقصان سے منزہ کرنا ضروری
 ہے لہذا ان دونوں آیتوں میں اسم سے مراد ذات نہ لی جاسکے بلکہ لفظ اسم ہی مراد لیا جائے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی لہذا
 اب آپ کو ان سے استدلال کرنا درست نہیں اور دوسری دلیل یعنی زینب طالق اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں
 المرأة المسماة باسم زینب ہی طالق یعنی وہ عورت جس کا نام رکھا گیا ہے اسم زینب کے ساتھ وہ مطلقہ قاضی صاحب نے
 کہا کہ فریقین کے درمیان نزاع لفظی ہے حقیقی نہیں ہے اس لئے کہ اسم کی تین صورتیں ہیں یا تو اسم سے مراد لفظ اسم ہے یا ذات
 شئی مراد ہے یا صفت مراد ہے اگر اسم سے مراد لفظ اسم ہے تو اسم غیر مسمیٰ ہے اور دلائل وہ ہیں جو ماقبل میں گذر چکے
 اور اگر اسم سے مراد ذات شئی ہے تو اسم عین مسمیٰ ہے اور اس کے دلائل اور ان کا جواب بھی ماقبل میں گذر چکا ہے اور قاضی
 صاحب خود ہی فرما رہے ہیں کہ اس معنی کے ساتھ مشہور نہیں ہے ہاں قاضی صاحب نے بتا رکھا اسم ربک اور اسم ربک کا ایک
 جواب اور دیا وہ یہ کہ لفظ اسم زائد ہے اب معنی ہوں گے کہ تیرا رب بابرکت ہے اور تیرا رب تمام نقائص سے منزہ ہے جیسا کہ بعد
 کے شعر میں لفظ اسم زیادہ ہے الی الحول اسم السلام علیکم ایہ من یحییٰ حوالا کا لانا نقداً عذر سال بوقتیکہ رو رو کر میرے
 اوصاف بیان کرو پھر میری جانب سے تم پر سلامتی ہو اور جو شخص مکمل سال روئے وہ معذور ہے اس شعر میں لبید مرے
 کے وقت اپنی لڑکیوں سے یہ نصیحت کر رہا ہے کہ میرے مرنے کے بعد جاہلیت کی رسم کے مطابق منہ اور کپڑے نوح کر میرے
 اوپر نوح نہ کرنا بلکہ جو میرے اوصاف اچھے جانتی ہو وہ بیان کر کے مکمل سال رونا اور پھر سال کے پورا ہونے کے بعد میری
 جانب سے تم پر رخصتی کا سلام ہو گا اور پھر تم سال بھر رونے کے بعد معذور سمجھی جاؤ گی استشاد اس شعر میں لفظ اسم
 السلام ہے کہ اس میں لفظ اسم زائد ہے اور اگر لفظ اسم سے صفت مراد لی جائے اور صفت کے وہ معنی مراد لئے جائیں
 جو شیخ ابوالحسن کے نزدیک صفت کے معنی ہیں مابذل علی ذات بہیمہ متفقہ بعض صفات ہاں پھر اس کی دو قسمیں ہیں
 مشتق ہوگی یا غیر مشتق اگر مشتق ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو دلالت کرے گی صفات اضافیہ کے اور جیسے
 خلق و رزق اور یاد دالت کرے گی صفات حقیقیہ پر اب صفات حقیقیہ کی پھر دو قسمیں ہیں ایک عین ذات جیسے
 کہ وجود دوم لا عین اور لا غیر جیسے کہ علم و قدرت اور پہلی قسم یعنی صفات حقیقیہ کی پھر دو قسمیں ایک عین ذات

وانما قال بسم الله ولم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذکر اسمہ اول للفرق بین الیمین

والتیمین ولم یکتب الالف علی ما هو وضع الخط لکثرة الاستعمال وطول الباء عوضاً عنها،

ترجمہ :- اور قرآن پاک میں بسم اللہ (بافتادہ اسم) آیا ہے۔ باللہ نہیں اس لئے کہ برکت حاصل کرنے اور مردود طلب کرنے کی جرأت لفظ اسم کو بڑھا کر ہی ہو سکتی ہے یا بار یمین اور یا تیمین میں فرق کرنے کے لئے اور الف بسم اللہ کو کتابت میں نہیں لایا گیا یا وجود اس کے کہ رسم الخط کا قانون یہی تھا کہ لایا جاتا، کثرت استعمال کی وجہ سے اور اس الف محذوفہ کے عوض میں بسم اللہ کی بار کو لیا کر کے لکھا گیا۔

بقیہ مذکورہ جب صفت کی زمین قسمیں سمجھ میں آگئیں تو اب اگر اسم سے آپنے صفت مراد لیا ہے تو اسم کی بھی وہی تین قسمیں نکلیں گی جو صفت کی نکلی ہیں کیونکہ اس صورت میں تو اسم و صفت کے درمیان کوئی فرق ہی نہیں ہوگا کیونکہ آپنے اسم و صفت لیا ہے لہذا نزاع کو کوئی حقیقی نہیں بلکہ لفظی ہے۔

تفسیر :- یہاں سے قاضی صاحب ایک مسئلہ کا جواب دیا ہے اسکاں کا حاصل یہ ہے کہ آپ کو اللہ کے نام سے تبرک اور استغاثت حاصل کرنا تھا تو براہ راست لفظ بار کو اللہ کیوں نہیں داخل کیا درمیان میں لفظ اسم کا واسطہ کیوں نہ کر کیا اسکا جواب ایک تو یہ ہے کہ اللہ کی ذات نہایت بزرگی عظیم الشان ہے لہذا براہ راست استغاثت اور تبرک حاصل کرنا بغیر وسیلہ کے ایک بہت جرأت کی بات ہوگی اور جب اسم کو وسیلہ بنا کر استغاثت کی تو کوئی جرأت کی بات نہیں ہے اس وجہ سے بار کو اسم پر داخل کیا اور اللہ پر داخل نہیں کیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بار کی دو قسمیں ہیں قسمیہ اور تمینیہ تو یہاں بار تمینیہ ہے قسمیہ نہیں ہے لہذا ان دونوں میں فرق کرنے کے لئے لفظ اسم کو بڑھا دیا اور فرق اس طور پر ہو گیا کہ بار تمینیہ صرف اسم باری پر داخل ہوتی ہے اور یہاں پر اسم باری پر داخل نہیں ہے لہذا معلوم ہوگا کہ تمینیہ قسمیہ نہیں ہے اور تمیسرا جواب یہ ہے کہ آپکا یہی تو کہنا ہے کہ اللہ کے نام سے استغاثت طلب کرنا چاہیے تو ہم کہتے ہیں کہ براہ راست اللہ کے نام سے استغاثت ہوگئی لہذا اس صورت میں تو کوئی اعتراض ہی نہیں پڑتا ہے۔ ولم یکتب الالف الخ اب یہاں سے ابحاث قسمیں پانچویں بحث رسم الخط کو بیان کر رہے ہیں اعتراض وجواب کی شکل میں یہ بھی اعتراض کا جواب ہے کہ رسم الخط کا قاعدہ یہ ہے کہ جس اسم کے شروع میں ہمزہ وصل ہو تو وہ اسم درمیان کلام میں ہوگا یا اول میں اگر اول میں ہو تو ہمزہ وصل کتابت اور تلفظ دونوں میں باقی رہے گا اور اگر درمیان میں ہو تو ہمزہ کتابت میں باقی رہے گی لیکن تلفظ میں گرجا تب جیسے آخر یا اسم رکب میں لہذا بسم اللہ میں بھی درمیان میں ہو سکتی وجہ سے تلفظ میں گرجا نا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کتابت میں بھی گرا ہوا ہے جواب یہ ہے کہ بسم اللہ کثرت استعمال کی وجہ سے خفت کا تقاضا کرتا ہے اور کبھی خفت حاصل ہو جاتی ہے حذف کر کے بھی لہذا یہاں بھی ہمزہ کو کتابت میں حذف کر دیا تاکہ آسانی ہو جائے اور بالکل نیامنیسا نہیں کیا بلکہ حذف پر قرینہ موجود ہے یعنی بار کے شوشہ کو ذرا بلند کیا جاتا ہے تاکہ ہمزہ پر دال ہو اور بعض لوگوں نے بار کو بلند کرنے کی وجہ یہ بیان کی کہ تاکہ قرآن کا آغاز طویل و عریض لفظ سے ہو جائے اسی وجہ سے حضرت عمر بن عبد العزیز نے کتابوں کو یہ حکم دیا تھا طووا الباء واظہروا السین و دوروا الیمین یعنی بار کو لیا لکھو اور سین کے دندانے خوب ظاہر کرو اور یمین کو مخفی رکھو۔

واللہ اصلہ الہ فحدقت الہیۃ وعوض عنها الالف واللام ولذلك قيل يا الله بالقطع
الا انه مختص بالمعبود بالحق والالہ فی الاصل یقع علی کل معبود ثم غلب المعبود بحق۔

ترجمہ :- اور لفظ اللہ کی اصل الہ ہے ہمزہ کو حذف کر کے عوض میں الف لام لایا گیا اور چونکہ الف لام عوضی ہے تعریف کا نہیں اس لئے بوقت ندایا اللہ ہمزہ قطعی کے ساتھ کہا جاتا ہے۔ مگر یہ کہ لفظ اللہ معبود برحق کے ساتھ خاص ہے اور لفظ الہ اپنے اصلی معنی کے اعتبار سے ہر معبود پر بوجہ لاجات ہے۔ پھر اکثری اطلاق اس کا معبود برحق پر ہونے لگا۔
تفسیر :- اب یہاں سے لفظ اللہ کے بارے میں بحث کرتے ہیں جس طرح سے لوگ ذات باری اور صفات باری میں حیران ہیں اسی طرح اللہ کے اسم کی تحقیق کے بارے میں بھی حیران و پریشان ہیں چنانچہ قدما نہلا سلف تو سرے سے اس بات کا ہی انکار کرتے ہیں کہ اللہ کے اسم ذاتی ہیں اور وجہ انکار یہ ہے کہ اسم کے وضع کرنے کی غرض یہ کہ اسم بولکر مسمیٰ کی طرف اشارہ کیا جائے اب واضح یا تو خود باری تعالیٰ ہوں گے یا بندے اگر باری تعالیٰ ہیں تو انہوں نے یا تو اپنے واسطے مسمیٰ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے وضع کیا ہوگا یا بندوں کے لئے اشارہ کرنے کے واسطے وضع کیا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے واسطے اشارہ کرنے کے لئے تو اسم کو وضع نہیں کیا ہے کیونکہ باری تعالیٰ اپنی ذات کی معرفت میں کسی شے کی ضرورت محتاج نہیں ہیں لہذا اپنے واسطے وضع کرنے کے کوئی معنی نہیں اور بندوں کے واسطے بھی اشارہ کرنے کے کوئی معنی نہیں کیونکہ بندوں کی تو ذات باری کی معرفت حاصل نہیں ہے لہذا ان کے لئے کیسے وضع کیا جائے گا۔ اور خود بندے بھی واضح نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ وضع کے لئے ضروری ہے کہ موضوع لا متلفت الیہ بالذات ہو اور ذات باری بندوں کے لئے ملتفت الیہ بالذات نہیں ہیں لہذا بندے بھی واضح نہیں ہو سکتے ہیں پس معلوم ہو گیا کہ ذات باری کے لئے کوئی اسم وضع نہیں کیا گیا ہے لیکن جو لوگ اسم ذاتی ہونے کے قائل ہیں وہ جواب یہ دیتے ہیں کہ مسمیٰ کے لئے معلوم بالکنہ یا کنہہ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ علم بالوجہ اور علم بوجہ بھی کافی ہے اور یہاں یہ بات ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم بالوجہ اس کی صفات کے ذریعہ ہو گیا ہو اور پھر اس کے لئے لفظ وضع کر دیا ہو اب جو لوگ اسم ذاتی کے قائل ہیں ان کے چار فرقہ ہو گئے (۱) لفظ اللہ اسم مشتق ہے (۲) علم ہے (۳) صفت مشتق ہے (۴) لفظ اللہ سریانی لفظ ہے۔ ان چاروں کے درمیان وجہ حصیہ ہے کہ لفظ اللہ عربی ہو گیا یا غیر عربی اگر غیر عربی ہے تو چوتھا قول ہے جو سریانی ہونے کے قائل ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ اصل اس کی لاہمقی آخر کے حرف کو حذف کر کے اول میں الف لام داخل کر دیا گیا اور مدغم ہو کر اللہ ہو گیا اور اگر عربی ہے تو علم ہو گیا اسم مشتق ہو گا علم ہونے کے معنی ہیں کہ پہلے ہی سے ذات معین کے لئے وضع کر دیا گیا اگر علم ہے تو یہ قول ثانی ہے اور اگر مشتق ہے تو پھر دو صورتیں ہیں۔ اسم مشتق ہو گیا یا صفت مشتق۔ اگر صفت مشتق ہے تو وہ قول ثالث ہے اور اگر اسم مشتق ہے تو وہ قول اول ہے یہ چار قول اجمالی طور پر آپ کے سامنے آگئے۔ اب تشریح سنئے پہلے قول کی تشریح سے پہلے ایک بات تمہیداً سمجھ لیجئے کہ وہ اسم جو فعل اور حرف کے مقابلہ میں آتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) علم (۲) اسم جنس (۳) صفت مشتق۔ ان تینوں کے درمیان دلیل حصیہ ہے کہ اسم کا نفس تصور شرکت سے مانع ہو گا۔

واشتقاقه من آله الہیۃ والوہیۃ بمعنی عبد ومنہ تالہ واستالہ وقیل من الہ اذا تجی
 اذ العقول تتجیر فی معرفتہ او من الہیۃ الی فلان ای سکنت الیہ لان القلوب تطمئن بذکرہ
 والارواح تنسکن الی معرفتہ او من الہ اذا فرغ من امر نزل علیہ والہیۃ غایرہ اجارہ اذا علما
 یفرغ الیہ وهو یجیرہ حقیقۃ او بزعمہ او من الہ الفصیل اذا اولع بامہ اذا العباد مولعون
 بالنقرع الیہ الشداکد او من ولہ اذا تحیر ونحبط عقلہ۔

ترجمہ:۔ اور لفظ الہ مشتق ہے آله الہیۃ والوہیۃ سے جو معنی میں عبد کے ہیں اور انہیں مصادر سے تالہ اور
 استالہ مشتق ہے اور بعض نے کہا کہ الہ ماخوذ ہے الہ بکسر العین سے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص حیرت میں پڑ جائے
 (پس الہ کی وجہ اشتقاق یہ ہوگی) اس لئے کہ عقول خدا کی کا حق معرفت حاصل کرنے میں متحیر ہیں یا لفظ الہ ماخوذ ہے
 الہیۃ الی فلان سے جس کے معنی ہیں کہ میں نے فلاں کے پاس جا کر سکون حاصل کیا خدا کو الہ اس لئے کہتے ہیں
 کہ قلوب مؤمنین اس کے ذکر سے مطمئن ہوتے ہیں اور روحوں کو خدا کی معرفت سے سکون ملتا ہے یا ماخوذ ہے الہ والہ و
 غیرہ سے (الہ اس وقت بولتے ہیں) جبکہ کوئی شخص پیش آمدہ مصیبت سے گھبرا جائے (اور الہ غیرہ اس وقت بولتے
 ہیں) جبکہ اس گھبراتے ہوئے کو دوسرا پناہ دیدے (خدا کو الہ اس لئے کہتے ہیں) کہ پناہ دھونڈنے والے اس کے پاس گھبرا کر
 جاتے ہیں اور وہ ان کو حقیقتاً یا پناہ گزین کے خیال کے مطابق پناہ دیتا ہے اور یا لفظ الہ ماخوذ ہے الہ الفصیل سے جس
 کے معنی ہیں اوٹنی کا بچہ اپنی ماں سے چھٹ گیا (خدا کو الہ اس لئے کہتے ہیں) کہ بندے مصائب میں گر کر گڑا کر خدا سے چلتے ہیں
 یا لفظ الہ ماخوذ ہے ولہ سے جس کے معنی ہیں مغبوط العقل ہو جانا

بقیہ گذشتہ) یا نہیں اگر مانع ہے تو علم ہے اور اگر مانع نہیں تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس سے ذات من حیث الذات
 سمجھ میں آئے گی بغیر اتصاف بالمعنی کے اور یا ذات کے ساتھ ساتھ کوئی معنی وصفی بھی سمجھ میں آئے گی۔ اول کو اسم
 جنس اور ثانی کو صفت مشتقہ کہتے ہیں تو اس تقسیم سے ظاہر ہو گیا کہ مشتق مقابلہ میں علم اور اسم جنس کے ہے لیکن اس
 موقع پر جب قاضی صاحب مشتق کا لفظ استعمال کریں تو وہاں پر مشتق کے وہ معنی نہیں سمجھنے چاہئیں جو علم اور اسم
 جنس کے مقابلہ میں ہیں بلکہ مشتق سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی اصل سے ماخوذ ہو چاہے صفت ہو یا اسم ہو اور یہاں ذات
 سے مراد وہ چیز ہے جو مستقل بالمفہومیت ہو اور میں سے مراد وہ چیز ہے جس میں قدرے تعین ہو خواہ شخصی ہو

وكان اصله ولاه فقلت الواو همزة لا تستثقال الكسرة عليها استثقال الضم في وجوه ثقيل
 الاله كاعاء واشاح ويره الجمع على الهته دون اولهته وقيل اصله لاه مصدر لاه يليه ليها
 ولاها اذا احتجب ارتفع لانه تعالى محجوب عن ادراك الابصار ومرتفع على كل شئ وعما لا يليق
 به ويشهد له قول الشاعر كحلفته من ابى رياح : يسمعها لاه الكبار :

ترجمہ :- اور اس صورت میں الہ کی اصل ولاہ ہوگی واو کو ہمزہ سے بدل دیا گیا اس لئے کہ واو پر کسرتہ ثقیل ہے جن طرح
 کہ وجہ کے واو پر ہمزہ ثقیل ہے پھر تبدیلی کے بعد الہ بالہمزہ استعمال ہوا جس طرح کاعاء اور اشاح بالہمزہ مستعمل ہیں اور اس
 قول کی ترمیم اس بات سے ہوتی ہے کہ الہ کی جمع الہتہ آتی ہے نہ کلاولہتہ اور بعض نے کہا کہ الہ کی اصل لاہ ہے جو مصدر
 ہے لاہ یلیہ لیہا ولاہا کلابہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی پویشیدہ اور بالاترہود خدا کو الہ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ نگاہوں
 کے ادراک سے پویشیدہ اور ہر چیز پر فائق اور نامناسب صفات سے بالاتر ہے اور اس قول کے لئے شاید شاعر کا شعر
 ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ ابوریاخ نے اس ایک دفعہ کی قسم کے مانند کہ جس کو اس کا بڑا معبود من رہا ہے۔

(بقیہ مگذشتہ) یا نوعی یا جنسی۔ اول کی مثال زید دوم کی فرس سوم کی حیوان ہاں البتہ مصنف کا قول ثالث یعنی لفظ وصف سے
 وہ ہی معنی مراد ہیں جو اسم جنس اور علم کے مقابل میں ہیں یہ سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ پہلے قول کی تشریح یوں ہوگی کہ لفظ اللہ کی اصل الہ ہے
 اور اللہ لغوی حیثیت سے بر معبود پر لاجا تلبہ خواہ برحق ہو یا غیر برحق لیکن جب اس پر لام عہد داخل ہو جاتا ہے تو غلبۂ معبود برحق
 کے لئے استعمال ہوتا ہے پھر اس کے ہمزہ کو خلاف قیاس حذف کر کے الف لام اس کے عوض میں لایا گیا اور ہم نے خلاف قیاس اس
 لئے کہا کہ اگر قیاس کے مطابق حذف کیا جاتا تو عوض میں لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ قاعدہ ہے کہ المخذوف بعدہ کا لفظ مذکور
 یعنی کسی قاعدہ صرف کے تحت حذف شدہ لفظ مذکور کی حیثیت رکھتا ہے اور جب مذکور کی حیثیت رکھتا ہے تو پھر کسی چیز
 کو عوض میں لانے کی کیا ضرورت ہے خیر الف لام عوضی ہے اس وجہ سے یا اللہ منادی ہونے کی صورت میں ہمزہ قطعی کے ساتھ
 استعمال کیا جاتا ہے تاکہ معرف باللام سے ممتاز ہو جائے مگر لفظ اللہ تو معبود برحق ہی کے ساتھ مخصوص ہے اس کے علاوہ
 پر اسکا اطلاق نہیں ہو سکتا ہے۔

تفسیر :- واستقاہ سے لفظ اللہ کے مشتق منہ کو ذکر کر رہے ہیں چنانچہ مشتق منہ کے بارے میں سات قول ہیں اول یہ
 کہ یہ ماخوذ ہے آلہ الہ والوہتہ سے جو باب فتح سے ہیں جس کے معنی ہیں عبادت کرنا تو اب الہ معنی میں الوہۃ یعنی معبود کے
 ہو گا۔ چونکہ اللہ تعالیٰ ساری مخلوق کا معبود ہے اس وجہ سے اس کو اللہ کہتے ہیں اور اس آئے سے تغفل تالہ آئے

جس کے معنی یہ ہیں کہ صار کا بعد یعنی غلام کے مانند ہو گیا اور باب استفعال کا اشتاء بھی اسی سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں صار شاہا للعبد یعنی عابد کے مشابہ ہو گیا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ماخوذ ہے آلہ سے جو باب سمع سے آتا ہے جس کے معنی ہیں متحیر ہو جانا اب اللہ کے معنی ہوں گے اللہ یعنی وہ ذات جس کے بارے میں سب متحیر ہیں اور ظاہر ہے کہ اللہ کی ذات ایسی ہے کہ جس کی معرفت میں تمام عقلیں متحیر ہو کر رہ گئیں کیونکہ اگر اللہ کی معرفت حاصل ہو جاتی تو نہ کوئی گمراہی عقیدہ میں مبتلا ہوتا اور نہ کوئی باطل مسلک سامنے آتا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ مشتق ہے البتہ الی فلان سے جس کے معنی ہیں کہ میں نے فلاں کے پاس جا کر سکون و اطمینان حاصل کیا تو اب اللہ کے معنی ہوں گے جس کے پاس سکون حاصل کیا جائے اور اللہ کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ قلوب اللہ کا ذکر کر کے اطمینان حاصل کرتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ اور جیسے کہ مولانا روم صاحب فرماتے ہیں ہ اللہ اللہ ایں چہ شیریں است نام پشیر و مشکری شود جانم تمام

اور نیز رو میں تو منین کی اللہ کی معرفت حاصل کر کے سکون حاصل کرتی ہیں چوتھا قول یہ ہے کہ مشتق ہے اس آلہ سے جس کے معنی آتے ہیں نازل شدہ مصیبت سے گھبراتا اور پھر اس کے بعد لفظ اللہ استعمال ہوتا ہے جس کے معنی آتے ہیں گھبراتے ہوئے شخص کی مصیبت کو دور کر دینا اور پناہ دیدینا۔ اب الہ الملجأ یعنی جاتے پناہ کے معنی میں ہوا اور معبود کو الہ اس لئے کہتے ہیں کہ گھبرا یا ہوا شخص معبود کی پناہ پکڑتا ہے اور معبود اس کو پناہ دیتا ہے جو اس کی طرف پناہ پکڑتا ہے۔ پانچواں قول یہ ہے کہ یہ مشتق ہے آلہ التفصیل سے تفصیل کہتے ہیں اونٹ کے بچہ کو یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ اونٹ کا بچہ اپنی ماں کا بہت زیادہ مشتاق ہوتا ہے اور اس سے جا کر چپ جاتا ہے تو اب اللہ کے معنی یہ ہوتے کہ جس کے پاس جا کر بندے چمکتے ہیں اور اللہ کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ بندے مصیبت کے وقت گڑگڑا کر اللہ کے مشتاق ہوتے ہیں اور اسی کے ذکر میں لگتے ہیں گویا اللہ کے ساتھ جا کر چمکتے ہیں چھٹا قول یہ ہے کہ مشتق ہے ولہ سے جس کے معنی متحیر ہونے کے اور غیوٹ العقل ہونے کے ہیں اس صورت میں وجہ تشبیہ وہی ہوگی جو آلہ بمعنی تحیر کے تحت گذر چکی مگر ان دونوں میں فرق یہ ہوگا کہ آلہ کی صورت میں ہمزہ اصلی ہوگا اور ولہ کی صورت میں واؤ سے بدلا ہوا ہوگا اس چھٹے قول کے اعتبار سے آلہ کی اصل ولہ تکلیگی واو حرف علت ضعیف ہے اور کسر اس پر ثقیل ہے جس طرح سے کہ وجوہ میں واؤ پر ثقل ہے لہذا واؤ کو ہمزہ سے بدل دیا گیا اور اللہ کہا جانے لگا جیسے کہ اعاء اور اشاع یہ اصل میں وعاء اور وشاع تھا پھر بقاعدہ سابق واؤ کو ہمزہ سے بدل دیا گیا لیکن قاضی صاحب اس چھٹے قول کو رد کر رہے ہیں وجہ تردید یہ ہے کہ آلہ کی جمع تکثیر اللہ آتی ہے اگر اس کی اصل ولہ ہوتی تو اس کی جمع تکثیر اولیہ آتی کیونکہ جمع تکثیر اسم کو اپنی اصل پر لجاتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ولہ اس کی اصل نہیں ہے لیکن بعض لوگوں نے اس کا جواب دیا ہے کہ اللہ کی وزن پر جمع صرف اس لئے آتی ہے کہ لوگوں نے ہمزہ کو اصلی سمجھ لیا ہے کیونکہ ولہ کا استعمال بالکل نہیں آتا ہے لیکن اصل اس کی ولہ ہی ہے لوگوں کے خیال کر لینے کی وجہ سے اس کی اصل باطل نہیں ہوگی۔ ساتواں قول یہ ہے کہ مشتق ہے لاء بلیہ لیہا ولاہ سے اس کے دو معنی آتے ہیں ایک پوشیدہ ہونا دوسرے بلند ہونا اب اللہ کی اصل لاء ہوگی۔ الف لام داخل کر کے اللہ بنا لیا گیا اب لاء کے معنی ہوں گے محجب اور مرتفع کے اور اللہ کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ اللہ کے اندر یہ دونوں معنی پائے جاتے ہیں احتجاب کے معنی تو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کی نگاہوں سے محجوب اور پوشیدہ ہیں اور از ارتفاع کے معنی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز سے بالاتر ہے اور تمام ان نقائص سے جو اللہ کی شان بیان نہیں ہیں پاک ہیں بعض مناطق نے مصنف کی اس عبارت

وقیل علم لذاتہ المخصوصۃ لانی یوصف ولا یوصف بہ ولانی لا بدالہ من اسم تجسم علیہ صفاتہ
ولا یصلح لہما یطلق علیہ سواہ ولانی لو کان وصفالم یکن قولہ لا الہ الا اللہ توحیداً امثلاً
لا الہ الا الرحمن فانہ لا یمنع الشریکۃ .

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ لفظ اللہ خدا کی ذات مخصوصہ کا علم ہے اس لئے کہ یہ لفظ خود موصوف تو نجابتاً ہے لیکن
صفت نہیں بنتا اور اس لئے بھی کہ ذات واجب کے لئے کوئی ایسا اسم ہونا ضروری ہے جس پر تمام صفات واجب کا اجراء
ہو سکے اور اس بات کی صلاحیت لفظ اللہ کے سوا اور جتنے خدا کے اسماء حسنی ہیں ان میں کسی میں نہیں ہے نیز اس لئے کہ اگر لفظ
اللہ کو معنی وصفی مانتے ہو تو چونکہ وصف میں عموم ہو جاتا ہے اس لئے لا الہ الا اللہ مفید توحید نہیں ہو گا جس طرح کہ لا الہ الا الرحمن
مفید توحید نہیں ہے کیونکہ وصف مانع شریکت نہیں ہوتا۔

بقیہ گذشتہ پر اعتراض کیا ہے جو انہوں نے احتجاج کی وجہ تسمیہ کے ذیل میں بیان کی ہے مصنف کی عبارت یہ ہے لانی تعالیٰ
محبوب اس میں اعتراض یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا مقبور ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ چھپایا ہوا
ہے یعنی غیر کے فعل سے وہ متاثر ہوا حالانکہ یہ اللہ تعالیٰ کے سرشایان شان نہیں لہذا مصنف کو چاہیے تھا کہ محبوب کے بجائے
محبوب کا لفظ استعمال کرتے اس ساتویں قول پر مصنف ایک شعر سے استشہاد کر رہے ہیں ۔

حلفۃ من ابی رباح : یسمی اللہ الکبار

حلفہ کے اندر نامہ مرتہ کی ہے اور حلف معنی میں قسم کے ہے اور ابورباح راہ کے فتح کے ساتھ ایک شخص کا نام ہے اور کبار
کاف کے ضمہ کے ساتھ مبالغہ کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں بہت بڑا ترجمہ شعر کا یہ ہو گا کہ امتد ابورباح کی اس ایک مرتبہ
کی قسم کے جس قسم کو من رباح اس کا بہت بڑا معبود اس شعر کے اندر استشہاد اس طور پر ہے کہ اس شعر میں لفظ لاہ استعمال
ہوا ہے جس سے اللہ کا خوف ہونا ثابت ہوتا ہے بعض لوگوں نے اس ساتویں قول کو اس شعر میں بیان کیا ہے بشریہ ہے
لاہ ربی عن الناس طرا : فہو اللہ لا شری دیری ہو ۔

ترجمہ میرا رب ساری مخلوق کی نظر دل سے پوشیدہ ہے تو دیکھو یہی اللہ میان ہیں کہ دکھائی تو نہیں دیتے لیکن سب
کو دیکھ رہے ہیں یہ بات قول تھے جو بالتفصیل آپ کے سامنے آگئے اور اگر آپ چاہیں کہ ان کو دلیل صحر کی لٹری میں پر و
دیں تو لفظ اللہ کا مشتق ہونا متن حال سے خالی نہیں یا تو اجوف ہو گا یا مثال ہو گا یا ہمزہ زائد ہو گا اگر اجوف ہے تو اس
کی اصل لاہ ہو گی اور یہ قول سابع ہو گا اور اگر مثال ہے تو اس کا مشتق منہ و لہ ہو گا اور یہ قول سادس ہو گا اور اگر ہمزہ
ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں باب فتح سے ہو گا یا سمع سے اگر فتح سے ہے تو معنی میں معبود کے ہو گا اور یہ قول اول ہے

والاظہار انہ وصف فی اصلہ لکنہ لما غلب علیہ بحیث لا یستعمل فی غایہ وصار کالعلم مثل الثریا و الصق اجزی ہجراہ فی اجراء الوصف علیہ اقتناع الوصف بسلام تطرق احتمال الشریکۃ الیہ۔

ترجمہ :- اور اظہار یہ ہے کہ لفظ اللہ در حقیقت وصف ہے لیکن جب غلبہ ذات باری کے لئے اس طور پر استعمال ہونے لگا کہ غیر کے اندر بالکل مستقل نہیں اور علم کے مشابہ ہو گیا جس طرح کہ لفظ ثریا اور صق ہیں کہ در حقیقت معنی وصفی رکھتے ہیں مگر غلبہ کا علم ہو گئے تو اس کو علم کے قائم مقام کر دیا گیا دین چیزوں میں اہتمام صفات کا موصوف بننے میں اور خود کے صفت نہ بننے میں اولاً مشترک کا احتمال نہ رکھنے میں۔

دبلسائے گزشتہ اور اگر باب سے سے تو اس کی چار صورتیں ہیں یا تو ماخوذ ہو گا آلہ بمعنی تحیر سے اور یا آلہ الی فلان سے اور یا آلہ بمعنی فرغ سے اور یا آلہ التفصیل سے اگر اول ہے تو قول ثانی اور اگر ثانی ہے تو قول ثالث اور اگر ثالث ہے تو قول رابع اور اگر رابع ہے تو قول خامس ہے۔

تفسیر :- — و قبل علم لذاتہ الخ یہ لفظ اللہ کے بارے میں دوسرا فرق ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ لفظ اللہ ذات مخصوص کا علم ہے اور کسی اصل سے ماخوذ نہیں ہے یہ قول زجاج نحوی اور سیبویہ کی طرف منسوب ہے اپنے مسلک کے اوپر تین دلیلیں دیں ہیں اول یہ کہ لفظ اللہ خود تو موصوف بنتا ہے اور جمیع اسماء اس کے صفات واقع ہوتے ہیں اور یہ خود کسی کی صفت نہیں بنتا ہے لہذا صفتیت کی تو نفی ہو گئی۔ اول اسم ہونا ثابت ہو گیا اور یہ بات تو سب پر ظاہر ہے کہ یہ ذات باری ہی کے ساتھ مخصوص ہے لہذا علم ذات ہونا ثابت ہو گیا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اسم ایسا ہونا چاہیے کہ جس کے اوپر تمام اوصاف جاری ہوں اور وہ خود کسی کی صفت نہ بنے۔ اور جب ہم نے اللہ کے ان اسماء پر نظر ڈالی جن کا اطلاق ذات باری پر صحیح ہے تو ان میں لفظ اللہ کے سوا کوئی لفظ ایسا نہ ملا کہ جس کے اوپر تمام صفات جاری ہوں تو اس سے ثابت ہو گیا کہ لفظ اللہ صفت نہیں ہے اور جب صفتیت کی نفی ہو گئی تو اسمیت کا ثبوت ہو گیا اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ لفظ اللہ محقق ہے ذات باری کے ساتھ لہذا علم ہونا ثابت ہو گیا۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر آپ اس کو صفت مانتے ہیں تو پھر لفظ اللہ کا ذات باری کے لئے استعمال صفات غالبہ کے طور پر ہو گا جس طرح کہ لفظ الرحمن کا استعمال صفات غالبہ کے طور پر ہوتا ہے اور جب صفات غالبہ کے طور پر استعمال ہوا تو پھر لا الہ الا اللہ مفید توحید نہ رہے گا جس طرح کہ لا الہ الا الرحمن مفید توحید نہیں۔ حالانکہ لا الہ الا اللہ کا مفید توحید نہ ہونا باطل ہے کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ لا الہ الا اللہ مفید توحید ہے لہذا اللہ کا صفت ہونا باطل ہے اب رہی یہ بات کہ صفت ہونے کی صورت میں مفید توحید کیوں نہیں رہے گا تو اس میں لازمی بات یہ ہے کہ صفت کا مدلول معنی وصفی ہوتا ہے ذات معین نہیں بلکہ ذات تو

لان ذاتہ من حیث ہو بلا اعتبار امر آخر حقیقی او غیرہ غیر معقول للبشر فلا یکن ان یدل علیہ بلقظ۔

ترجمہ :- اس لئے کہ ذات خداوندی ذات خداوندی ہونے کی حیثیت سے انسان کی عقل میں نہیں آسکتی جب تک کہ ذات کے علاوہ کسی دوسرے وصف کا لفظ نہ کیا جائے وہ وصف خواہ حقیقی ہو یا غیر حقیقی پس ممکن نہیں کہ ذات من حیث الذات کسی لفظ کا مدلول بنے۔

دقیقہ مگذشتہ ایہام کے درجہ میں ضرورت کی وجہ سے ان لسانیاتی ہے تاکہ معنی وصفی کا اس کے ساتھ قیام ہو سکے اور معنی وصفی مانع شرکت نہیں ہے اور جب مانع شرکت نہیں ہے تو توحید نہیں ثابت ہوگی بخلاف علم کی صورت کے کہ وہ دلالت کرتا ہے ذات معین پر جو بالکل مانع شرکت ہے لہذا لا الہ الا اللہ علمیت کی صورت میں مفید توحید ہوگا پس علمیت کی صورت اولی ہے،

تفسیر :- والا ظہرانہ وصف الخ یہاں سے تیسرا مسلک وصف ہونے کا جو مصنف کے نزدیک مختار ہے چنانچہ اس کے بارے میں اظہر ہونا فرار ہے میں بیان کرتے ہیں اس مسلک اور اول مسلک میں فرق یہ ہے کہ اول مسلک میں لفظ اللہ کو اسم مانا تھا اور اسم کے اندر دلالت علی الذات المعینہ کا اعتبار ہوتا ہے خواہ کسی حیثیت سے متعین ہو اور دوسرے مسلک میں اس کو صفت مانا ہے اور صفت کے اندر معنی وصفی تو معین ہوتے ہیں مگر ذات ایہام کے درجہ میں ہوتی ہے فرق سمجھنے کے بعد اب مسلک سمجھتے مسلک کا حاصل یہ ہے کہ لفظ اللہ اصل کے اعتبار سے وصف ہے اب اس پر دو اعتراض ماقبل والے واقع ہوں گے اول یہ کہ جب وصف ہے تو کسی اسم کی صفت کیوں نہیں بنتا۔ دوم یہ کہ جب صفت مانو گے تو مانع شرکت نہیں ہوگا۔ جس کی وجہ سے لا الہ الا اللہ مفید توحید نہیں ہوگا۔ جواب دونوں کا یہ ہے کہ جب غلبہ یہ ذات باری ہی کے لئے اس طور پر مخصوص ہو گیا اور علم کی حیثیت اختیار کر لی تو پھر علم ہی کے یہ قائم مقام ہو گیا۔ امتناع وصف اور عدم احتمال شرکت کے اندر یعنی جس طرح علم کے اوصاف تو ذکر کئے جاتے ہیں لیکن وہ خود کسی کا وصف نہیں بنتا۔ اور حسب طرح علم شرکت کا احتمال نہیں رکھتا ایسے ہی لفظ اللہ بھی شرکت کا احتمال نہیں رکھتا جیسے کہ الشریا اور لفظ الصعق کہ یہ حقیقت میں وصف تھے لیکن غلبہ علم ہو گئے اور علم کی حیثیت اختیار کر لی پس ایسے ہی لفظ اللہ بھی علم ہو گیا اور جب علم کی حیثیت ہو گئی تو دونوں سابق اعتراض نہیں پڑیں گے۔ اب رہی یہ بات کہ لفظ الشریا اور الصعق کیسے وصف تھے اور علم بن گئے تو سنئے کہ لفظ الشریا تصغیر ہے ثروٹی کی اور ثروٹی مؤنث ہے ثروان کا۔ ثروٹی اس عورت کو کہتے ہیں جو بالدار ہو پھر نام پڑ گیا یہ ایک ستارہ کا اور الصعق کہتے ہیں سخت قسم کی آواز کو پھر یہ نام پڑ گیا خوبیلد بن نفیل کا اس کی وجہ تسمیہ کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے کھانا پکایا تھا اور مولے آکر اس کی بانڈی الی ثری تھی تو اس نے ہوا کو لعنت کیا اور برابرا کہا تو اللہ تعالیٰ نے اس پر

ولأنه لو دل على معنى ذاته المخصوص لما افاد ظاهراً قولاً تعالى وهو الله في السموات معني صحيحاً

ولأن معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاراً كالآخر في المعنى والتركيب هو حاصل

بينه وبين الأصول المذكورة.

ترجمہ :- اور اس لئے کہ اگر لفظ اللہ محض ذات مخصوص پر دلالت کرے تو فرمان باری "وہو اللہ فی السموات" کی ظاہری عبارت ایسے معنی کا افادہ نہیں کرے گی جو عقیدہ اہل سنت والجماعت کے پیش نظر صحیح ہوں اور اس لئے کہ اشتقاق کی حقیقت یہ ہے کہ دو لفظوں میں سے ایک دوسرے کے معنی اور ترکیب میں شریک ہو اور یہ بات لفظ اللہ اور ذکر کردہ اصول کے درمیان موجود ہے۔

(بقیہ مہ گذشتہ) معاقبہ بھیج کر اس کو تباہ و برباد کر دیا۔

تفسیر :- یہاں سے مصنف مسلک ثانی کے اظہار ہونے کی دلیل دے رہے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کی ذات فی نفسہ بغیر کسی امر آخر کا اعتبار کئے ہوئے اب وہ امر آخر خواہ صفت حقیقی ہو یا صفت اضافی ہو ان کی عقل میں نہیں آسکتی ہے۔ اور جب ذات باری عقل میں نہیں آسکتی تو کسی لفظ کا مدلول بھی نہیں بن سکتی ہے اس لئے کہ الفاظ ان چیزوں پر دلالت کرتے ہیں جو چیزیں ذہن میں پائی جائیں اور ذات باری ذہن میں پائی نہیں جاتی ہذا ذات باری کسی لفظ کا مدلول نہیں بن سکتی ہذا لفظ اللہ کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ ذات باری کے لئے وضع کیا گیا ہے درست نہیں ہے اور اس کو اگر خلاصہ کے طور پر کہنا چاہتے ہو تو یوں کہہ لو کہ لفظ اللہ اگر موضوع ہو گا ذات مخصوص کے لئے تو اس لفظ اللہ کے ذریعہ سے ذات پر دلالت ممکن ہوگی۔ اور لفظ اللہ کے ذریعہ سے ذات باری پر دلالت باطل ہے ہذا لفظ اللہ کا ذات باری کے لئے موضوع ہونا بھی باطل ہے پس لفظ اللہ کو علم یا تا درست نہیں بلکہ یہ وصف بے بعض لوگوں نے اس دلیل کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ دلالت کے لئے مدلول کا تصور بوجہ نا کافی ہے تصور بالکنہ اور بکنہ ضروری نہیں اور متعذر ذات باری کے اندر تصور بالکنہ اور بکنہ ہے ہذا ہو سکتا ہے کہ ذات باری کا تصور بالوجہ اور بوجہ کر کے لفظ اللہ کو اس کے لئے وضع کر دیا گیا ہو۔ تفسیر :- قولہ ولأنه لم یؤیہ مسلک ثالث کی دوسری دلیل ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر لفظ اللہ کو علم ذاتی مانے میں ادیب کہتے ہیں کہ لفظ اللہ صرف ذات پر دلالت کرتا ہے تو پھر اس صورت میں فرمان باری وهو اللہ فی السموات کے ظاہری معنی درست نہیں ہوں گے اس لئے کہ اس صورت میں آیت کے معنی ہوں گے ہو الذات الشخص فی السماء یعنی وہ ذات جو شخص ہے آسمان کے.....

اندر تو اس صورت میں آسمان ذات باری کے لئے ظرف ہو جائے گا جس کی وجہ سے ذات باری کا عرش نشین ہونا اور تجسم ہونا لازم آتا ہے اور یہ کسی قدر بھی ذات باری کے مناسب نہیں اور دیکھتے مصنف نے ظاہر کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی ظاہر آیت کے اعتبار سے یہ خرابی لازم کئے گی۔ اس لئے اگر ظاہر کو چھوڑ کر فی السموات والارض کو علیم کے متعلق بنا دیا جائے

وقیل اصلہ لآہا بالسریانیۃ فہی یحذف الالف الاخیرۃ وادخال اللام علیہ وتنجیم

لامہ اذا انفتح ما قبلہ او انضم سنۃ وقیل مطلقا

ترجمہ :- اور بعض نے کہا اللہ کی اصل لآہا ہے جو سریانی زبان کا لفظ ہے پھر اس کو عربی اس طویر پر بنایا گیا کہ لآہیہ کے الف کو حذف کر دیا گیا اور شروع میں الف لام داخل کر دیا گیا۔ اور اللہ کے لام کو پڑھنا جبکہ اللہ کا ماقبل مفتوح یا مضموم ہو اسلاف قراء کا طریقہ ہے اور بعض نے کہا کہ اللہ کے لام کو ہر حالت میں پڑھا جائے گا۔

دبقیہ مگذشتہ تو اس صورت میں جملہ خبریاتی ہو جائے گا اور معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ان تمام چیزوں میں شائع ہے جو آسمان وزمین کے اندر ہیں۔ تو اس صورت میں کوئی خبریاتی لازم نہیں آئے گی پھر نوع اگر اللہ کو علم ذاتی مانتے ہو تو خبریاتی لازم آئے گی بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کو وصف مانو اس صورت میں آیت کے معنی بالکل اپنی جگہ پر درست رہیں گے کیونکہ اس صورت میں اللہ معنی میں معبود کے ہو گا اور آیت کا ترجمہ یہ ہو گا "ہو معبود فی السموات والارض" ولان معنی سے لفظ اللہ کے وصف ہونے پر تفسیری دلیل دیتے ہیں۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ لفظ اللہ اصول مذکورہ سے مشتق ہے اس لئے کہ اشتقاق کے معنی ہیں احاد اللفظین کا دوسرے کے مشارکہ ہونا معنی اور ترکیب میں۔ اور یہ بات لفظ اور اصول مذکورہ کے درمیان پاتی جاتی ہے کیونکہ لفظ اللہ لفظاً اور معنی دونوں اعتبار سے اصول مذکورہ کے مشارک ہے۔ لہذا لفظ اللہ کا مشتق ہونا ثوابت ہو گیا لیکن اشتقاق کے معنی کا ثابت ہونا کسی لفظ کے اندر یا اس کے مشتق ہونے کی دلیل ظنی ہے اور مباحث لغوی کے اندر دلیل ظنی کافی ہے لہذا معنی اشتقاق کا پایا جانا لفظ اللہ کے مشتق ہونے پر دلالت کرنے کے لئے کافی ہے۔ پھر حال علمیت کی نفی ہو گئی اور مشتق ہونا ثابت ہو گیا اب یہ مشتق اسم ہو گیا یا وصف۔ وصف ہونا ظاہر ہے دلائل ماضی کی وجہ سے لیکن چونکہ یہ ذات باری کے ساتھ مختص ہے اس وجہ سے صفات غالبہ کے طور پر ذات باری ہی کے لئے استعمال ہونے لگا۔

تفسیر :- وقیل اصلہ لآہا۔ یہاں سے چوتھا قول بیان کرتے ہیں کہ لفظ اللہ کی اصل لآہا ہے الف کے ساتھ۔ اور یہ سریانی لفظ ہے اور بعضوں نے کہا کہ عبرانی لفظ ہے اور ان کی زبان میں الف کے ساتھ بولا جاتا ہے جیسے فارسی میں کہتے ہیں انا خیر لآہا کے معنی ہیں معبود کے پھر اس کو عربی بنایا گیا۔ صورت یہ ہوئی کہ آخر کے الف کو حذف کر دیا اور محض ابتداء کرنے کی وجہ سے شروع میں الف لام زیادہ کر دیا اذعام کرنے کے بعد اللہ ہو گیا۔ بعض لوگوں نے لفظ اللہ کے سریانی ہونے کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ یہ لفظ قرآن میں موجود ہے اور قرآن پاک میں اکثر کلمات عربی ہیں عجیب نہیں ہیں لہذا بغیر کسی دلیل ظاہر کے لفظ اللہ کو مغرب ماننا درست نہیں ہے۔ اور اگر آپ یہ ہیں کہ لفظ اللہ اور لآہا میں مشابہت اور مماثلت موجود ہے تو ہم کہیں گے کہ صرف مشابہت کا پایا جانا لآہا کو اصل اور لفظ اللہ کو فرع قرار دینے کے لئے کافی نہیں ہے۔

و حذف الف من تفسده الصلوة ولا یعتقد به صریح الیمن وقد جاء لفرضه اشعرا

الا لا بارک اللہ فی سہیل : اذا ما اللہ بارک فی الرجال .

ترجمہ :- اور اللہ کے الف کو حذف کر کے پڑھنا ایسی غلطی ہے کہ اس سے نماز فاسد ہو جائے گی اور اللہ کے الف کو حذف کر کے اگر قسم کھائی جاتے تو اس سے صریح یمین منعقد نہیں ہوگی اور شاعر کے قول، الا لا بارک اللہ فی سہیل الخ میں حذف الف ضرورت شعری کی وجہ سے ہے۔

دقیقہ مگذشتہ و تفخیم لامہ یہاں سے قاضی صاحب لفظ اللہ کے بارے میں قرأت کی بحث چھیڑ رہے ہیں اس کے سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لو۔ اول یہ کہ تفخیم کس کو کہتے ہیں۔ دوم یہ کہ سنت کے یہاں کیا معنی ہیں! اول بات تفخیم مقابلہ میں آتی ہے ترقیق کے ترقیق کے معنی رقت و نرمی سے اد آکرنا۔ اور تفخیم کے معنی سختی سے پڑھنا یعنی پڑ کرنا۔ دوسری بات یہ کہ سنت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک سنت متواترہ، دوم سنت اصطلاحیہ۔ سنت متواترہ کہتے ہیں جو طریقہ آباء و اجداد سے چلا آ رہا ہو۔ اور سنت اصطلاحیہ کہتے ہیں اس طریقہ کو جو سب لوگوں نے آپس میں طے کر لیا ہو اور سنت سے مراد سنت متواترہ ہے۔ سنت اصطلاحیہ نہیں۔ قاضی صاحب بیان کرتے ہیں کہ لفظ اللہ کا قبل اگر مفتوح یا مضموم ہے تو اللہ کا لام پڑھا جائے گا۔ اور اگر مکسور ہے تو باریک پڑھا جائے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ مطلقاً پڑھا جائے گا خواہ اس سے پہلے مکسوری کیوں نہ ہو لیکن قاضی صاحب نے اول طریقہ کے بارے میں کہا کہ یہ سنت متواترہ ہے یعنی یہی طریقہ اسلاف قرار سے منقول ہے۔ اب اس یہ بات کہ قبل مفتوح اور مضموم ہونے کی صورت میں پڑ کیوں پڑھا جائے گا اور مکسور ہونے کی صورت میں پڑ کیوں نہیں ہوگا۔ نور و نول صورتوں میں پڑ پڑھنے کی تین حکمتیں ہیں پہلی حکمت یہ ہے کہ پڑ پڑھنے میں اسم باری کی عظمت ہوتی ہے دوسری حکمت یہ ہے کہ تفخیم کی صورت میں ادائیگی کل زبان سے ہوتی ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ باریک پڑھا جائے تو اس صورت میں صرف زبان کی نوک سے ادائیگی ہوتی ہے۔ تیسری حکمت یہ ہے کہ پڑ پڑھنے کی صورت میں اللہ کے لام کے تلفظ اور لات کے لام میں فرق ہو جائے گا۔ اب اس یہ بات کہ کسرہ کی صورت میں پڑ کیوں نہیں پڑھا جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسرہ کی صورت میں تفخیم کرنے کے وقت ثقل لازم آتا ہے اس لئے کہ کسرہ تقاضا کرتا ہے بچے کی طرف آنے کا اور تفخیم تقاضا کرتی ہے اوپر جانے کا پس اگر کسرہ کے بعد تفخیم ہوگی تو لازم آئے گا اسفل سے علو کی طرف منتقل ہونا۔ اور یہ دشوار ہے جس طرح کہ صعود علی الجبل دشوار ہے۔ اور جو لوگ مطلق پڑ پڑھتے ہیں وہ بھی سنت متواترہ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

تفسیر :- و حذف الف یہاں سے قاضی صاحب بیان کرتے ہیں کہ لفظ اللہ میں جو لام اور با کے درمیان الف ہے اگر اس کو حذف کر دیا جائے تو یہ غلطی ہے۔ لیکن کہتے ہیں لغوی غلطی کو۔ اور قاموس میں کہا ہے کہ یہ خطا فی القرات ہے۔ لیکن

ہم کہیں گے کہ خطا فی القراءت بھی مستلزم ہے لغوی غلطی کو۔ خیر یہ ایسی غلطی ہے کہ جس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے احتیاطاً اور شوائع دونوں کے نزدیک بشوائع کے نزدیک تو اس لئے کہ ان کے نزدیک بسم اللہ فاتحہ کا جز ہے اور فاتحہ پڑھنا فرض ہے اور آپ نے جب جز اللہ کو حذف کر دیا تو گویا کل کو حذف کر دیا کیونکہ انتفاع جز مستلزم ہے انتفاع کل کو۔ اور جب لفظ اللہ کو چھوڑ دیا تو پوری بسم اللہ کو چھوڑ دیا قاعدہ سابق کی وجہ سے اور جب بسم اللہ مکمل کو ترک کر دیا تو گویا مکمل فاتحہ کو ترک کر دیا بقاعدہ سابق۔ اور فاتحہ ان کے نزدیک فرض ہے لہذا ترک فرض کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی اسی وجہ سے امام شافعی نے فرمایا ”من ترک حرفاً واحداً من الفاتحہ وہ یحسین فلم تصح صلوٰۃ“ اور احناف کے نزدیک اس لئے فاسد ہو جائے گی کہ الف ساکن کو حذف کر کے یا تو کلام لغوی ہو گیا یا معنی بدل جائیں گے اور یہ دونوں باتیں مفید صلوٰۃ ہیں جبکہ قاضی خاں میں امام صاحب کا ایک مسئلہ بیان کیا مسئلہ یہ ہے کہ لفظ ثلاثی ہو گا یا رباعی اور خماسی اگر ثلاثی ہے تو اس کے اول یا در بیان یا آخر کے حرف کو حذف کرنے سے نماز فاسد ہو جائے گی مثلاً قرآنہ رباعی میں عین کو حذف کر کے ربیہ پڑھا جائے تو ان تمام صورتوں میں نماز فاسد ہو جائے گی۔ بغیر معنی کی وجہ سے یا کلام لغوی ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر کلمہ رباعی یا خماسی ہے اور منادی ہوئے گی وجہ سے ترخیم کر دی جائے تو کوئی حرج نہیں۔ اور یہاں لفظ اللہ رباعی ہے اور نہ منادی واقع ہے لہذا اگر اللہ کے الف ساکن کو حذف کر دیا جائے تو احناف کے نزدیک بھی نماز فاسد ہو جائے گی۔

ولا یعتقد یہاں سے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ کے الف ساکن کو حذف کر کے صریح میں بھی منعقد نہیں ہوگی صریح میں اس میں کوئی شک نہیں جس کے الفاظ ذکر کرنے کے بعد احتیاج نیت نہ ہو۔ اور صریح میں کا تحقق اس وقت ہوتا ہے جب کہ لفظ اللہ کو حرف قسم کا مدخول بنایا جائے اور جب آپ نے لفظ اللہ کے الف ساکن کو حذف کر دیا تو کل اللہ ہی حذف ہو گیا کیونکہ انتفاع جز مستلزم ہے انتفاع کل کو پس صریح میں کے تحقق ہونے کے واسطے جو چیز ضروری تھی وہ نہیں پائی گئی۔ لہذا صریح میں منعقد نہیں ہوئی اور ہم نے صریح میں کی قید اس لئے ذکر کر دی کہ کسی نے کہا اللہ کو حذف کر کے اور نیت کر لی میں کی تو میں منعقد ہو جائے گی اور اگر نرمی کی نیت کی تو میں منعقد نہیں ہوگی۔ اسی وجہ سے امام غزالی نے فرمایا ”من قال بآل علی قصد التلبیس وہو الرطوبة فلیس بمسلم وان نوى بالیسین ان یفقد۔“

وقد جاء ضرورة الشعر في الا لا بارک اللہ فی سہیل : اذا ما اللہ بارک فی الرجال یہ اعتراض کا جواب اعتراض ہے کہ اللہ کے الف ساکن کے حذف کرنے کو لغوی غلطی کہنا درست نہیں ہے کیونکہ مذکورہ شعر کے پہلے مصرع میں لفظ اللہ بغیر الف ساکن کے ہے اگر یہ لغوی غلطی ہوتی تو شاعر کیوں ذکر کرتا جواب شعر میں ضرورت شعری کی وجہ سے بغیر الف کے ہے اور ضرورت شعری میں وہ چیزیں جائز ہوتی ہیں جو غیر ضرورت میں جائز نہیں ہوتیں۔ فقہاء کا مقولہ ہے الضرورات تمیج المحظورات اور شعر کا ترجمہ یہ ہے کہ آگاہ رہو برکت نہ کرے اللہ تعالیٰ سہیل نامی کے حق میں جبکہ اللہ تعالیٰ تمام لوگوں کے حق میں برکت کا فیضان کرے۔

الرحمن الرحیم اسمان بنی اللبالبغة من رحم كالفضان من غضب والعلم من علم و
الرحمة فی اللغة رقة القلب انعطاف یقتنی التفضل والاحسان۔

ترجمہ :- الرحمن الرحیم دو اسم ہیں جو مبنی ہیں مبالغہ کے لئے ماخوذ ہیں رحم سے جیسے غضبان ماخوذ ہے غضب اور علم ماخوذ ہے علم سے۔ اور رحمت لغت میں اس رقت قلب اور میل نفسانی کو کہتے ہیں جو تفضل واحسان کا مقتضی ہو۔

تفسیر :- مصنف کی عبارت کو حل کرنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ رحن اور رحیم کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول جمہور کا اور دوسرا سیوریہ کا۔ جمہور تو کہتے ہیں کہ دونوں صفت مشبہ کے صیغے ہیں لیکن مفید مبالغہ میں۔ رحن فعلان کے وزن پر اور رحیم نیل کے وزن پر۔ اور مفید مبالغہ دو طریقے ہیں ایک تو اس لئے کہ صفت مشبہ دوام وثبوت پر دلالت کرتا ہے اور ظاہر ہے دوام وثبوت میں زیادتی معنی ہے لہذا مبالغہ کے معنی پائے گئے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ زخشری نے کہا کل ما ہو معدول عن اصله فهو بالغ عن اصله یعنی جو صیغہ معدول ہو اپنی اصل سے تو وہ بمقابلہ اصل کے بلوغ ہوگا۔ اور یہ دونوں معدول ہیں راجح سے۔ اور سیوریہ کا قول یہ ہے کہ رحن تو صفت مشبہ ہے لیکن رحیم اسم فاعل ہے جو مبالغہ کیلئے وضع کیا گیا ہے ہر حال دونوں کے نزدیک رحن اور رحیم صفت کے صیغے ہیں۔ تو پھر اسمان کیوں کہا جو کہ غیر صفت ہے۔ جواب اسم یہاں فعل اور حرف کے مقابلہ میں ہے مشتق کے مقابلہ میں نہیں لہذا یہ لفظ اسم صفت کو بھی شامل ہو جائے گا۔ اب کوئی اعتراض نہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے وُضْعَا کے بجائے بُئَا کیوں کہا؟ جواب اس بات کو بتلانے کے لئے کہ لبالبغة میں لام غایت کا ہے صلہ کا نہیں۔ اور اگر وُضْعَا کہتے تو بتا دیتے کہ لام صلہ کا ہے اور معنی ہوتے کہ یہ دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں مبالغہ کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ حالانکہ دونوں صیغے مبالغہ کے نہیں ہیں بلکہ مفید مبالغہ ہیں۔ جمہور کے قول کی بنا پر تو ظاہر ہے اور سیوریہ کے نزدیک رحن تو صفت مشبہ ہے اور رحیم صرف مبالغہ کا صیغہ ہے اس بات کو بتلانے کیلئے بنی اللبالبغة کہا۔ وُضْعَا نہیں کہا۔ اس کے بعد قاضی صاحب کہتے ہیں کہ رحن اور رحیم دونوں رحم باب سمع سے مشتق ہیں جیسا کہ غضبان مشتق ہے غضب سے اور علم مشتق ہے علم سے غضبان نظیر رحمن کی اور علم نظیر رحیم کی۔ اس پر اعتراض ہوگا کہ جمہور کے نزدیک یہ دونوں صفت مشبہ میں اور صفت مشبہ لازم سے آتا ہے متعدی نہیں آتا۔ اور رحیم متعدی ہے جس کے معنی ہیں رحم کرتا۔ لہذا رحن اور رحیم کو رحم سے مشتق ماننا درست نہیں ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ رحم ہے تو متعدی لیکن متقل کر لیا گیا لازم کی طرف اور ا متقال اس طور پر کیا کہ باب کرم سے افعال خلقیہ آتے ہیں لہذا رحیم جواب سمع سے ہے بمنزلہ لازم کے ہوگا۔ لہذا رحن اور رحیم کو رحم سے مشتق ماننا درست ہے جیسے کہ زخشری نے رفیع الدرجات کو بمنزلہ لازم کے مانا ہے کیونکہ رفیع کے معنی بلند کرنا ہے۔ یہاں پر بھی اسی طرح متقل کر کے مشتق مان لیا۔

ومنہ الرحم لانعطافھا علی ما فیہا واسماء اللہ تعالیٰ انما تؤخذ باعتبار الغایات التی ہی

افعال دون المبادی التی تكون انفعالات۔

ترجمہ: ساور رحم دینی بھی اسی رحم سے ماخوذ ہے کیونکہ وہ رحم بھی اس چیز پر نرم ہوتا ہے جو اس کے اندر موجود ہے اور اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنی اپنے ان نتائج و آثار کے اعتبار سے ملحوظ ہیں جو از قبیل تاثیرات ہیں اور باری اہل اسباب کے اعتبار سے نہیں جو از قبیل تاثیرات ہیں۔

(بقیہ مگذشتہ) والرحمۃ۔ اب یہاں سے رحمت کے معنی بیان کرتے ہیں۔ لغت میں رحمت کے معنی ہیں اس رقت قلب اور میل نفسانی کے جو فضل و احسان کا تقاضا کرتا ہے اور اس سے ماخوذ ہے رحم بھی بمعنی دانی۔ اور تناسب اس کے اشتقاق کی یہ ہے کہ بچہ دانی بھی ہر مان ہوتی ہے اس چیز پر جو بچہ دانی میں ہوتی ہے لیکن یہ تناسب بیان کرنا ضعیف ہے کیونکہ رحمت میں انفعالات روحانی ہوتا ہے اور رحم بمعنی بچہ دانی میں انفعالات جسمانی ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ نفس انفعالات میں تناسب ہے اور یہ اشتقاق کے لئے کافی ہے۔

تفسیر:۔ واسماء اللہ الخ۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اور اس عبارت میں اسماء سے مراد وہ الفاظ ہیں جو مفات باری پر دلالت کریں اور اعتراض یہ ہے کہ آپ نے رحمت کے معنی بیان کئے رقت قلب اور انفعالات کہتے ہیں نفس کے مائل ہونے کو۔ اور نفس کا مائل ہونا اور جھک جانا یہ ان کیفیات نفسانیہ میں سے ہے جو مزاج جسمانی کے تابع ہوتی ہیں یعنی یہ سب مزاج جسمانی کسی اثر کو قبول کرتا ہے اور یہ نفس پر یہ کیفیت طاری ہوتی ہے۔ اب اگر اللہ پر رحم اور رحیم کا اطلاق کرتے ہو تو باری تعالیٰ کے لئے نفس اور جسم کا ثابت کرنا لازم آئے گا نیز تاثیر بالغير ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ سب چیزیں مستلزم ہیں امکان کو تو گویا ذات باری کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ تو بالکل محال ہے۔ ہذا الرحمن اور رحیم کا اطلاق ذات باری پر درست نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوپر جن الفاظ کا اطلاق کرنا ان کے حقیقی معنی کے اعتبار سے درست نہ ہو تو وہاں ان الفاظ کا اطلاق ذات باری پر ان کی غایات اور آثار کے اعتبار سے ہوتا ہے جو از قبیل تاثیرات ہیں۔ ان اسباب و مبادی کے اعتبار سے نہیں ہوتا جو از قبیل انفعالات و تاثیرات ہیں۔ مثلاً لفظ رحمت اس کے معنی رقت قلب کے ہیں اور یہ مبتلا اور سبب۔ مگر اس کا اثر انعام و احسان ہے۔ مبتلا تو از قبیل انفعالات ہے اور اثر از قبیل تاثیرات ہے پس جب رحمت کا اطلاق ذات باری پر ہو گا تو انعام کے معنی کے اعتبار سے ہو گا اور الرحمن کے معنی منعم کے ہوں گے اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ الرحمن اور رحیم کا اطلاق ذات باری پر بطور مجاز مرسل یا استعارہ تمثیلیہ کے ہے۔ پہلا یعنی مجاز مرسل راجح ہے۔ مجاز مرسل کہتے ہیں کہ سبب ہو کر مسبب مراد دیا جائے یہاں پر بھی یہ بات موجود ہے کیونکہ رحمت جو سبب ہے وہ ہو کر مراد دیا انعام و احسان جو سبب ہے اور استعارہ تمثیلیہ کہتے ہیں۔ ایک ہستیت منتزعہ کو دوسری ہستیت منتزعہ کے ساتھ تشبیہ دینا۔ اور جو لفظ ہستیت مشبہہ کے لئے استعمال کیا اس کو ہستیت مشبہہ کے لئے استعمال کرنا۔ اور یہاں پر

والرحمن ابله من الرحيم لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما في قطع وقطع وكبار وكبار وذلك
انما وخذتارة باعتبار الكمية واخرى باعتبار الكيفية فعلى الاول قيل يا رحمن الدنيا.

ترجمہ :- اور رحمن میں بمقابلہ رحیم کے زیادہ مبالغہ ہے کیونکہ الفاظ کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ قطع
بالتخفيف اور قطع بالتشديد اور كبار بالتخفيف اور كبار بالتشديد کی مثالوں میں واضح ہے۔ اور اس زیادتی کا کبھی کبھت کے اعتبار
سے لحاظ کیا جاتا ہے اور کبھی کیفیت کے اعتبار سے پہلے لحاظ پر یا رحمن الدنيا کہا جائے گا۔

بقیہ مگذشتہ استعارہ تمثیلیہ کی صورت یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ کے معاملہ کو جہان کے بندوں کے ساتھ ہے یعنی انعام واحسان
کرنا اور لان سے تکالیف کو دور کرنا اس معاملہ کو تشبیہ دی گئی ہے اس بادشاہ کے معاملہ کے ساتھ جو وہ اپنی رعایا کے ساتھ کرتا
ہے جبکہ وہ اپنی رعایا پر نرم ہوتا ہے اور ان پر انعام واحسان کرتا ہے اور ان کی تکالیف کو دور کرتا ہے تشبیہ دینے کے بعد تشبیہ کے
لئے جو الفاظ رحمت استعمال ہوتے تھے وہ تشبیہ یعنی ذات باری کے معاملہ کے لئے استعمال ہونے لگے اور اس کے نتیجے میں اللہ کو
رحمن ورحیم کہنا درست ہے مصنف نے رحمت کے معنی رقت کے ساتھ کہے ہیں حالانکہ رحمت متعدی ہے اور رقت لازم؟
جواب یہ مجاہد ہے۔

تفسیر :- اب تک تو مصنف نے بیان کیا کہ رحمن اور رحیم نفس مبالغہ میں دونوں شریک ہیں۔ اب یہاں سے فرق
بیان کرتے ہیں کہ رحمن میں زیادہ مبالغہ ہے بمقابلہ رحیم کے کیونکہ قاعدہ ہے کہ زیادتی بمانی دلالت کرتی ہے زیادتی معانی پر
تو چونکہ رحمن میں زیادہ مبالغہ ہے بمقابلہ رحیم کے لہذا رحمن کے معنی بھی زیادہ ہوں گے بمقابلہ رحیم کے جیسا کہ قطع کے معنی ہیں
کاننا۔ اور قطع تشدید کے ساتھ اس کے معنی ہیں بار بار کاننا اور ایسے ہی کبار بکبار تشدید کے معنی ہیں اور کبار بالتشديد کے معنی
بہت بڑا ہیں اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ یہ قاعدہ بیان کرنا درست نہیں کہ زیادتی بمانی دلالت کرتی ہے زیادتی معانی پر
اس لئے کہ حذر میں نین لفظ ہیں اور حاذر میں چار لیکن معنی میں معاملہ برعکس ہو گیا۔ اس لئے کہ حذر جس میں الفاظ کم ہیں معنی زیادہ
ہیں کیونکہ معنی میں ہمیشہ بچنے والا لیکن حاذر میں الفاظ زیادہ ہیں اور معنی کم ہیں یعنی مطلقاً بچنے والا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ
مطلق نہیں بلکہ ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے۔ اور شرط یہ ہے کہ زیادتی بمانی زیادتی معانی پر دلالت کریگی مگر اس وقت
جبکہ دونوں صیغے ایک ہی اصل سے ہوں اور ایک ہی نوع کے ہوں اور یہاں یہ بات نہیں کہ دونوں ایک ہی نوع کے صیغے ہیں۔
اس لئے کہ حذر صفت مشبہ ہے اور حاذر اسم فاعل ہے۔ لہذا ان کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں ہے لیکن یہ جواب ضعیف ہے
کیونکہ جہور کے نزدیک تو جواب بن جائے گا مگر سیبویہ کے نزدیک نہیں بنے گا۔ اس لئے کہ وہ تو رحیم کو اسم فاعل اور رحمن کو صفت
مشبہ مانتے ہیں۔ صحیح جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلی نہیں بلکہ اکثر ہے۔ اب کوئی اعتراض نہیں پڑے گا۔

وذلك الخ یہاں سے زیادتی معنی کو ثابت کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ زیادتی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک زیادتی بحسب

لأنه يعم المؤمن والكافر ورقيم الآخرة لأنه يختص بمؤمن وعلى الثاني قيل يا رحمن الدنيا والآخرة ورقيم الدنيا. لأن النعم الآخرة كلها جسام وأما النعم الدنيوية فحليلة وحقيرة.

ترجمہ :- اس لئے کہ دنیا کی رحمت مؤمن و کافر دونوں کو عام ہے اور رحیم الآخرة رحیم کی آخرت کی طرف اضافت کرتے ہوئے کہا جائے گا۔ اس لئے کہ رحمت آخرت صرف مؤمن کے لئے ہے۔ اور دوسرے لحاظ کے مطابق یا رحمن الدنيا والآخرة (باضافۃ الرحمن الیہما) اور رحیم الآخرة (باضافۃ الرحیم الی الآخرة) فقط کہا جائے گا۔ اس لئے کہ آخری نعمتیں سب کی سب بڑی ہیں اور دنیاوی نعمتیں سو وہ چھوٹی بھی ہیں اور بڑی بھی۔

(بقیہ مگزشتہ) اس لئے کہ دنیا کی رحمت مؤمن و کافر دونوں کو عام ہے اور رحیم الآخرة رحیم کی آخرت کی طرف اضافت فرماتے ہیں کہ اگر رحمن کے اندر کمیت کے اعتبار سے زیادتی کا لحاظ کیا جائے تو کہا جائے گا یا رحمن الدنيا ورقيم الآخرة۔ دیکھو اس طور میں رحمن کی نسبت دنیا کی طرف کیا سنگی اور رحیم کی آخرت کی طرف کیونکہ دنیا میں افراد رحمت زیادہ ہوں گے اور آخرت میں افراد رحمت کم ہونگے۔ افراد رحمت دنیا میں زیادہ اس طور پر ہوں گے کہ مرحومین کی تعداد زیادہ ہوگی کیونکہ رحمت دنیا میں مؤمن و کافر دونوں کے لئے عام ہے بخلاف آخرت کے کہ اس میں افراد رحمت کم ہوں گے اور افراد رحمت کم اس لئے ہوں گے کہ مرحومین کی تعداد کم ہوگی کیونکہ آخرت میں رحمت مخصوص ہوگی مؤمنین کے ساتھ اس زیادتی بحسب کمیت کا لحاظ کرتے ہوئے بعض حضرات نے یا رحمن الدنيا ورقيم الآخرة کا ترجمہ کیا ہے یا الذی کثرت آثار رحمۃ بعض لوگوں نے زیادتی بحسب کمیت کا لٹکا کر کیا ہے اور دوسرے بیان کی ہے کہ اگر زیادتی کمیت کو ثابت کرنے کے لئے رحمن الدنيا کہا جائے اور رحیم کی نسبت آخرت کی طرف کیجائے تو رحیم کے اندر کیفیت کے اعتبار سے زیادتی ثابت ہو جائے گی تو گو یا ہر ایک صیغہ ایک ایک کا حامل ہوگا تو پھر رحمن ابلغ کہاں رہا۔ اس وجہ سے علامہ زحمتی نے اس وجہ کو چھوڑ دیا اور صرف ثانی وجہ کو ذکر کیا ہے لیکن جواب اس کا یہ ہے کہ جب ہم زیادتی فی کمیت کے اعتبار سے دونوں لفظ استعمال کریں گے تو نظر صرف کمیت پر ہوگی کیفیت سے بالکل صرف نظر ہوگی۔ اور جب صرف کمیت پر نظر ہوگی تو رحمن کا ابلغ ہونا ثابت ہو جائے گا۔

وعلی الثاني سے زیادتی بحسب کمیت کو ثابت کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر زیادتی بحسب کمیت کا لحاظ کیا جائے تو رحمن کی اضافت دنیا و آخرت دونوں کی طرف ہوگی اور رحیم کی اضافت صرف دنیا کی طرف ہوگی کیونکہ آخرت کی تمام نعمتیں بڑی ہی ہیں۔ اور رحیم کی نسبت آخرت کی طرف نہیں ہو سکتی۔ ہاں دنیا کی نعمتیں چھوٹی بھی ہیں اور بڑی بھی۔ لہذا چھوٹی نعمتوں کا لحاظ کرتے ہوئے رحیم کی اضافت دنیا کی طرف ہو جائے گی۔ اور ترجمہ ہوں ہوگا کہ اے دنیا کے اندر بڑے بڑے اور آخرت میں سارے انعام کرینوالے۔ اور رحیم الدنيا کا ترجمہ ہوگا اے دنیا کی چھوٹی چھوٹی نعمتوں کا انعام کرنے والے۔

وانما قدم والقياس يقتضى الترتى من الادنى الى الاعلى لتقدم رحمة الدنيا. ولانه صار كالعلم من حيث انه لا يوصف به غيره لان مغناه للنعم الحقيقى الباقى فى الرحمة غايته او ذلك لا يصدق على غيره لان من عداه فهو مستعفى بلطفه انعام يريد به جزيل ثواب او جميل ثناء او مزيج رقة الجنسمة او حب المال عن القلب ثم انه كالواسطة فى ذلك لان ذات النعم ووجودها و القدرة على ايصالها والداعية الباعثة عليه والتكمن من الانتفاع بها والقوى التى بها يحصل الانتفاع الى غير ذلك من خلقه لا يقدر عليها احد غيره اولان الرحمن لما دل على جلالة النعم واصولها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها فيكون كالتمتة والوديفل اول للمحافظة على رؤس الاى

ترجمہ :- واما قدم الخ اور رحمن کو مقدم ذکر کیا گیا حالانکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ (ذکر اوصاف کے مقام میں) ادنى صفت سے اعلیٰ صفت کی طرف ترقی کی جائے۔ اس لئے کہ دنیا کی رحمت مقدم ہے اور اس لئے بھی کہ رحمن لفظ اللہ کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ غیر اللہ کی صفت نہیں بنتا۔ جس طرح کہ لفظ اللہ کا اطلاق ذات باری کے سوا کسی پر نہیں ہوتا کیونکہ رحمن کے معنی اس نعم حقیقی کے ہیں جو رحمت کے انتہائی مقام کو پہنچا ہوا ہو۔ اور یہ معنی غیر اللہ پر صادق نہیں آتے اس لئے کہ خدا کے علاوہ جتنے بھی لوگ ہیں وہ اپنے لطف و انعام کے بدل کے خواباں رہتے ہیں خواہ وہ بدل آخر میں ثواب کثیر ہو یا مخلوق کے منہ سے تعریف کرنا مقصود ہو۔ یا وہ رقت زائل کرنا پیش نظر ہو جو ہم جنسی کی بنا پر پیدا ہوتی ہے یا اپنے دل سے مال کی محبت دور کرنا نظر ہو اور بندہ پھر اپنے لطف کے اندر ایک واسطہ سا ہے۔ اس لئے کہ خود نعمتوں کی ذات یا ان کا وجود اور غیر کو دینے پر قدرت دینا۔ اور وہ داعیہ جو بندہ کو دینے پر ابھارتا ہو اور نعمتوں سے منتفع ہونے کی قدرت دینا اور وہ قوتیں عطا کرنا جن کے ذریعہ انسان نشہ یاب ہو سکے اور اس کے علاوہ بہت سی چیزیں یہ سب اللہ ہی کے پیدا کرنے سے ہیں۔ خدا کے علاوہ ان چیزوں کی کوئی دوسرا قدرت نہیں رکھتا یا اس لئے کہ رحمن جب اللہ کی بڑی بڑی نعمتوں اور ان کے اصول پر دلالت کرتا ہے تو رحیم کو ذکر کیا تاکہ شامل ہو جائے ان نعمتوں کو جو رحمن سے نکل گئی تھیں پس رحیم کا ذکر بطور تہمتہ اور ردیف کے ہو گا۔ یا رؤس کی مفاظت کی وجہ سے (رحیم کو مؤخر ذکر کیا)

نفس میں۔ واما قدم الخ اب یہاں سے ایک سوال وجواب کو ذکر کر رہے ہیں لیکن سوال جواب کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیتے جس کو قاضی نے بھی القیاس کہہ کر بیان کیا ہے کہ قاعدہ دیر ہے کہ اوصاف کے تذکرہ کی ترتیب یہ ہونی چاہیے کہ پہلے ادنیٰ وصف کو ذکر کریں اور بعد میں اعلیٰ کو کیونکہ اعلیٰ کو بعد میں ذکر کرنے سے فائدہ جدید حاصل ہوتا ہے بخلاف اس کے کہ اگر اعلیٰ کو مقدم ذکر کر دیا جائے تو پھر ادنیٰ کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی کیونکہ اعلیٰ تو اس ادنیٰ کے معنی پر مشتمل ہی تھا بلکہ ادنیٰ کو ذکر کر کے سوائے تکرار کے کوئی فائدہ جاریہ حاصل نہیں ہوگا یہ قاعدہ سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ الرحمن الرحیم میں تذکرہ اوصاف کا موقع ہے اور الرحمن بمقابلہ رحیم کے ابلغ ہے اور الرحیم ادنیٰ ہے لہذا رحیم کو مقدم ہونا چاہیے لیکن یہاں معاملہ برعکس ہے یعنی الرحمن مقدم ہے قاضی صاحب نے اس کے چار جواب دیئے ہیں۔ اول یہ کہ الرحمن زیادتی بحسب الکویت کے اعتبار سے رحمت دینا پر دلالت کرتا ہے اور رحمت دینا وجود کے اعتبار سے مقدم ہے رحمت آخرت پر لہذا اس کے لفظ دال یعنی الرحمن کو بھی ذکر اقدم کر دیا تاکہ دال کا وجود ذکر مطابقی ہو جائے مدلول کے وجود طبعی کے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ الرحمن کو اللہ کے ساتھ زیادہ مشابہت ہے کیونکہ غیر اللہ اس کے ساتھ بالکل متصف نہیں ہوتا جس طرح کہ اللہ کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہوتا اس مناسبت کی وجہ سے الرحمن علم کی حیثیت میں ہو جاتا ہے اور چونکہ علم مقدم ہوتا ہے وصف پر اس لئے الرحمن کو مقدم کر دیا رحیم پر بخلاف رحیم کے کہ اس کا اطلاق غیر اللہ پر بھی ہوتا ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے رحیم کا لفظ بالمؤمنین رقت رحیم کے اندر استعمال ہوا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ لفظ الرحمن کا اطلاق غیر اللہ پر کیوں نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ الرحمن کے معنی ہیں اس منعم حقیقی کے جو انعام کے امتیاز کمال کے درجہ کو پہنچا ہوا ہو اور ہم دیکھتے ہیں کہ معنی غیر اللہ پر صادق نہیں آتے لہذا الرحمن کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہو سکتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ معنی غیر اللہ کے اندر کیوں نہیں پاتے جاتے تو اس کا جواب سننے سے پہلے منعم حقیقی اور انعام کے درجہ کمال کے معنی سمجھ لیجئے۔ منعم حقیقی اس منعم کو کہتے ہیں جو خالص اپنی ذاتی نعمتیں دیتا ہو انعام کرنے میں واسطہ نہ ہو۔ اور انعام کا درجہ کمال یہ ہے کہ انعام کر کے اس کے بدل کا خواہاں نہ ہو۔ اب سنئے درجہ کمال اس لئے نہیں پایا جاتا کہ بندے لطف و انعام کر کے اس کے عوض کے متمنی رہتے ہیں۔ اب بدل کی دو قسمیں ہیں جلب منفعت اور دفع مضرت۔ پھر جلب منفعت کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو آخرت سے متعلق ہو گا یا دنیا سے۔ بندے ان چاروں قسم کے بدل کا خواہاں ہیں۔ جلب منفعت متعلق بالآخرت کے تو اس طور پر کہ انعام کی وجہ سے اللہ تعالیٰ سے آخرت کے اندر ثواب کثیر کے متوقع رہتے ہیں اور جلب منفعت متعلق بال دنیا کے اس طور پر کہ دنیا میں بہترین تعریف کے طالب رہتے ہیں۔ اور دفع مضرت کے اس طور پر کہ انعام کر کے رقت جنسیت کو نائل کرنا ہوتا ہے یا دل سے مال کی محبت کو ختم کرنا۔ رقت جنسیت اس رقت کو کہتے ہیں جو اپنے ہم جنس کو پریشان حال دیکھ کر عارض ہوتی ہے اور جس کی وجہ سے انسان مضطرب ہو جاتا ہے اس کیفیت کے عارض ہونے کے بعد اگر مال دیتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اپنے اضطراب کو ختم کرنے کے لئے دے رہا ہے پس دفع مضرت پائی گئی بعض نسخوں کے اندر رتقہ الخمسہ کا لفظ موجود ہے اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ انعام کر کے اپنے سے خست کے عار کو دفع کرنا چاہتا ہے خستہ کہتے ہیں مستحق مال کو نہ دینا اور رتقہ کے معنی طوق کے ہیں اور منعم حقیقی ہونے کی صفت غیر اللہ سے اس لئے مشتق ہے کہ بندہ انعام کرنے میں صرف واسطہ ہے کیونکہ خود نعمتوں کو پیدا کرنا اور ان کو وجود

والاظهر انه غير منصرف وان خطر اختصاصه بالله ان يكون له مؤنث على فعلى او فعلا

الحاقا له بما هو الغالب بابه.

ترجمہ :- والاظهر انہ غیر منصرف ہے کہ رحن غیر منصرف ہے اگرچہ اس کا خدا کے ساتھ محقق ہونا اس بات سے منع ہے کہ اس کا مؤنث فعلی یا فعلا نہ کے وزن پر آئے (مگر پھر بھی غیر منصرف ہے کیوں) ان کلمات کے ساتھ لاحق کر دینے کی وجہ سے جن کے باب میں غیر منصرف ہونا غالب ہے؛

بقیہ مگدشتہ میں لانا اور ان کو مستحق تک پہنچانے میں قدرت عطا کرنا اور وہ داعیہ و شوق جو بندہ کو ایسا نعمت پر ابھار رہا ہو اور نعمتوں سے نفع یاب ہونے پر قادر ہونا اور وہ تو قی کہ جن کے ذریعے سے نفع یاب ہو سکتا ہے نیز اس کے علاوہ جتنی بھی نعمتیں ہو سکتی ہیں سب کی سب اللہ کے پیدا کرنے سے ہیں بغیر خدا کے ان چیزوں پر کوئی قادر نہیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ جب رحن کے اندر زیادتی بحسب کیفیت کا لیا گیا تو گویا رحن نے بڑی بڑی نعمتوں پر دلالت کی۔ اور رسمہ کے اندر اللہ کے اوصاف بیان کرنے کا موقع ہے لہذا پہلے رحن کو رکھا گیا تاکہ اللہ تعالیٰ کے بڑے بڑے انعامات نمایاں ہوں لیکن چھوٹی چھوٹی نعمتیں اس سے رہ گئیں لہذا رحیم کو بطور تکملہ اور تتمہ ذکر کر دیا تو گویا رحیم مکمل ہوا اور مکمل شی بعد میں ہوا کرتی ہے لہذا رحیم کو بعد میں ذکر کیا گیا۔ اب رہی یہ بات کہ لفظ رحیم کو ذکر کر کے تمام نعمتوں کو شامل کرنے میں کیا حکمتیں ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس وہم و گمان کو دور کرنا مقصود ہے کہ معمولی سے حاجت تو معمولی سے قدرت والے سے طلب کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ تو بڑے بڑے انعامات والا اور بڑی قدرت والا ہے لہذا اس سے چھوٹی نعمتوں کو کیا طلب کیا جائے پس اللہ تعالیٰ نے رحیم کو ذکر فرما کر اس وہم کو رفع کر دیا تاکہ چھوٹی نعمتیں بھی اس کے اندر آجائیں تو گویا اللہ تعالیٰ لفظ رحیم کو ذکر کر کے یہ فرما رہے ہیں کہ لے میرے بند جس طرح تم مجھ کو رحن سمجھ کر مجھ سے بڑی بڑی نعمتیں طلب کر رہے ہو یہ مجھ کو کہ میں رحیم بھی ہوں لہذا مجھ سے چھوٹی چھوٹی نعمتیں بھی طلب کرو چوتھا جواب یہ ہے کہ رحیم کو رحن آیات کی محاطت کے لئے مؤخر کر دیا گیا رحن آیات سے آیت کے آخری حروف مراد ہیں جو مخصوص کیفیت کے ساتھ متصف ہیں مخصوص کیفیت یہ ہے کہ ان کا آخری حرف بائے ساکنہ کے بعد میں آ رہا ہے جیسا کہ عالمین اور دین و نستین پس یہاں پر لایا ہی کیا گیا تاکہ آیتوں کے اواخر اپنی کیفیت پر باقی رہیں۔ اور یہ بات یاد رہے کہ یہ وجہ امام شافعی کے مسلک پر مبنی ہے جو بسم اللہ کو فاتحہ کا جز مانتے ہیں اور اس کی ایک آیت قرار دیتے ہیں جس کی وجہ سے محاطت رحن آیات کی ضرورت پیش آتی۔

تفسیر :- والاظهر انہ یہاں سے لفظ رحن کے متعلق نحوی بحث کر رہے ہیں کہ لفظ رحن غیر منصرف ہو گا یا منصرف۔ اس بحث کو سمجھنے سے پہلے ایک نحوی مسئلہ سمجھ لیجئے نحوی مسئلہ یہ ہے کہ الف تان لائے تان کبھی اسم میں زیادہ ہوتے ہیں اور کبھی وصف میں زیادہ ہوتے ہیں۔ اگر اسم میں زیادتی ہو تو اس کے غیر منصرف بننے کے واسطے علمیت شرط ہے اور اگر

وانما خص التسمیۃ بهذه الاسماء ليعلم العارف ان المستحق لان يستعان بفحما مع الامو هو المعبود
الحقیقی الذی ہو مولی النعم کلہا عاجلہا واجلہا خلیلہا و خفیرہا فتتوجہ بشرائہ الی جناب
القدس و یتسلک بمجبل التوفیق و یشغل سترہ بذکرہ والاستعداد بہ عن غیرہ۔

ترجمہ :- اور تسمیہ کے اندر خاص طور سے انہیں اسماء کو ذکر کیا گیا تاکہ عارف اس بات کو جان لے کہ اس بات کے لائق کہ جس
سے تمام امور میں مدد طلب کیجاتے صرف وہی ذات ہے جو معبود حقیقی ہو اور تمام نعمتوں کا عطا کرنے والا ہو خواہ وہ نعمتیں فوری ہوں یا
بعد میں ملنے والی چھوٹی ہوں یا بڑی پس عارف اس بات کو سمجھ کر اپنے پورے دل و دماغ کے ساتھ جناب باری کی طرف متوجہ
ہو جائے اور اس کی توفیق کی رسی کو مضبوط پکڑ لے اور اس کا باطن اللہ کے ذکر کے ساتھ مشغول ہو جائے اور صرف اللہ ہی سے
مدد طلب کرے۔

بقیہ صگند مشتمہ وصف میں زیادتی ہے تو اس کے غیر منصرف ہونے کے لئے بعض حضرات تو انتفاء فعلانہ کی شرط لگاتے ہیں اور
بعض حضرات وجود فعلی کی شرط لگاتے ہیں اسی وجہ سے کہ ان کو غیر منصرف پڑھا گیا کیونکہ اس کا مؤنث فعلی کے وزن پر آتا
ہے اور فعلانہ کے وزن پر نہیں آتا اور زندمان کو منصرف پڑھا گیا کیونکہ مؤنث فعلانہ کے وزن پر نہ مانہ آتا ہے سمجھنے کے بعد
اب لفظ رحن پر نظر ڈالئے تو چونکہ اس کا مؤنث فعلانہ کے وزن پر نہیں آتا لہذا ان لوگوں کے نقطہ نظر سے غیر منصرف ہو گا جو انتفاء
فعلانہ کی شرط لگاتے ہیں مگر ان لوگوں کے نزدیک منصرف ہو گا جو وجود فعلی کی شرط لگاتے ہیں کیونکہ لفظ رحن کا ذات باری کے ساتھ
مختص ہونے کی وجہ سے کوئی مؤنث ہی نہیں آتا چہ جائیکہ فعلی آئے لیکن قاضی صاحب کہتے ہیں ان لوگوں کے نقطہ نظر سے بھی اس
کو غیر منصرف ہونا چاہیئے لفظ رحن کو ان صفات کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے کہ جن کا مؤنث اکثر فعلی کے وزن پر آتا ہے حال
یہ کہ اس کو محل علی النظر کرتے ہوئے غیر منصرف پڑھا جائے گا۔

تفسیر :- وانما خص التسمیۃ بیان سے قاضی صاحب تسمیہ کے اندلان اسماء کے اختصا بالذکر کی وجہ بیان کر رہے
ہیں یعنی تسمیہ کے اندر لفظ اللہ اور رحن اور رحیم ہی کو کیوں ذکر کیا تو وجہ اختصا سمجھنے سے پہلے ایک بات سمجھ لیجئے بات
یہ ہے کہ قاضی صاحب آگے چل کر ایک قاعدہ بیان کریں گے کہ ان ترتب الحکم علی الوصف لیشعر بعلیۃ لہ یعنی اگر کسی وصف
پر کوئی حکم مرتب ہو تو وہ اوصاف اس ترتب حکم کے لئے علت اور مقتضی ہو کرتے ہیں اور موصوف اس حکم کا محض ان اوصاف
ہی کی وجہ سے مستحق ہوتا ہے اب یہاں سمجھئے کہ اللہ تعالیٰ نے استحقاق تسمیہ کو مرتب کیا ہے لفظ اللہ اور رحن و رحیم پر اور اللہ
کے معنی معبود حقیقی کے ہیں اور رحن کے معنی بڑے بڑے انعام کرنے والا اور رحیم کے معنی چھوٹے چھوٹے انعام کرنے والا اس
استحقاق تسمیہ کو ان اوصاف پر مرتب کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ تحقق استقانت وہی ذات ہے کہ جو معبود حقیقی

الحمد لله. الحمد هو الشاء علی الجمیل الاختیاری من نعمة او غیرها والمدح هو الشاء علی الجمیل مطلقاً نقول
 حدث زیداً علی علمه وکرمه ولا نقول حمداته علی حسنه بل مدحته وقیل لها اخوان والشکر فی مقابلة
 النعمة قولاً وعملاً واعتقاداً قال ۛ افاذتکم النعماء منی ثلثة ۛ یدى ولسانی والضمیر المحبب انھو اعم
 منھما من وجہ و اخص من آخر۔

ترجمہ۔ الحمد ثلثہ الخ حمد انعال جمیل اختیاریہ پر زبان سے تعریف کرنا خواہ یہ تعریف نعت کے مقابلہ میں ہو یا نہ۔ اور مدح مطلقاً
 انعال جمیل پر تعریف کرنا خواہ اختیاریہ ہو یا غیر اختیاریہ آپ حمدت زیداً علی علمه وکرمه تو کہہ سکے ہیں مگر حمدت زیداً علی حسنه
 نہیں کہہ سکتے بلکہ اس موقع پر مدحت کہیں گے اور بعض لے ہما کہ حمد و مدح دونوں بھائی بھائی ہیں اور شکر نعت کے مقابلہ میں آتا
 ہے خواہ وہ شکر قولاً یا عملاً اور اعتقاداً ہو شاعر کہتا ہے ۛ انا ذکلم الفار منی ثلثة ۛ یدى ولسانی والضمیر المحبب ترجمہ تمہاری نعمتوں
 نے میری طرف سے تمہارے لئے تین چیزوں کا افادہ کیا میرے ہاتھ کا اور میری زبان کا اور میرے پوشیدہ قلب کا پس شکر حمد و
 مدح سے من وجہ عام اور من وجہ خاص ہے ۛ

دقیقہ۔ گزشتہ ہو اور تمام انعامات خواہ وہ نوری ہوں اور خواہ بعد میں ملنے والے بڑے انعام ہوں یا چھوٹے تاکہ عارف اس بات
 کو جان کر پورے طریقہ پر اللہ کی طرف متوجہ ہو جائے اور اس کی توفیق کی رشتی کو مضبوط پکڑے اور اس کا باطن اس کے ذکر کے
 ساتھ مشغول ہو جائے اور صرف اللہ ہی سے مدد طلب کرے غیر اللہ سے نہیں ۛ
 تفسیر۔ قاص صاحب نے لفظ الحمد کے متعلق تین باتیں بیان کی ہیں۔ ایک حمد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف و تحقیق اور
 حمد و مدح و شکر میں باہمی فرق دوم الحمد پر عربی نحو کی کیا ہے۔ سوم الحمد پر لفظ لام کون سا ہے پہلی بات سمجھتے حمد کہتے ہیں ہو
 الشاء علی الجمیل الاختیاری من نعمة اور غیر یا مصنف نے تعریف میں تین لفظ استعمال کئے ہیں۔ لفظ شاء اور جمیل اختیاری اور
 نعت۔ تینوں کے متعلق سنئے شمار کئے تین معنی آتے ہیں۔ ایک صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا۔ اس معنی کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے۔
 حدیث لا اعمی شمار علیک انت کما اثبت علی نفسک ترجمہ۔ میں آپ کی شمار کا احاطہ نہیں کر سکتا ہوں جیسا کہ آپ نے اپنی شمار کی
 ہے۔ حدیث میں شمار کے معنی صفات کمالیہ ظاہر کرنا ہے اب معنی ہوں گے کہ میں آپ کی صفات کمالیہ کا احاطہ نہیں کر سکتا ہوں جیسا کہ
 آپ نے اپنی صفات کمالیہ بیان کی ہیں۔ دوسرے معنی ہیں مطلقاً اوصاف ذکر کرنا خواہ خیر ہوں یا شر اس معنی کی تائید بھی
 حدیث سے ہوتی ہے حدیث۔ من اثبت علی خیر اوجبت له الجنة ومن اثبت علی شر اوجبت له النار ترجمہ جنور نے صحابہ سے مخاطب ہو کر فرمایا
 تھا کہ جس کا تم خیر کے ساتھ ذکر کرو اس کے لئے جنت واجب ہے اور جس کا تم نے شر کے ساتھ ذکر کیا اس کے لئے جہنم واجب ہے تو حدیث
 میں خیر اور شر کا تذکرہ کرنا دلیل ہے کہ شمار کے معنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں اس لئے کہ شمار کے معنی ذکر خیر یا شر کے ہوتے تو پھر حدیث

میں خیر یا شر کا ذکر کرنا تکرار ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ شکر کا معنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں تیسرے معنی شمار کے ذکر باللسان ہیں۔ اس تیسرے معنی کے اوپر اعتراض ہو گا وہ یہ کہ اس معنی کے اعتبار سے شمار کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ تو لسان ہی سے مبرا ہے اور باری تعالیٰ کی طرف اس معنی کے اعتبار سے شمار کی نسبت کرنا ایسا ہے گویا کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کے لئے لسان کو ثابت کر دیا حالانکہ اللہ تعالیٰ کے لئے لسان وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لسان سے مراد وہ گوشت کا ٹکڑا نہیں ہے جو بظاہر ذریعہ نطق ہے بلکہ قوت تکلم مراد ہے اور قوت تکلم سے مراد بھی حقیقتاً قوت تکلم نہیں ہے بلکہ الافاقۃ والاعلام مع شعور الفیض والادب ہے یعنی معنی کا فیضان اس طور پر کہ نہ کہ فیضان کرینوالے کو اس کا شعور اور ارادہ بھی ہو اور لسان کے یہ معنی ذات باری میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ بھی معانی کا فیضان شعور اور ارادہ کے ساتھ کرتے ہیں۔ اب مسئلہ جمیل اختیاری کیا ہے جمیل کے ساتھ جس طرح ذوات منصف ہو سکتی ہیں اسی طرح صفات بھی منصف ہو سکتی ہیں جمیل اختیاری کی تیسرے تعریف پر ایک اعتراض پڑتا ہے وہ یہ کہ حمد کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ حمد صرف افعال اختیاری پر کی جاتی ہے افعال غیر اختیاری پر نہیں حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی صفات ذاتیہ یعنی افعال غیر اختیاریہ پر بھی حمد ہوتی ہے جیسے حیۃ باری، قدرت و علم، ہذا حمد کی یہ تعریف اس پر صادق نہیں آتی اس اعتبار سے حمد کی تعریف غیر جامع ہو گئی حالانکہ تعریف کو جامع ہونی چاہیے۔ اس تعریف کو جامع بنانے اور حمد کے اطلاق کو صفات ذاتیہ پر صحیح کرنے کے لئے چار جواب دیئے جاتے ہیں اول جواب یہ ہے کہ افعال اختیاریہ کے معنی یہ نہیں کہ جو بالاختیار صادر ہوں بلکہ یہ معنی ہیں کہ افعال اختیاریہ بالقوۃ ہو۔ یعنی جن کی شان سے یہ ہو کہ اختیار سے حاصل ہوں اور صفات ذاتیہ بالقوۃ افعال اختیاریہ ہیں لہذا تعریف حمد جامع بھی ہو گئی اور صفات ذاتیہ پر حمد کا اطلاق بھی درست ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جمیل اختیاری کے معنی ہیں کہ جو افعال فاعل مختار سے صادر ہوں خواہ بالا اختیار صادر ہوں یا بالاضطرار۔ اور ظاہر ہے کہ صفات ذاتیہ کا صدور بھی فاعل مختار یعنی اللہ سے ہو رہا ہے اگر یہ بالا اختیار نہیں۔ لہذا اب بھی حمد کا اطلاق صفات ذاتیہ پر درست ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ حمد خاص ہے اور مدح عام۔ اور یہاں خاص ہو لکن عام مراد لیا گیا ہے یعنی حمد بول کر مدح مراد لی گئی ہے اور مدح کا اطلاق افعال اختیاری اور غیر اختیاریہ دونوں پر ہوتا ہے لہذا حمد کا اطلاق صفات ذاتیہ پر درست ہے چوتھا جواب یہ ہے کہ یہاں مدح عربی مراد ہے مدح لغوی مراد نہیں ہے اور جمیل اختیاری کی تیسرے حمد لغوی میں ہے مدح عربی میں نہیں ہے لہذا غرضاً حمد کا اطلاق صفات ذاتیہ پر درست ہے۔ تعریف میں تیسرا لفظ نعمت ہے۔ لفظ نعمت کو اگر کسرۃ نون کے ساتھ پڑھا جائے تو معنی انعام کے ہیں اور اگر فتحۃ نون کے ساتھ پڑھا جائے تو معنی تنعیم کے یعنی خوش گوار بنانا اور اگر ضمۃ نون کے ساتھ پڑھا جائے تو ن مسرت اور خوشی کے ہیں یہاں پر نعمت کسرۃ کے ساتھ ہے اور انعام کے معنی مراد ہیں۔ اب تعریف یہ ہوتی کہ حمد تعریف کرنا افعال اختیاریہ پر نعمت کے مقابلہ میں ہو یا غیر نعمت کے مقابلہ میں والمدح ہو لکن نام سے قاضی صاحب مدح کی تعریف کرتے ہیں مطلق افعال حسنہ پر تعریف کرنا خواہ افعال اختیاری ہوں یا غیر اختیاری۔ والے شکر سے شکر کی تعریف کرتے ہیں۔ تعریف سمجھنے سے پہلے یہ سمجھئے کہ شکر کے دو معنی ہیں لغوی اور اصطلاحی۔

۱۲۔ لغوی تعریف کے اعتبار سے شکر کل ہو گا اور کل میں فرق واضح ہے۔

شکر اصطلاحی کہتے ہیں صرف جمیع ما انعم اللہ علی عبدہ الی ما خلق لاجلہ یعنی اللہ تعالیٰ کے تمام انعامات کو ان کے مقاصد میں صرف کرنا۔ اور شکر لغوی کہتے ہیں فعل غنی عن تعظیم المنعم یعنی شکر ایسے فعل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم کی خبر دے۔ یہ دو معنی سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ قاضی صاحب نے کہا کہ شکر اس کو کہتے ہیں جو نعمت کے مقابلہ میں ہو قول کے ذریعہ اور عمل کے ذریعہ اور اعتقاد کے ذریعہ اور قاضی صاحب نے اس تعریف کے استشہاد میں ایک شعر پیش کیا ہے

اناد تکم النعمانی ثلثۃ یدی ولسانی والضمیر المحبۃ۔

تمہاری نعمتوں نے میری طرف سے تین چیزوں کا افادہ کیا۔ میرے ہاتھ، زبان اور پوشیدہ قلب کا یعنی تمہارے احسان کی وجہ سے یہ سب میرے تمہارے ہو گئے۔ اس شعر سے معلوم ہوا کہ شکر تینوں چیزوں میں عام ہے اس لئے کہ یہ تینوں چیزیں نعمت کے مقابلہ میں ہیں اور جو چیز نعمت کے مقابلہ میں ہو وہ شکر ہے۔ اب رہی یہ بات کہ تینوں کا ذکر کیسے ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ ہاتھ سے عمل ہوتا ہے لہذا ہاتھ کے ذکر سے عمل کا ذکر ہو گیا اور لسان سے قول ہوتا ہے لہذا لسان کے ذکر سے قول کا ذکر ہو گیا اور اعتقاد قلب سے ہوتا ہے لہذا قلب کے ذکر سے اعتقاد کا ذکر ہو گیا۔ اب ایک اعتراض ہے کہ شکر کے یہاں کون سے معنی مراد ہیں کیونکہ قولاً وعلماً واعتقاداً اسے معلوم ہوتا ہے کہ شکر سے اصطلاحی مراد ہے اس لئے کہ شکر اصطلاحی کہتے ہیں جمیع ما انعم اللہ علیہ کو ان کے مصارف میں صرف کر دینا۔ تو گویا شکر ان مذکورہ چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے اور قولاً واعتقاداً میں واو جمعیت کے لئے ہے۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ شکر اصطلاحی مراد ہے اور آگے جو عبارت ہے فہو اعم منہا من وجہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شکر لغوی مراد ہے کیونکہ شکر لغوی کہتے ہیں اس فعل کو جو تعظیم منعم کی خبر دے رہا ہو۔ تعریف لغوی اس لئے معلوم ہوتی ہے کہ قاضی صاحب نے حمد اور شکر میں من وجہ کی نسبت بیان کی ہے اور من وجہ کی نسبت جہاں ہو وہاں صدق جا نہیں سے ہوتا ہے لہذا شکر کا صدق ہو گا حمد پر بھی اور حمد صرف زبان سے ہوتی ہے تو گویا زبان سے تعریف کرنا جزئی ہوتی شکر کی اور شکر کلی ہوا اور شکر تعریف لغوی کا اعتبار سے کلی ہوتا ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ شکر کے لغوی معنی مراد ہیں تو گویا شکر کے معنی کے بارے میں قاضی صاحب کی عبارت متردد ہے لہذا ہم سوال کیا کریں گے کہ کون سے معنی مراد ہیں تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ یہاں لغوی معنی مراد ہیں۔ اور رہی یہ بات کہ قولاً وعلماً واعتقاداً میں واو جمعیت کا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف اصطلاحی مراد ہے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ واو یہاں معنی او کے ہے جیسا کہ الکلمۃ اسم وفعل و حرف میں واو بمعنی او ہے اب معنی یہ ہوں گے کہ شکر وہ ہے جو نعمت کے مقابلہ میں ہو قول کے ذریعہ یا عمل کے ذریعہ یا اعتقاد کے ذریعہ۔ اب تینوں کے درمیان باہمی فرق سمجھئے۔ حمد اور مدح کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی حمد خاص ہے اور مدح عام۔ مطلب یہ ہے کہ جہاں حمد صادق آئے گی وہاں مدح بھی صادق آئے گی لیکن جہاں مدح صادق آئے گی ضروری نہیں کہ وہاں حمد بھی صادق آئے جیسے محدث زید اعلیٰ علمہ و کریمہ تو کہا جاسکتا ہے لیکن حمد یہ علیٰ حسنہ نہیں کہا جاسکتا۔ ہاں مدحت زید اعلیٰ حسنہ کہا جاسکتا ہے اور فرق تعریف سے ظاہر ہے اور اگر حمد و مدح کو ایک طرف رکھو اور شکر کو دوسری طرف تو ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے عموم و خصوص من وجہ کہتے ہیں کہ تھوڑا سا عموم ہو اور تھوڑا سا خصوص۔ اور یہ معنی یہاں موجود ہیں اس لئے کہ حمد اور مدح متعلق کے اعتبار سے عام ہے اور مورد کے اعتبار سے خاص اور شکر اس کا برعکس ہے یعنی مورد کے اعتبار سے عام ہے اور

مستحق کے اعتبار سے خاص ہے۔ عموم و خصوص من وجہ کی نسبت کے پائے جانے کے لئے تین مادوں کا ہونا ضروری ہے ایک وہ مادہ جہاں دونوں پائے جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کر دی۔ مدعو نے زبان سے کہا یا آپ کا شکریہ یہاں حمد بھی پائی گئی کیونکہ شہ زبان سے ہوئی اور شکر بھی پایا گیا کیونکہ نعمت کے مقابلہ میں ہے۔ دوسرا مادہ جہاں حمد پائی تھی نہ پائی جائے جیسے آپ نے بول ہی کسی کی زبان سے تعریف کر دی۔ تیسرا مادہ یہ ہے کہ آپ نے مجھ کو دعوت کھلائی میں نے کھا کر ہاتھ سے آپ کی تعظیم کر دی۔ یہ فرق تو معنی کے اعتبار سے تھا۔ اور استعمال کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ حمد و مدح دونوں کے مقابلہ میں ذمہ آتا ہے۔ اور شکر کے مقابلہ میں کفر آتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ حمد و مدح کہتے ہیں ذکر محاسن کو اور ذمہ کہتے ہیں ذکر قبائح کو اور ظاہر ہے کہ محاسن اور قبائح میں تقابل ہے۔ اور شکر کہتے ہیں اظہار نعمت بابتیان الفعل الذی یبغی عن تعظیم الشتم اور کفر کہتے ہیں کتمان نعمت کو اور ظاہر ہے کہ اظہار و کتمان میں تقابل ہے۔ فرق سمجھنے کے بعد اب یہ سمجھئے کہ زعمی نے حمد و مدح کے درمیان ترادف مانا ہے اور انہیں کے قول کو قبل بما اخوان سے قاضی نے بیان کیا ہے تو قاضی نے بھی اخوان سے یہی معنی سمجھے ہیں مگر علامہ سعد الدین تفتازانی نے بیان کیا ہے کہ اخوان سے مراد ترادف نہیں ہے بلکہ اخوان سے مراد اشتقاق کبیر میں شریک ہونا ہے بلکہ علامہ تفتازانی نے کشاف کے حاشیہ میں لفظ اخوان کو تساعده کلیہ بتا دیا اور کہا کہ جہاں بھی یہ لفظ ہو وہاں پر اشتقاق کبیر میں شریک ہونا مراد ہے اور زعمی کے کلام سے ترادف اس طور پر سمجھا جاتا ہے کہ انہوں نے کہا کہ ذمہ مقابلہ میں آتا ہے حمد کے حالانکہ ذمہ مدح کے مقابلہ میں آتا ہے لہذا ذمہ کو حمد کے مقابلہ میں ذکر کرنا اس وقت درست ہوگا جبکہ حمد اور مدح دونوں میں ترادف مانا جائے۔ اب رہی یہ بات کہ اشتقاق کبیر کس کو کہتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ اشتقاق کی تین قسمیں ہیں اشتقاق صغیر، اشتقاق کبیر، اشتقاق کہتے ہیں دو لفظوں میں ہر ایک کا دوسرے کے مشارک ہونا معنی اور ترکیب میں۔ اب اگر حروف مادہ اور ترتیب دونوں میں شرکت ہو تو اشتقاق صغیر ہے جیسے ضرب اور ضرب اور اگر حروف مادی میں شرکت ہو لیکن ترتیب میں شرکت نہ ہو تو اس کو اشتقاق کبیر کہتے ہیں جیسے کہ حمد اور مدح اور جذب اور جذب۔ اور اگر اکثر حروف مادی میں شرکت ہو تمام میں شرکت نہ ہو تو اس کو اشتقاق کبیر کہتے ہیں جیسے فلق اور فلج اور فلذ۔ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اگر غیر کے محاسن کو محض غبت کے پیش نظر بیان کرے تو حمد ہے ورنہ مدح ہے۔ اسی وجہ سے حمد کو خبر متضمن الانشاء کہتے ہیں اور مدح کو خبر محض کہتے ہیں۔ اور تفسیر رحمانی میں ہے کہ حمد کہتے ہیں ذی علم کے کمال کو اس کی تعظیم کے طور پر ذکر کرنا۔ اور مدح کہتے ہیں مطلقاً کسی شے کے کمال کو ذکر کرنا۔

ولما كان الحمد من شعب الشكر اشيع للنعم وادل على مكانها الخفاء الاعتقاد وما في آداب
الجوارح من الاحتمال رأس الشكر والعمدة فيه في قوله عليه السلام والصلاة والسلام الحمد رأس
الشكر ما شكر الله من لم يحمد والذم بنقيض الحمد والكفران بنقيض الشكر.

ترجمہ :- اور چونکہ حمد شکر کے دیگر اقسام کے مقابلہ میں نعمتوں کو زیادہ واضح و آشکار کر نیوالی اور ان کے وجود پر زیادہ
رہنمائی کر نیوالی تھی کیونکہ اعتقاد محقق ہے اور اعضاء جوارح کے آداب میں دوسری چیز کا بھی احتمال ہو سکتا ہے۔ اس لئے
حدیث الحمد رأس الشکر ما شكر الله من لم يحمد میں حمد کو شکر کی اصل اور عمدہ ترین قسم قرار دیا گیا۔ اور ذم بنقیض ہے حمد
کا اور کفران بنقیض ہے شکر کا۔

تفسیر :- ولما كان الخبز یہاں سے ایک اشکال کا جواب دیر ہے ہیں۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حمد اور شکر کے درمیان
عموم و خصوص من وجہ کی نسبت متناہر درست نہیں ہے کیونکہ عموم و خصوص من وجہ ماننے کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک دوسرے
پر بعض مادیوں میں صادق آئے گا حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان الحمد رأس الشکر سے حمد کا جزو و شکر ہونا
ثابت ہوتا ہے کیونکہ آپ نے فرمایا کہ حمد رأس ہے شکر کا تو گویا شکر کو ایک جسم مانا اور حمد کو اس کا ایک جزو اور عضو مانا
اور جب کل و جزو کا تعلق ہو گیا تو جس طرح کل جزو پر صادق نہیں آتا اسی طرح شکر بھی حمد پر صادق نہیں آئے گا
یہ عموم و خصوص من وجہ کی نسبت باطل ہو گئی۔ کیونکہ عموم و خصوص من وجہ کے لئے ایک مادہ اجتماعی ضروری
ہے نیز حدیث کے دوسرے جزو سے حمد کا عام مطلق ہونا یا مساوی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ حضور نے ما شکر
الله من لم يحمدہ فرمایا انتفاء حمد کی وجہ سے شکر کی نفی کر دی جس سے معلوم ہوا کہ حمد شکر سے عام مطلق یا اس کے
مساوی ہے۔ عموم و خصوص من وجہ کا تعلق نہیں ہے کیونکہ انتفاء عام من وجہ سے انتفاء اخص من وجہ نہیں ہوتا۔
ہاں انتفاء عام مطلق سے انتفاء اخص مطلق ہو جاتا ہے اور اسی طرح اعدا المتساویین کے انتفاء سے آخر کا انتفاء
ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے اندر رأس سے مراد جزو حقیقی نہیں بلکہ جزو ادعائی مراد ہے اس طرح حضور
نے نفی ادعاء فرمائی ہے۔ ادعاء کا مطلب یہ ہے کہ حمد واقعہ تو شکر کا اصل اور جزو نہیں تھا مگر تمکلم نے کسی وجہ سے
اس کے اصل اور جزو ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ تو یہاں پر بھی حمد دراصل شکر کی اصل یا جزو نہیں ہے بلکہ حضور نے
ایک وجہ کی بنا پر اس کے اصل ہونے کا دعویٰ فرمایا اور حمد کے انتفاء سے شکر کا انتفاء فرما دیا۔ وجہ ادعاء یہ ہے
کہ حمد بمقابلہ اعتقاد و عمل کے جو شکر کے اقسام ہیں نعمتوں کو زیادہ ظاہر کر نیوالی ہے اور وجود نعمت اور ثبوت
نعمت پر مکمل دلالت کر نیوالی ہے اس لئے کہ حمد الفاظ سے ہوتی ہے تو جب حمد کی جائے گی تو گویا الفاظ کے ذریعہ

ورفعہ بالابتداء وخبرہ للہ واصلہ النصب وقد قرئ بہ واما عدل عنہ الی الرفع لیدل
على عموم الحمد وثباتہ لدون تجمید وحدثہ وهو من المصا التي تنصب بافعال مضمر لانها تستعمل معها

ترجمہ :- اور الحمد بتدار ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور اس کی خبر لٹہ ہے اور الحمد کی اصل حالت نصب کے چنانچہ
ایک قرأت نصب کی بھی ہے اور نصب کے رفع کی طرف عدول اس لئے کیا گیا تاکہ جملہ نوم حمل اور ثبات حمد پر دلالت
کرے۔ حدوث و تجمید پر دلالت نہ کرے اور یہ الحمد ایسے مصادر کے قبیل سے ہے جو افعال محذوفہ کی وجہ سے منصوب
ہوتے ہیں اور افعال کے ساتھ مذکور ہو کر مستعمل نہیں ہوتے،

(بقیہ مہگزشتہ) سے نعمتوں کو بیان کیا جائے گا اور الفاظ چونکہ اپنے معنی موضوع لہ پر دلالت کرتے ہیں اس وجہ
سے ہر شخص جو وضع الفاظ کو جانے والا ہو گا وہ حمد سے نعمتوں کو سمجھ لیتا بخلاف شکر قلبی کے کہ وہ مخفی ہے کیونکہ شکر قلبی
کے معنی یہ ہیں کہ اپنے دل سے کسی شخص کو اچھا سمجھنا اور یہ بات مخفی ہے اس کو صرف شاکر ہی سمجھ سکتا ہے اور بخلاف
اس شکر کے جو اعشاء و جوارح سے ہو کہ اس کو بھی ہر شخص شکر سمجھ کر نعمت کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ شکر بالجوارح
کے اندر احتمال ہے غیر شکر کا بھی کیونکہ اعشاء سے شکر کرنے میں لوگوں کی مختلف عادات ہیں مثلاً اپنے بڑے کا شکر
کرنے کے بارے میں اہل ہند کی یہ عادت ہے کہ یہ اسے دیکھ کر کھڑے ہو جاتے ہیں لیکن یہ اہل عرب کا طریقہ نہیں ہے،
تو جب عربی اہل ہند کو دیکھے گا تو وہ اٹھنے کو شکر نہیں سمجھے گا بلکہ یہ سمجھے گا کہ کسی ضرورت کی بنا پر کھڑے ہوئے ہیں،

تفسیر :- ورنہ ان خیال سے قاضی صاحب لفظ الحمد کے متعلق نحوی بحث شروع کر رہے ہیں نحوی بحث کا حاصل
یہ ہے کہ الحمد للہ اصل کے اعتبار سے منصوب تھا یعنی اصل میں حمد اللہ تھا بعض لوگوں نے اسے مفعول بہ ہونے کی وجہ
سے منصوب مانا ہے اور بعض لوگوں نے مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے جو حضرات اس کو مفعول بہ مانتے ہیں وہ نوجہ
فعل مقدر مانتے ہیں اور تقدیری عبارت نوجہ حمد اللہ ہے اور جو لوگ مفعول مطلق مانتے ہیں وہ تقدیری عبارت
نکالتے ہیں حمد اللہ حمد الیکین مفعول مطلق ماننا زیادہ مناسب بمقابلہ مفعول بہ کے اور اس کے واسطے اب ایک فعل ناصب
ہو گا اور فعل ناصب کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ مفعول مطلق مصدر ہوتا ہے اور مصدر معنی حدثی ہوتے ہیں اور ان
معنی حدثی کا تعلق کسی نہ کسی محل کے ساتھ ہوتا ہے اب وہ تعلق بطور مصدر کے ہو گا بالطور وقوع کے اگر تعلق بطور مصدر
کے ہے تو وہ ناعل ہے اور اگر بطور وقوع کے ہے تو وہ مفعول بہ ہے اور یہ تعلق تقاضا کرتا ہے کہ ان مصادر کو ان کے
محل کی طرف منسوب کیا جائے تو گویا ایک ایسی چیز ہوتی چاہئے جو نسبت پر دلالت کرے اور ہم نے تلاش کیا تو فعل سے
زیادہ موزوں چیز نسبت کو بیان کرنے کے لئے نہیں ملی پس بیان نسبت کے واسطے ہم افعال کو مصادر کے ساتھ ذکر

والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرف به كل احد ان الحمد ما هو وقيل للاستغناء عن اذ
الحمد في الحقيقة كذا اذا ما من خير الا وهو موليه بوسط او غيا بوسط كما قال الله تعالى وما لكم من نعم الله

ترجمہ :- اور لا تعریف جنس کے لئے ہے اور الف لام سے مقصود اس حقیقت حمد کی طرف اشارہ کرنا ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے کہ حمد کی حقیقت یہ ہے اور بعض نے کہا کہ الف لام استغرائی ہے کیونکہ تمام افراد حمد اللہ ہی کے لئے ہیں اس لئے کہ تمام بھلائیوں کا عطا کرنا الہی یا بواسطہ یا بلا واسطہ ہے جیسا کہ خود ارشاد باری ہے۔ وماکم من نعمہ فمن اللہ کہ تمہارے پاس بہتی بھی نعمتیں ہیں سب خدا ہی کی جانب سے ہیں۔

(بقیہ مگنشتہ) ہیں۔ اب کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مصدر کو بمنزلہ افعال کے مان لیا جاتا ہے۔ اور مصدر کو فعل کے لفظاً و معنی دونوں اعتبار سے قائم مقام مان لیتے ہیں جس کی وجہ سے افعال کو حذف کر دیتے ہیں اب رہی یہ بات کہ کس موقع پر افعال کو حذف کر کے مصدر کو ان کے قائم مقام کیا جائے گا تو اس کے لئے سخاۃ نے قاعدہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر مصدر کے بعد فعل کا قائل یا مفعول بطور اضافت یا حرف جر کے ساتھ مذکور ہو اور وہ مفعول مطلق بیان نوع کے لئے نہ ہو تو اس صورت میں فعل کا حذف کرنا قیاساً واجب۔ الحمد للہ کے موقع میں بھی یہی بات ہے کیونکہ یہاں پر بھی لفظ اللہ جو مفعول ہے نجد کا۔ وہ حمد کے بعد بطور حرف جر کے مذکور ہے لہذا فعل کو حذف کرنا ضروری ہے اسی قاعدہ کی طرف مصنفؒ و جو من المصادر التي تنصب اليها اشارہ کر رہے ہیں بہر کیف اصل حالت اس کی نفی تھی۔ اب بعض حضرات اس پر الف لام داخل کر کے اس کو منصوب ہی رکھتے ہیں اور یہ قراءت شاذ ہے اور اسی لئے تو قاضی صاحب کو و قد قرئ بہ کے الفاظ استعمال کرنا پڑے اور اکثر حضرات اس کو الف لام داخل کر کے جملہ اسمیہ بناتے ہیں بایں طور کہ الحمد کو مبتداء اور اللہ پر حرف جار داخل کر کے اس کو خبر بناتے ہیں تو گویا نصب سے رفع کی طرف عدول کرتے ہیں اور یہی زیادہ بہتر ہے اب رہی یہ بات کہ نصب سے رفع کی طرف عدول کیوں کیا گیا تو جواب اس کا یہ ہے تاکہ ثبوت حمد اور عموم حمد پر جملہ اسمیہ دلالت کرے ثبوت پر تو اسمیہ ہونے کی وجہ سے اور عموم پر الف لام کی وجہ سے اور دوام پر قرینہ مقام کی وجہ سے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ آپ اس کو منصوب پڑھتے تو یہ دونوں چیزیں منقود ہو جاتیں کیونکہ مفعول منصوب کے لئے فعل نا صلب کا مقدار ماننا ضروری ہے اور چونکہ مقدار کا مذکور ہوتا ہے تو یہ فعل نا صلب بھی مذکور ہی کی حیثیت سے ہوتا ہے اور جب مذکور کی حیثیت رکھتا ہے تو عموم و ثبوت و دوام دونوں منتفی ہو جاتے ہیں عموم تو اس وجہ سے کہ یہ دلالت کرتا ہے نسبت علی الفاعل پر جو معین ہے اور دوام و ثبوت اس وجہ سے کہ فعل زمانہ معین کے ساتھ مفسر ہوتا ہے۔

تفسیر :- والتعريف فيه الخ۔ اب یہاں سے تیسری بحث الف نام کے بارے میں کر رہے ہیں۔ بحث سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ الف لام کی چار قسمیں ہیں۔ عمدہ خارجی۔ عمدہ ذہنی جنسی۔ استغرائی۔ وجہ حمد چاروں کے درمیان یہ ہے کہ الف لام کے

وفیه اشعار بانہ تعالیٰ حیُّ قادرٌ مزیدٌ عالمٌ اذ الحمد لا یستحقہ الا من ہذا شانہ۔ وقرئ الحمد بالتباع
اللام واللام وبالعکس تنزیلاً لہما من حیث انہما یستعلان مقام منزلة کلمۃ واحدۃ۔

ترجمہ :- اور الحمد اللہ کے جملہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہیں قادر میں بالارادہ کام کرتے ہیں عالم ہیں۔
کیونکہ حمد کا استحقاق اسی ذات کو ہے جس میں یہ سب صفات موجود ہوں اور الحمد اللہ بکسر الاول بھی پڑھا گیا فال کو لام
جارہ کے تابع کرتے ہوئے اور اس کے برعکس لام کو وال کے تابع کرتے ہوئے الحمد اللہ بضم اللام بھی پڑھا گیا ان دونوں کو کلمہ
واحدہ کے منزلیں اتار لینے کی وجہ سے کیونکہ یہ دونوں ساتھ ساتھ استعمال ہوتے ہیں۔

دقیقہ مد گذشتہ ذریعہ سے اشارہ حقیقت کے حصہ معینہ کی طرف ہو گا یا حقیقت کی طرف اگر حصہ معینہ کی طرف اشارہ کیا جائے
تو عہد خارجی ہے اور اگر حقیقت کی طرف اشارہ کیا جائے تو پھر تین حال سے خالی نہیں یا تو حقیقت من حیث ہی ہی کیطرت
یا حقیقت من حیث وجود ہائی ضمن بعض افراد ہایا من حیث وجود ہائی ضمن جمیع افراد یا کیطرت اول کو جنسی ثانی کو
عہد ذہنی ثالث کو استغراقی کہتے ہیں یہاں پر الف لام عہد ذہنی اور عہد خارجی نہیں ہو سکتا۔ عہد خارجی تو اس لئے نہیں
کہ حمد کا کوئی فرد معین مخاطب کے نزدیک موجود نہیں کہ جس کی طرف اشارہ کیا جائے اور عہد ذہنی بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ
مقام حمد کے منافی ہے اس لئے کہ مقام حمد تو یہ ہے کہ جمیع عمائد کو ذات باری کے لئے ثابت کیا جائے اور عہد ذہنی کی صورت
میں بعض افراد کی طرف اشارہ ہوتا ہے پس جب دو کی نفی ہو گئی تو جنسی ہو گا یا استغراقی۔ اگر جنسی ہے تو الف لام سے اشارہ
اس حقیقت حمد کی طرف ہو گا اور جنسی مراد لینے کی صورت میں استغراق بھی ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ اگر کوئی فرد
بھی حمد کا غیر کے لئے ثابت ہو گا تو اس پر جنس کا اطلاق درست ہو گا اور جب جنس کا اطلاق فرد پر درست ہو گیا تو
فرد کا غیر کے لئے ثابت ہونا گویا جنس کا غیر کے لئے ثابت ہونا ہے پس جنس حمد ذات باری کے لئے محقق کہاں رہی۔
حالانکہ آپ نے جنس حمد کو ذات باری کے لئے محقق کیا ہے پس اس سے معلوم ہوا کہ جب جنس کا اختصاص ہو گا تو جمیع افراد
کا بھی اختصاص ذات باری کے لئے ہو جائے گا پس جنس ہونے کی صورت میں استغراق کے معنی بھی ملحوظ ہو گئے اور الف
لام کو استغراق کے لئے بھی لیا جاسکتا ہے اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ تمام افراد حمد ذات باری کے لئے محقق ہیں کیونکہ جنسی
بھی خیر ہے سب کا عطا کرنیوالی ذات اللہ ہے اب وہ عطا بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ وما یکم من نعمۃ
فمن اللہ۔ اس پر کسی نے اشکال کیا ہے کہ بندہ خیر کے دینے میں واسطہ بنتا ہے لہذا وہ بھی حمد کا مستحق ہو گا۔ تو پھر جمیع افراد
ذات باری کے ساتھ محقق کہاں رہے۔ جواب یہ ہے کہ حقیقتاً عطا کرنیوالا مراد ہے۔

تفسیر :- وہیہ اشعار الخ۔ یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ اس آیت سے علم کلام کا ایک مسئلہ مستنبط کیا گیا ہے مسئلہ
یہ ہے کہ باری تعالیٰ حی ہیں قادر ہیں اور مزید ہیں اور عالم ہیں اس لئے کہ استحقاق حمد کو ذات باری کے لئے مخصوص

ہے جیسے کہ تم نیم فہونم صفت مشبہ ہے ثمر سے چونکہ باب نصر سے صفت مشبہ کا آنا نادر تھا اس لئے ایک تطبیہ بیان کر دی نیم الحدیث بولاجاں کہ جبکہ کوئی شخص بات کو علی و بعد الا نساد پھیلاتا ہے جس کا ترجمہ سخن چینی اور پفل جوری ہے اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے اشکال یہ ہے کہ رب رب رب نصر سے متعدی ہے اور صفت مشبہ متعدی سے آتا نہیں ہے لہذا اب صفت مشبہ کیسے ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ اس کو بمنزلہ فعل طبعی مان کر گرم کی طرف منتقل کر لیا گیا اور باب گرم لازم آتا ہے لہذا اب صفت مشبہ کا مشتق کرنا درست ہو گیا۔ مالک کو بھی رب کہا جاتا ہے اس لئے کہ وہ بھی اپنی مملوکہ شیئی کی تربیت اور حفاظت کرتا ہے اور لفظ رب ذات باری کے ساتھ مخصوص ہے غیر کہ اوپر اس کا اطلاق بغیر اضافت کے نہیں ہوتا جیسے کہ قرآن حکیم میں حضرت یوسفؑ کا وہ قول نقل کیا ہے جو انہوں نے بادشاہ مصر کے قاصد سے فرمایا تھا ارجع الی ربک یعنی اپنے آتے کے پاس واپس جاؤ اور جیسے زلیخا کے مطالبہ کے وقت حضرت یوسفؑ نے فرمایا تھا انا ربی احسن شوائی اور جیسے ان دو قیدیوں کو تعبیر خواب دیتے ہوئے فرمایا تھا اما احدکما فیستی ربہ خیر الودیکھو حضرت یوسفؑ نے رب کو مضاف بنا کر شاہ مصر کے لئے استعمال کیا جس سے معلوم ہوا کہ رب کا استعمال اضافت کے ساتھ جائز ہے اس لئے اگر اسبق کے شرائع کو قرآن پاک میں بغیر تکیہ کے بیان کیا جاتے تو وہ ہمارے واسطے حجت ہو کرتے ہیں۔ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ مصنف جو کچھ بھی گفت گو کر رہا ہے یہ لغت کے سلسلہ میں ہے لیکن شرعی نقطہ نظر سے لفظ رب کو مکلف کی طرف مضاف کر کے غیر اللہ کے لئے استعمال کرنا مکروہ ہے لیکن غیر مکلف کی طرف اضافت کر کے استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں جیسے رب الدار کیونکہ حضورؐ کا ارشاد مبارک ہے لا یقل احدکم اطعم ربک جس کا ترجمہ یہ ہے کہ اپنے آقا کو کھانا کھلانے کے وقت اطعم ربک نہ کہو یعنی اپنے رب کو کھانا کھلاؤ تو دیکھو حضورؐ نے کاف خطاب جو ذی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کی طرف مضاف کر کے غیر اللہ کے لئے لفظ رب کو استعمال کرنے سے منع فرمایا۔ اس موقع پر ایک اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ رب الغلین کو مکسور پڑھنے کی وجہ سے کہ اس کو اللہ کی صفت قرار دیا جاتے لیکن صفت قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ صفت اور موصوف کے درمیان تعریف و تمجید کے اعتبار سے مطابقت کا ہونا ضروری ہے اور یہاں مطابقت پائی نہیں جاتی۔ اس لئے کہ اللہ معرفہ ہے اور رب الغلین نکرہ ہے اس لئے کہ رب صفت مشبہ ہے اور اس کی اضافت عالمین کی طرف ہو رہی ہے اور صفت کی اضافت جب معمول کی طرف ہو تو اس کو اضافت لفظی کہتے ہیں اور اضافت تقطی مفید تعریف نہیں ہوتی بلکہ مفید تخفیف ہوتی ہے یعنی مضاف اضافت لفظی کے بعد نکرہ ہی باقی رہتا ہے اور جب نکرہ ہو تو موصوف و صفت میں مطابقت نہ ہوتی۔ جواب اس کا یہ ہے کہ رب الغلین کے اندر اضافت لفظی نہیں بلکہ اضافت معنوی ہے اس لئے کہ اضافت معنوی کہتے ہیں صفت کا اپنے معمول کی طرف مضاف ہونا۔ اور یہاں بھی لفظ رب اپنے معمول کی طرف مضاف نہیں کیونکہ عالمین حالت نصبی میں ہے اور رب صفت مشبہ لازم ہے اور لازم نصب کا کمال نہیں کرتا پس معلوم ہوا کہ الغلین رب کا معمول نہیں ہے پس اضافت معنوی کی تعریف پائی گئی تو لفظ رب معرفہ ہو گیا لہذا اب موصوف و صفت کے درمیان مطابقت ہو گئی اب کوئی اشکال نہیں۔

والعالم اسم لما يعلم به كالتخاتم والقالب غلب فيما يعلم به الصانع وهو كل ما سواه من الجواهر و

الاعراض فانها لا مكانها وانتقارها الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده۔

ترجمہ :- اور عالم نام ہے اس چیز کا جس کے ذریعہ کسی چیز کا علم ہو جیسے خاتم نام ہے آلہ ختم کا اور قالب نام ہے آلہ قالب یعنی سانچے کا پھر غلبۃ استعمال ہونے لگا ان چیزوں میں جن کے ذریعہ صانع کا علم ہوا اور عالم کا مصادیق، وہ سب چیزیں ہیں جو صانع کے علاوہ ہیں خواہ اعراض کے قبیلے سے ہوں یا جواہر کے قبیلے سے۔ اس لئے کہ یہ چیزیں اپنے امکان اور اپنے احتیاج الی المؤثر کی وجہ سے صانع کے وجود پر دلالت کرتی ہیں۔

تفسیر :- اب مضاف کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد مضاف الیہ یعنی الفلین کی تفسیر کر رہے ہیں۔ عالتین جمع ہے عالم کی عالم بروزن فاعل اسم آلہ ہے کیونکہ اسم آلہ کا وزن جس طرح مفعول اور مفعول ہے اس طرح بعض حضرات نے فاعل کو بھی اسم آلہ کا وزن قرار دیا ہے۔ عالم ماخوذ ہے علم سے اس کے معنی ہیں ما یعلم بہ الشیء یعنی جس کے ذریعہ سے کسی شے کا علم ہو جس طرح کہ لفظ خاتم آلہ ختم یعنی ہر لگانے کا آلہ۔ اور قالب آلہ قالب یعنی پلٹنے کا آلہ پھر غلبۃ استعمال ہونے لگا۔ ان اجناس کے اندر کہ جن اجناس کے ذریعہ سے صانع کا علم ہوا اب وہ عالم ذات باری کے علاوہ جتنی بھی چیزیں ہیں سب کو شامل ہو جائے گا۔ خواہ وہ چیزیں جواہر ہوں یا اعراض جواہر اور اعراض کا لفظ استعمال کرنا زیادہ بہتر ہے بمقابلہ لفظ اجسام استعمال کرنے کے کیونکہ اجسام کا لفظ استعمال کرنے کی وجہ سے جواہر مفرد جیسے اجزاء لاتیجزئی عالم سے خارج ہو جاتے ہیں حالانکہ یہ بھی عالم میں داخل ہیں۔ اب یہ بات کہ جتنی چیزیں ماسوا اللہ ہیں ان سے صانع کا علم کس طرح سے ہوتا ہے اور کس طرح وہ چیزیں صانع پر دلالت کرتی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ دلالت اس طور پر کرتے ہیں کہ جتنے بھی جواہر و اعراض ہیں وہ سب کے سب ممکن ہیں اور ہر ممکن اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہے اور ہر وہ چیز جو اپنے وجود میں مؤثر واجب لذاتہ کا محتاج ہو تو اس مستقر کا وجود دلالت کرتا ہے اس کے محتاج الیہ کے وجود پر جس جواہر اور اعراض کا وجود دلالت کرے گا صانع عالم کے وجود پر لہذا تمام اجناس جواہر و اعراض عالم ہونگی اس بات کو سمجھ لینے کے بعد اب یہ سمجھئے کہ لفظ عالم کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے اختلاف یہ ہے کہ عالم آیا تمام اجناس کے مجموعہ کا نام ہے یا قدر مشترک کا جو ہر جنس پر علیحدہ علیحدہ بھی صادق آئے اور مجموعہ پر بھی صادق آئے تو بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ سارے مجموعہ کا نام عالم ہے اور اکثر حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ قدر مشترک کا نام ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ اگر پہلے قول کو لیا جائے تو عالم کی جمع نہ آتی چاہئے حالانکہ جمع آتی ہے کیونکہ مجموعہ کی جمع نہیں آتی ہے۔ اس لئے کہ جمع لانے کے معنی تو یہ ہیں کہ جس چیز کی جمع لائی گئی ہے وہ سب اس کے افراد ہیں اجزاء نہیں ہیں اور مجموعہ کے اجزاء ہوتے ہیں افراد نہیں ہوتے پھر پہلے قول کی بنا پر عالم کی جمع لانا کیسے درست ہو گا لہذا معلوم ہوا کہ قدر مشترک کا نام عالم ہے۔

وانما جمعہ لیشتل ماتحتہ من الاجناس المختلفۃ وغلب العقلاء منہم فجمعہ بالیاء والنون
کسائر اوصافہم۔

ترجمہ :- اور عالم کو جمع اس لئے لائے تاکہ ان تمام اجناس مختلفہ کو شامل ہو جائے جو اس کے تحت آسکتی ہیں اور ان اجناس
مختلفہ میں عقلاء کو غلبہ دیتے ہوئے عالم کی یا نون کے ساتھ جمع لائے جس طرح عقلاء کے دوسرے اوصاف کی یا نون کے ساتھ
جمع آتی ہے ۱

تفسیر :- واما جموع سے ایک اشکال کا جواب دیر ہے ہیں اشکال یہ ہے کہ جب عالم قدر مشترک کا نام ہے تو سارے اجناس
کو عالم شامل ہوگا۔ اور جب اس پر الف نام داخل کر دیا جائے تو سارے اجناس کے افراد کو بھی عالم شامل ہوگا پس لفظ عالم
کو جمع لانے کی کیا ضرورت ہے جو مقصد ہے یعنی سارے افراد پر اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کو عام ثابت کرنا یہ مقصد عالم کو مفرد و معرف
لا کر بھی حاصل ہو سکتا ہے جواب اس کا یہ ہے کہ یہ مقصد حاصل ہو تو سکتا ہے مگر اس کے اندر خلاف مقصد کا بھی وہم تھا اور
وہم بایں طور تھا کہ عالم کا اطلاق ایک جنس پر بھی صحیح ہے جیسے کہ عالم انسان پس جب لفظ عالم کو مفرد ذکر کرتے اور اس پر الف
لام تعریف کا داخل کرتے تو یہ توہم ہو سکتا تھا کہ ایک جنس کے تمام افراد پر ربوبیت ثابت کرنا مقصود ہے حالانکہ مقصد اجناس
مختلفہ کے تمام افراد پر ربوبیت کو عام ثابت کرنا ہے بہر کیف جب عالم کو مفرد لائے تو قطعی طور پر مقصد ثابت نہ ہوتا بلکہ احوال
غیر کا بھی باقی رہتا پس جمع لائے تاکہ بر سبیل قطعیت اجناس مختلفہ کے تمام افراد کو ربوبیت عام ہو جائے۔ وغلب العقلاء
سے بھی ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال سے پہلے ایک قاعدہ سمجھئے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جو الفاظ ذوی العقول کی صفت
واقع ہوتے ہیں یا صفات عقلاء کے حکم میں ہوں ان کی جمع واؤ نون کے ساتھ لائی جاتی ہے۔ صفات عقلاء حقیقی کی مثال
ضاربون ہے یا عالمون اور عکسی کی مثال وہ عقلاء کے اعلام ہیں کہ جو چند مسیات کے درمیان مشترک ہوں اور تمام
مسیات کو تعبیر کرنے کے لئے جمع لانے کی ضرورت پڑے تو واؤ اور نون کے ساتھ جمع لائی جاتی ہے جیسے کہ لفظ زید یہ چند لوگوں کا نام ہوا
اور ان تمام لوگوں کی آمد کو بیان کرنا ہو تو لفظ زید کو جمع لا کر جاءنی الزیدون کہا جائے گا اب اشکال یہ ہے کہ لفظ عالم نہ تو ذوی
العقول کی صفات حقیقیہ میں سے ہے اور نہ علم ہے ذوی العقول کا بلکہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول سب کو عام ہے۔
پھر واؤ نون کے ساتھ جمع کیونکر لائی گئی؟ جواب یہ ہے کہ یہاں جمع لانے میں عقلاء کو ان کی شرافت کی وجہ سے غلبہ دیدیا
گیا غیر عقلاء پر بہلا جس طرح عقلاء کی اور دیگر صفات کی جمع واؤ نون کے ساتھ لائی جاتی ہے اسی طرح سے عالم کی جمع بھی
واؤ نون کے ساتھ لائی گئی ہے ۱

وقیل اسم وضع لذوی العلم من الملائکة والثقلین وتناولوا لغيرهم علی سبیل الاستتباع و
 قبل عنی بہ الناس ههنا فان کل احد منهم عالم من حیث انہ یشتمل علی تطاثر ما فی العالم الکبیر
 من الجواهر والاعراض یعلم بہ الصانع کما یعلم بما یدعی فی العالم ولذلك سوي بین النظر
 فیہما وقال اللہ تعالیٰ وَفِيْ اَنْفُسِكُمْ اَفَلَا تَبْصُرُوْنَ۔

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ عالم نام ہے ملائکہ اور جن وانس کا جو ذوی العقول ہیں اور اس صورت میں عالم ان
 تین مخلوقات کے علاوہ مخلوقات کو تبعاً اور اتزاً شامل ہوگا۔ اور بعض نے کہا کہ آیت میں عالمین سے مراد انسان ہیں۔
 کیونکہ ہر فرد بشر ایک عالم ہے اس حیثیت سے کہ انسان ان جیسی چیزوں پر شتمل ہے جو عالم کبیر یعنی دنیا میں پائی جاتی ہیں
 یعنی جواہر و اعراض کہ ان کے ذریعہ صانع کا علم ہوتا ہے جس طرح کہ عالم کبیر کی انہیں ایجادات کی وجہ سے صانع کا علم ہوتا ہے اور
 اسی وجہ سے عالم کبیر کے اندر نظر عبرت ڈالنے اور انسان کا خود اپنی ذات میں غور کرنے کو مساوی درجہ میں رکھا گیا ہے ارشاً
 ہے وَفِيْ اَنْفُسِكُمْ اَفَلَا تَبْصُرُوْنَ۔ ترجمہ :- اور خود تم میں بھی قدرت خدا کی بھری نشانیوں موجود ہیں تو کیا تم کو سوجھ نہیں
 پڑتا؟

تفسیر :- وقیل اسم انحریاں سے عالم کے بارے میں دوسرا قول نقل کر رہے ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ عالم خاص طور سے غلبۃ
 وضع کیا گیا ہے جنس ذوی العلم کے لئے اب وہ ذوی العلم خواہ ملائکہ ہوں یا جن وانس ہوں چنانچہ کہا جائے گا عالم الانس
 وعالم الملک وعالم الجن لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ عالم کا اطلاق جنس پر ہوگا چنانچہ عالم زید یا عالم جبریل
 نہیں کہا جائے گا لیکن اس موقع پر بھی اشکال وارد ہے۔ اشکال یہ ہے کہ موقع تو اللہ کی ربوبیت کو عام کرنے کا ہے اور
 جب ذوی العلم مراد ہیں گے تو غیر ذوی العلم کو شامل نہیں ہوگا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اگرچہ حقیقتاً یا مجازاً غیر ذوی العلم
 کو ربوبیت شامل نہیں ہوگی لیکن بطریقہ التزام ثابت ہو جائے گی بایں طور کہ جو ذات ربکا اشرف المخلوقات کی وہ رب
 ہوگی لازمی طور پر ارفل المخلوقات کی بھی۔ یعنی بہ الناس۔ یہ عالم کے بارے میں تیسرا قول ہے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ
 لفظ عالم اصل کے اعتبار سے تو جمیع ماسوا اللہ کے لئے وضع کیا گیا لیکن اس موقع پر خاص طور سے عالم انس مراد ہے کیونکہ
 انسانوں کو جمیع موجودات کے منزہ میں اتار لیا گیا۔ اس وجہ سے کہ انسان ساری موجودات کا خلاصہ ہے اور قرآن پاک
 میں عالم کا لفظ انسان کے اوپر بولا بھی گیا ہے۔ چنانچہ حضرت لوطؑ کی قوم کو سمجھاتے ہوئے فرمایا ہے۔ اِنَّا تَوْنُ الذِّکْرَانِ
 مِنَ الْعَالَمِیْنَ کہ تم انسانوں کی جنس کو چھوڑ کر صرف مردوں ہی کے پاس آتے ہو تو دیکھو عالمین کا اطلاق انسانوں پر

وقریٰ ربّ العالمین بالنصب علی المدح والنداء وبالفعل الذی دل علیہ الحمد فیہ دلیل علی ان
المکونات مفتقرة الی الحمد حال حدوثها فی مفتقرة الی البقی حال بقاؤها۔

ترجمہ :- اور رب العالمین کو منصوب پڑھا گیا ہے اُنْدَحْ کا مفعول ہونے کی بنا پر یا نَادِی ہونے کی بنا پر یا اس فعل
مقدر کا مفعول ہونے کی بنا پر جب یہ لفظ الحمد دلالت کر رہا ہے اور آیت اس سلسلہ میں دلیل ہے کہ ممکنات جس طرح اپنے
موجود ہونے میں ایک ایسی ذات کی طرف محتاج ہیں جو انہیں وجود بخشنے۔ اسی طرح اپنی بقا میں اس ذات کی طرف محتاج ہیں
جو انہیں باقی رکھے۔

(بقیہ گذشتہ) ہوا ہے انسان پر اطلاق کی وجہ قاضی صاحب بھی بیان کر رہے ہیں وجہ یہ ہے کہ انسان میں ہر فرد ایک
عالم ہے کیونکہ جو عالم کبیر کے اندر جو اہر و اعراض موجود ہیں اور ان سے صانع کا علم ہوتا ہے ایسے ہی انسان بھی ان کے نظائر
پر مشتمل ہے مثلاً زمین کے قیام کے واسطے پہاڑوں کو اللہ تعالیٰ نے عالم کبیر میں ہیج بنایا ہے ایسے ہی انسانوں کے قیام کے
لئے بھی ہڈیوں سے پہاڑوں کا کام لیا ہے اور جس طرح عالم کبیر کے اندر بارش ہوتی ہے بھخت گرمی کے وقت بدن
انسانی سے بھی پسینہ کے پھٹے ابل آتے ہیں اور انہیں نظائر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جس طرح عالم کبیر کے اندر غور کرنے کا
حکم دیا ہے عالم انس کے اندر بھی غور کرنے کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں وَنِیْ الْفَسْکِمِ فَلَا تَعْمُرُوْا۔ اور ایسے ہی انسانوں
کو مخاطب کر کے کہتا ہے اے ان طوی نیک عالم کبیر کہ اے انسان تیرے اندر سارا عالم کبیر سمٹ کر آگیا ہے۔ یہ تیسرا قیل
قاضی کے نزدیک ضعیف ہے اس لئے کہ مقام کے عموم کے تقاضا کے باوجود خلاف اصل اختیار کرنا کار خرد منداں
نہیں۔

تفسیر :- وقریٰ سے تھوڑی سی نحوی بحث کا مزہ چکھا رہا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ ایک قرأت نصب کی آتی ہے
لیکن منصوب پڑھنے کی قاضی صاحب تین وجہ بیان کر رہے ہیں۔ اول وجہ یہ ہے کہ فعل اُنْدَحْ کو مقدر مان کر رب العالمین کو
اس کا مفعول بنایا جائے۔ تقدیری عبارت ہوگی فندح رب العالمین۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مصدر حمد سے مشتق کر کے
حمد مقدر مانا جائے اور کہا جائے فندح رب العالمین اور اس فندح پر الحمد دلالت بھی کرتا ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ حرف ندا
کو محذوف مان کر ان کو نَادِی مانا جائے اور چونکہ نَادِی مضاف منصوب ہوتا ہے لہذا رب العالمین منصوب ہوگا۔
جس طرح کہ یوسف اَعْرِضْ عَنْ بَنَدِیْ حرف نداء نَادِی ہے۔ وہیہ دلیل سے ایک علم کلام کا مسئلہ مستنبط کر رہے ہیں۔
مسئلہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ اس بات پر دلیل ہے کہ جس طرح ممکنات اپنے پیدا ہونے کے وقت محدث کی طرف محتاج
ہیں اسی طرح اپنی بقا میں بھی باقی رکھنے والی ذات کی طرف محتاج ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سارے عالم کی
ربوبیت کو اپنے لئے ثابت کیا ہے اور لاشیاء کی تربیت اسی طور پر ہو سکتی ہے کہ ان کو زوال اور فناء ہونے سے

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ كَرَّهَ لِلتَّعْلِيلِ عَلَى مَا سَنَدَكَرَهُ نَالِكٌ يَوْمَ الدِّينِ - قَرَأَهُ عَامِمٌ وَالْكَسَائِيُّ
يَعْقُوبُ وَيَعْنِدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ -

ترجمہ :- جو نہایت ہریان اور بڑا رحیم ہے الرحمن الرحیم کو استحقاق حمد کی علت بیان کرنے کے لئے مکرر ذکر کیا جیسا کہ
آئندہ عنقریب ذکر کریں گے جو روز جزا کا مالک ہے۔ عامم اور کسائی اور یعقوب مالک کو الف کے ساتھ پڑھا ہے اور اس
کی تائید فرمان باری یوم لا تملک نفس لنفس شیئا والامر یومئذ للہ ہے ۷

دقیقہ صگند شہتہ محفوظ رکھا جائے یہاں تک کہ وہ اپنے اس کمال کو جو قضا و قدر میں لکھا ہوا چکا ہے پہنچ جائیں۔
اور زوال اور مختل ہونے سے محفوظ رکھنا یہ نام ہے بقاء کا توجیب تربیت اپنے لئے ثابت کی تو گویا بقاء بھی اپنے ہی لئے
ثابت کیا لہذا تمام ممکنات اپنی بقاء میں ذات باری کی طرف محتاج ہیں اس لئے صوفیا تجلدا مثال کے قائل ہیں جس کا
مطلب یہ ہے کہ انسان کو ہر آن میں ایک نئی زندگی حاصل ہوتی ہے اور پہلی زندگی فنا ہوتی رہتی ہے جیسا کہ چراغ کی
بتی میں کہ ہر آن میں ایک نیا تیل بتی میں آتا ہے اور پہلا ختم ہو جاتا ہے مگر ہم کو محسوس نہیں ہوتا ۷

تفسیر :- الرحمن الرحیم بعض لوگوں نے بسم اللہ کے عدم جزر ہونے پر استدلال کیا ہے کہ اگر جزا لوگے تو تکرار لازم آئے گا
قامنی صاحب اس کا جواب دیا کہ الرحمن الرحیم علت بیان کرنے کے لئے ہے لہذا تکرار نہیں لازم آتا چونکہ قاضی صاحب
شافعی ہیں اور تسبیح ان کے نزدیک فاتحہ کا جزر ہے لہذا الرحمن الرحیم کا فاتحہ میں ذکر کرنا ان کے نزدیک موجب تکرار
ہوگا اس لئے اس تکرار کی وجہ بیان کر رہے ہیں تکرار کی وجہ یہ ہے کہ الرحمن الرحیم کو دوبارہ ذکر کیا استحقاق حمد کی
علت بیان کرنے کے واسطے یا اس طور کہ استحقاق حمد کو مرتب کیا گیا وصف الرحمن اور وصف رحیم پر اور حکم کا مرتب ہونا
وصف پر یہ مقتضی ہے اس بات کو کہ وہ علت ہے اس حکم کے لئے پس الرحمن ورحیم علت ہیں استحقاق حمد اور اختصا
صمد کے لئے۔ مالک یوم الدین الخ اس میں تین لفظ ہیں قاضی صاحب تینوں کی تحقیق بیان کریں گے۔

پہلے لفظ مالک کی تحقیق سنئے۔ اس میں پانچ قرار تین ہو سکتی ہیں کیونکہ یہ لفظ یا تو فعل ہو گا یا اسم
اگر بقیۃ فعل ہے تو ملک اور اگر بقیۃ اسم ہے تو فاعل کے وزن پر ہو گا یا فعل کے وزن پر اگر فاعل کے وزن پر ہے تو
مالک ہو گا اور اگر فعل کے وزن پر ہے تو لام کے کسرہ کے ساتھ ہو گا یا سکون لام کے ساتھ۔ اگر کسرہ کے ساتھ ہے تو ملک
اور اگر سکون لام کے ساتھ ہے تو ملک چونکہ مصنف کے نزدیک مالک اور ملک کا اختلاف اہمیت رکھتا تھا اس لئے
ان دونوں قراروں کے اختلاف کو مع الدلائل بیان کیا ہے۔ عامم کسائی اور یعقوب مالک پڑھتے ہیں اور ان کے علاوہ
بقیہ حضرات ملک پڑھتے ہیں اور قاضی صاحب بھی ثانی قرار کو محض اقرار دیتے ہیں۔ اور جو لوگ مالک پڑھتے ہیں

وَقَرَأَ الْبَاتُونَ بِمَلِكٍ هُوَ الْخَنَزَارُ لَا ذِقْرَاءَةَ أَهْلَ الْحَرَمَيْنِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِمَا قَبِضَ مِنَ التَّعْظِيمِ وَالْمَالِكُ هُوَ
الْمُنْقَضُ فِي الْأَعْيَانِ الْمَمْلُوكَةُ كَيْفَ تَشَاءُ مِنَ الْمَلِكِ وَالْمَلِكُ هُوَ الْمُنْقَضُ بِالْأَمْرِ الَّتِي فِي الْأُمُورِ مِنَ الْمَمْلُوكِ -

ترجمہ :- اور باقی قراء نے ملک بغیر الالف پڑھا ہے اور یہی پسندیدہ ہے کیونکہ اہل عربین کی یہی قراءت ہے نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے لمن الملك الیومہ اور اس لئے بھی کہ اسمیں زیادہ تعظیم ہے۔ اور مالک اس کو کہتے ہیں جو اعیان مملوکہ میں من چاہا تصرف کرے۔ اور یہ ماخوذ ہے ملک بحسب المیم سے۔ اور ملک وہ ہے جو مملوین کے اندر حکمانہ چلاتا ہو یہ ماخوذ ہے ملک بضم المیم سے۔

دلیقہ صغیر مشتمل و دتا بید کے اندر قول باری کو پیش کرتے ہیں۔ قول باری یہ ہے یَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ لِلَّهِ
یَوْمَئِذٍ اس قول سے تائید اس طور پر ہوتی ہے کہ تَمْلِكُ باب ضرب ملک سے مشتق ہے۔ ملک سے مشتق نہیں ہے اس لئے کہ تَمْلِكُ کو شینا
کی طرف متعدی کیا گیا ہے۔ اور ملک لازم آتا ہے اور اگر حرف جر کے ذریعہ متعدی کیا بھی جائے تو علی کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے
لام کے ذریعہ نہیں۔ ہذا تَمْلِكُ ملک سے مشتق نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ متعدی ہے اور یہاں حرف جر علی بھی موجود نہیں ہے کہ اس کے
واسطے سے متعدی کر لیا جائے لہذا ثابت ہوا کہ تَمْلِكُ ملک بکسریم سے مشتق ہے جو متعدی ہوتا ہے اور جب تَمْلِكُ ملک سے
مشتق ہے تو مالک یوم الدین میں جو مالک ہے یہ بھی ملک سے مشتق ہو گا ملک سے نہیں کیونکہ یوم لا تَمْلِكُ میں جس دن کے
اندر غیر سے مالکیت کی نفی کر کے اپنے لئے ثابت کیا ہے اسی دن کے اندر مالک یوم الدین میں بھی مالکیت کو اللہ کے لئے
ثابت کیا گیا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ مشتق نہ ملک ہے ملک نہیں ہے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ ملک سے مالک ہی مشتق ہو سکتا ہے
تَمْلِكُ مشتق نہیں ہو سکتا کیونکہ ملک صفت مشبہ ہے اور صفت مشبہ لازم سے مشتق ہوتا ہے متعدی سے نہیں اور ملک
متعدی ہے لہذا اس سے مالک ہی مشتق ہو گا ملک نہیں لیکن اس پر بھی اعتراض کیا گیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ لا تَمْلِكُ
ملک سے مشتق ہے ملک سے نہیں کیونکہ آگے فرمایا وَالْأَمْرُ لِلَّهِ اس آیت میں باری تعالیٰ نے اپنے لئے امر کو ثابت کیا ہے
اور جب باری تعالیٰ نے اپنے لئے امر کو ثابت کیا ہے تو نفی بھی غیر سے امر کی ہوگی اور امر ملک میں ہوتا ہے ملک میں نہیں۔
اس لئے کہ ملک کہتے ہیں امار کے ذریعہ امورین پر سلطنت کرنا۔ تو اس آیت میں لفظ امر بتلارہا ہے کہ تَمْلِكُ ملک سے اخوذ
ہے؟ جواب۔ امر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس کی جمع اوامر آتی ہے اور دوسرا وہ جس کی جمع امور آتی ہے۔ اور آیت میں
امر امور کا واحد ہے امر کا نہیں۔ اور یہ امر شق کے معنی میں ہے لہذا کوئی اعتراض کرنا بیکار ہے اور بعض لوگوں نے تَمْلِكُ
کو ملک بکسریم سے مشتق ماننے کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی ہے کہ ملک کہتے ہیں امورین میں تصرف کرنا اور امر کے ذریعہ اور
بلک کہتے ہیں اعیان مملوکہ میں تصرف کرنا مطلقاً خواہ امار کے ذریعہ ہو یا بغیر امار کے تو ملک عام ہوتی اور ملک خاص ہوا
اور نفی میں مبالغہ اس وقت ہو گا جبکہ نفی بالعموم کی جائے اور نفی بالعموم اس وقت ہوگی جبکہ تَمْلِكُ کو ملک سے مشتق مانا جائے
لہذا معلوم ہوا کہ تَمْلِكُ ملک سے مشتق ہے تاکہ نفی میں مبالغہ ہو جائے

وَقُرِئَ مَلِكٌ بِالْتَّخْفِيفِ وَمَلِكٌ بِلِفْظِ الْفَعْلِ وَمَالِكٌ بِالْإِنْصَابِ عَلَى الْمَدْحِ أَوِ الْحَالِ وَمَالِكٌ بِالرَّفْعِ مَتَوْنًا
أَوْ مضافًا عَلَى أَنَّهُ خَبَرٌ مُبْتَدَأٌ مَحذُوفٌ وَمَلِكٌ مضافًا بِالرَّفْعِ وَالْإِنْصَابِ -

ترجمہ:- اور ایک قرأت ملک سکون اللام لاجل التخفیف کی بھی ہے اور ملک بصیغہ ماضی بھی پڑھا گیا ہے نیز مالک کو بحالت نصب بر بنائے حال یا مدح بھی پڑھتے ہیں اور مالک رفع کے ساتھ بھی ہے (اب رفع کی دو صورتیں ہیں) تنوین کے ساتھ یا مالک کو مضاف قرار دیکر ضم کے ساتھ۔ اور بنیاد رفع مالک کا مبتداء محذوف کی خبر واقع ہونا ہے اور ملک بغیر الف بھی رفع و نصب دونوں قراروں کے ساتھ پڑھا گیا ہے مگر ان دونوں صورتوں میں ملک مضاف ہی ہوگا،

تفسیر:- (ص ۷۹) وقرأ الباقون سے دوسری قرأت کو بیان کرتے ہیں کہ اکثر قرار ملک پڑھتے ہیں اور قاضی صاحب بھی اسی کو مختار قرار دیتے ہیں اس مذہب پر قاضی صاحب نے تین دلیلیں بیان کی ہیں۔ اول یہ کہ اہل حرمین جن سے بڑھ کر کوئی نصیح نہیں اور نہ کوئی اعلم بالقرأت ہے انہوں نے بھی ملک پڑھا ہے لہذا معلوم ہوا کہ ملک ہی راجح ہے۔ دوسری دلیل فرمان باری لمن الملك اليوم ہے یہ آیت دلیل اس طور پر ہوگی کہ اس آیت میں باری تعالیٰ نے اپنے آپ کو یوم جزا میں صفت ملک کے ساتھ متصف کیا ہے لہذا مالک یوم الدین کے اندر بھی ایسی قرأت اختیار کی جائے جس کی وجہ سے ذات باری صفت ملک کے ساتھ متصف ہو جائے تاکہ دونوں آیتوں میں تناسب معنوی ہو جائے اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ ملک پڑھا جائے کیونکہ ملک ملک ہی سے مشتق ہو سکتا ہے ملک سے نہیں لہذا معلوم ہوا کہ راجح قرأت ملک ہے مالک نہیں ہے تیسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ملک پڑھنے میں تعظیم ہے بخلاف مالک کے کہ اس میں کوئی تعظیم نہیں ہے اب یہ بات کہ ملک پڑھنے کی صورت میں تعظیم کیسے ہے تو اس کے چند وجوہ ہیں۔ اول یہ کہ مالک کہتے ہیں جو اعیان ملوک میں تصرف کرے اور امر کے ذریعہ یا غیر اوامر کے ذریعہ اور مالک کی ملکیت جن چیزوں پر ہوتی ہے ان میں سب سے اشرف غلام اور باندی ہے اور ملک کہتے ہیں جو مامورین میں تصرف کرتا ہو صرف اوامر و نواہی کے ذریعہ اور ملک کے جو مامورین ہیں ان میں احراز بھی شامل ہیں اب سنئے کہ ملک پڑھنے کی صورت میں تعظیم اس طور پر ہے کہ مالک کی ملکیت زیادہ سے زیادہ غلام اور باندی پر ہے اور ملک کی ملکیت احراز پر بھی ہے اور ظاہر ہے کہ جس کی ملکیت احراز پر ہو وہ عظیم الشان ہوتا ہے بمقابلہ اس کے کہ جس کی ملکیت صرف غلام یا باندی پر ہو لہذا معلوم ہوا کہ ملک میں عظمت ہے اور مالک میں ایسی عظمت نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مالک کا ملوک شئی قلیل بھی ہو سکتی ہے بخلاف ملک کے کہ اس کی ملوک شئی کثیری ہو سکتی ہے اور ظاہر ہے کہ جو جتنی زیادہ چیزوں کا مالک ہوگا اتنا ہی مرتبہ بڑھے گا۔ لہذا اس سے بھی معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ ملک ہیں۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ مالک ہر شخص ہو سکتا ہے اور ملک اعظم انماں ہوتا ہے اس وجہ سے بھی ملک کی عظمت ظاہر ہے ان میں سے ہر ایک فریق نے اپنی بات کو دلائل سے ثابت کر کے دوسری قرأت کی تردید کی ہے اور قاضی صاحب نے تو صاف کہا کہ یہ نختار ہے حالانکہ دونوں قرأتیں تواتر سے ثابت ہیں اور تواتر مفید یقین ہے لہذا ایک کو ضعیف اور دوسری قرأت کو راجح قرار دینا کیسے درست ہے بلکہ

ویوم الدین یوم الجزاء ومنہ کما تدین تدان حبیت الحماستہ۔ ولم یبق سوی العذلان ناہم کما داتوا۔

ترجمہ :- اور یوم الدین یوم الجزاء ہے اور اسی قبیل سے (قبل مشہور) کما تدین تدان اور حماسہ کا شعر ولم یبق سوی العذلان

دقیقہ صد گزشتہ شیخ شہاب الدین نے تو کہا کہ میں ایک رکعت میں تو ملک پڑھنا ہوں اور دوسری میں مالک پڑھنا ہوں۔

تفسیر :- منہ (منہ) وقری ملک الخ اور ایک قرأت ملک کی بھی آتی ہے سنون لام کے ساتھ یہ اصل میں ملک تھا پھر لام کو ساکن کر دیا گیا کیونکہ فعل ورنہ جو مکسور العین ہو اس کے عین کلمہ کو بطور تخفیف ساکن کیا جاسکتا ہے جو تثنی قرأت ملک بلفظ فعل ماضی ہے اور یوم الدین اس کا مفعول یہ ہوگا اور ملک کا موصوف الہ مذکور ہوگا بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ملک یوم الدین کو کوئی محل اعراب حاصل نہیں ہے بلکہ بطور جملہ تانف کے ہے بعض لوگوں نے کہا کہ ملک جملہ حالیہ ہے۔ یہ قرأت یعنی ملک بلفظ ماضی امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور اس قرأت کو بعض لوگوں نے پسند کیا ہے محض اس بنیاد پر کہ اس کے اندر دونوں احتمال ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ ملک بضم میم سے ماخوذ ہوا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ملک بکسر میم سے ماخوذ ہو پس دو وجہیں ہونے کے اعتبار سے یہ مختار ہے مالک کے بارے میں یہ چار قرأتیں تھیں۔ اس کے بعد یہ کہتے ہیں کہ مالک کے آخر میں کسرہ کے علاوہ اعراب کے اعتبار سے دو صورتیں اور ہیں۔ ایک نصب۔ دوم رفع منصوب ہوئے کی دو بنیادیں ہیں۔ اول یہ کہ آندھ کا اس کو مفعول مانا جائے تقدیری عبارت ہوگی آندھ مالک یوم الدین۔ دوسری بنیاد یہ کہ حالت کی بنا پر منصوب ہو اور لفظ اللہ سے حال ہوگا تقدیری عبارت الحمد للہ حال کو نہ تنالی مالک یوم الدین اور اگر مالک کو مفعول پڑھا جائے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ سنون ہو۔ دوم یہ کہ مضاف ہو۔ دونوں صورتوں میں یہ خبر ہوگا مبتدا محذوف کی اور تقدیری عبارت ہوگی ہو مالک یوم الدین۔ اور مضاف کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی ہو مالک یوم الدین اور ملک میں بھی دو صورتیں ہیں کسرہ کے علاوہ مگر مضاف ہو کر اور تقدیری عبارت آندھ ملک یوم الدین یا الحمد للہ حال کو نہ ملک یوم الدین یا ہو ملک یوم الدین ہوگی جن صورتوں میں مالک کو سنون پڑھا جائے گا ان صورتوں میں لفظ یوم ظریت کی بنا پر منصوب ہوگا۔

تفسیر :- ویوم الدین الخ سے مالک کے مضاف الیہ کے بارے میں بحث کر رہے ہیں ان میں پہلا جزاء یہ ہے۔ یوم کے تین استعمال ہیں استعمال لغوی۔ استعمال عربی۔ استعمال شرعی۔ لغت کے اندر تو مطلقاً وقت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور عرف میں طلوع شمس سے لے کر غروب آفتاب تک کے لئے۔ اور شریعت میں طلوع فجر سے لے کر غروب آفتاب تک۔ لیکن مراد یہاں مطلق وقت ہے۔ عربی یا شرعی معنی مراد نہیں کیونکہ ان دونوں میں طلوع و غروب شمس کا مفہوم موجود ہے اور یوم الدین وہ مقام ہے کہ یہاں پر اس کا ذکر ہی نہیں۔ دین کے تین معنی ہیں اول معنی جزاء کے دوم شریعت کے سوم طاعت کے۔ اول معنی کے اعتبار سے دین اور جزاء میں فرق یہ ہوگا کہ دین اس کو کہتے ہیں جو اپنے بادل کے مساوی ہو اور جزاء عام ہے مساوی ہو یا کم و بیش۔ اسی معنی کے اندر ایک مثل مشہور ہے کما تدین تدان تو اس مثل کو دوسرا یعنی

اضاف اسم الفاعل الى الطرف اجزاء لجمعها المفعول به على الاتساع كقولهم يا سارق الليلة اهل الدار
ومعناه ملك الامويوم الدين على طهية ونادى اصحاب الجنة اوله الملك في هذا اليوم على
الاستمرار لتكون الاضافة حقيقة معدة لوقوع صفة للمعنى وقيل الدين الشريعة وقيل
الطاعة والمعنى يوجزاء الدين۔

ترجمہ :- اسم فاعل یعنی لفظ مالک کو ظرف یوم کی طرف مضاف کر دیا ظرف کو علی سبیل التوسیع مفعول بہ کے
قائم مقام بنانے کی وجہ سے اور اس توسیع کی ظہیر عرب کا قول ہے یا سارق الليلة اهل الدار ہے۔ اور اضافت
کی صورت میں معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ تمام امور کا یوم جزاء میں مالک ہو گیا یہ معنی اس انداز پر ہیں جس انداز پر نادى
اصحاب الجنة وارد ہوا ہے (یعنی آئندہ ہونیوالی چیز کو نصیب ماضی تعبیر کیا گیا ہے۔ یا معنی یہ ہوں گے کہ پروردگار
کے لئے اس دن دائمی بادشاہت ہے (یہ معنی اس لئے بیان کئے گئے تاکہ مالک کی اضافت اضافت معنوی ہو جائے
جو مالک میں معرفہ کی صفت بننے کی صلاحیت پیدا کر دے اور بعض نے کہا کہ دین شریعت کے معنی میں ہے اور
دوسرے بعض کا قول یہ ہے کہ طاعت مراد ہے اور ان دونوں صورتوں میں لفظ جزاء مضاف مقدر ماننا
پڑے گا اور معنی ہوں گے۔ مالک یوم جزاء الدین یعنی شریعت و طاعت کی جزاء کے دن کا مالک۔

(بقیہ ص گذشتہ) ندان بدلہ دینے کے معنی میں ہے اور تدرین محض مشاکلۃ استعمال ہوا ہے معنی ہوں گے جیسا کرو گے
ولیا بھرو گے۔ اور حماسہ کا شعر بھی اسی معنی کے اندر استعمال ہوا ہے۔ ہ نلما صرح الشروا مسی و ہو عربان
ولم یق سوی العدوان دناہم کما دانو۔ شعر کے معنی یہ ہیں کہ جب بولائی کو پورے طور پر اس نے ظاہر کر دیا اور سوائے
ظلم پر صبر کرنے کے اور کوئی مرحلہ باقی نہ رہا تو ہم نے بھی ان کو ایسا ہی بدلہ دیا جس طرح کہ انہوں نے ہمارے ساتھ کیا
دیکھئے اس موقع پر دین کا لفظ جزاء کے معنی میں استعمال ہوا ہے جب لفظ دین کو جزاء کے معنی میں مانا جائے تو ترجمہ
ہو گا یوم جزاء کا مالک۔ اور بعض لوگوں نے دین کو شریعت کے معنی میں لیا ہے اور شریعت کہتے ہیں اللہ کے اس بنائے
ہوئے طریقہ کو جو ذوی العقول کو ان کے اختیار کے ساتھ بھلائی تک پہنچانے والا ہو۔ اور مختصر القول مولانا ناتو
یوں کہو کہ دین اللہ میاں کے حکم نامہ کا نام ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ دین طاعت و عبادت کے معنی میں ہے۔
یہ صورت چاہے اس کو شریعت کے معنی میں لیا جائے یا طاعت کے معنی میں لفظ جزاء مقدر ہو گا جو دین کا مضاف
ہو گا اور تقدیری عبارت ہو گی مالک یوم جزاء الدین۔ شریعت مراد لینے کی صورت میں ترجمہ ہو گا شریعت کی جزاء
کے دن کا مالک چونکہ آخر کی دو صورتوں میں تکلف کرنا پڑتا ہے یعنی مضاف محدود ماننا پڑتا ہے جو

ابقیہ صغذشتہ جو ظاہری عبارت کے خلاف ہے اس لئے قاضی صاحب نے پہلے معنی کو مقدم بیان کر کے اس کی طرف اشارہ کر دیا۔

تفسیر :- مثلاً اضافہ الخ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال سے پہلے دو مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔ اول یہ کہ موصوف و صفت کے درمیان تعریف و تنکیر کے اعتبار سے مطابقت ضروری ہے۔ دوم یہ کہ اضافت کی دو قسمیں ہیں۔ اضافت معنوی اور اضافت لفظی۔ اضافت معنوی کہتے ہیں صفت کا غیر معمول کی طرف مضاف ہونا۔ اضافت معنوی کی صورت میں اگر مضاف الیہ معرفہ ہو تو اضافت مفید تعریف ہوتی ہے اور اگر مضاف الیہ نکرہ ہو تو اضافت مفید تخصیص ہوتی ہے۔ اور اضافت لفظی کہتے ہیں صفت کا اپنے معمول کی طرح مضاف ہونا اضافت لفظی صرف مفید تخفیف ہوتی ہے یعنی مضاف سے متوین ہٹ کر ضمیمہ آجاتا ہے لیکن تعریف و تنکیر کے اعتبار سے مضاف جس طرح پہلے نکرہ تھا اسی طرح اضافت کے بعد بھی نکرہ رہے گا۔ ان دو مقدموں کے بعد اب اشکال سمجھئے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت میں مالک یوم الدین صفت واقع ہو رہا ہے لفظ اللہ سے۔ اور لفظ اللہ علم ہونے کی وجہ سے معرفہ ہے مگر مالک یوم الدین نکرہ ہے کیونکہ اس میں اضافت لفظی ہے پس صفت و موصوف کے درمیان مطابقت نہ رہی؟ جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں اضافت لفظی نہیں ہے کیونکہ اضافت لفظی کہتے ہیں صفت کا اپنے معمول کی طرف مضاف ہونا۔ اور یہاں مالک کا جو مفعول حقیقی تھا یعنی ماوراس کو حذف کر دیا گیا۔ اور لفظ یوم جو ظرف ہے اس کو توسعاً مفعول بہ کے قائم مقام مان کر مالک کو اس کی طرف مضاف کر دیا گیا۔ جس طرح سے کہ یا سارق اللیلۃ اہل الدار میں لفظ اللیلۃ کو جو کہ طرف تھا بمنزلہ مال مسروق مان کر مفعول بہ کے قائم مقام کر دیا گیا۔ ورنہ اصل عبارت یوں تھی یا سارق المال فی اللیلۃ۔ اے گھر والوں سے رات میں مال کے چرانے والے اسی طرح مالک یوم الدین کی اصل عبارت تھی مالک الامور یوم الدین لیکن جب وسعت کی گئی تو گویا یوم کو ملوک مان لیا گیا اور جب اقل معمول موجود ہی نہیں تو اضافت الصفت الی معمول نہ پائی گئی کیونکہ اضافت الصفت الی معمول میں معمول سے مراد مفعول حقیقی ہے اور اگر اس کو مفعول حقیقتاً مان بھی لیا جائے وسعۃ۔ تو ہم یہ کہیں گے کہ اسم فاعل یہاں عمل ہی نہیں کر رہا ہے کیونکہ اسم فاعل کے عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ حال یا استقبال کے معنی میں ہو۔ اور یہاں لفظ مالک جو اسم فاعل ہے حال و استقبال کے معنی میں نہیں ہے بلکہ یا تو ماضی کے معنی میں ہے اور یا دوام و استمرار کے معنی میں۔ اگر ماضی کے معنی میں ہو تو ترجمہ ہو گا مالک الامور یوم الدین۔ کیونکہ مالک کا یوم جزاء کے اندر واقع ہونا کا متحقق ہے اس وجہ سے اس کو بمنزلہ متحقق مان کر اسم فاعل کو جو معنی میں مستقبل کے تھا بمنزلہ ماضی کے معنی کے مان لیا گیا تاکہ متحقق پر دلالت کرے جس طرح کہ ونازی اصحاب الجنۃ کے اندر! دی مغل ماضی کو اسی قاعدہ کے پیش نظر استقبال کیا گیا۔ اور اگر دوام و استمرار کے معنی میں ہو تو ترجمہ ہو گا اللہ مالک فی یوم الجزاء علی وجہ الاستمرار۔ یہ نوع ماضی کے معنی میں لیجئے یا استمرار کے معنی میں ہر صورت میں شرط عمل نہیں پائی گئی۔ (یعنی مالک کا حال و استقبال کے معنی میں ہونا) اور جب شرط نہیں پائی گئی تو اضافت الصفت الی معمول نہیں پایا گیا۔ بلکہ اضافت الصفت الی غیر معمول ہے اور جب ایسا ہے تو اضافت معنوی

وتخصیص الیوم بالاضافة الى التظیم اولیة تعالیٰ بنفوذ الامر فیہ

ترجمہ :- اور یوم کو اضافت کے لئے مخصوص کرنا یا تو خود یوم کی عظمت کی وجہ سے ہے اور یا اس لئے کہ یوم الدین ہی ایسا موقع ہے جہاں تنہا خدا کا حکم نافذ ہوگا ظاہر و باطناً

(بقیہ گذشتہ) کی تعریف صادق آتی اور جب اضافت معنوی ہے تو مفید تعریف ہوگی لهذا ملک یوم الدین کو لفظ اللہ کی صفت واقع ہونا درست ہے۔ اشکال وجواب سمجھنے کے بعد روایتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ طرف کے اندر وسعت دینے کے کیا معنی ہیں۔ دوم یہ کہ یہ اشکال ملک اور مالک دونوں صورتوں میں ہوگا یا صرف مالک کی صورت میں پہلی بات یعنی اتساع فی الطرف کے معنی یہ ہیں کہ طرف کے ساتھ فی کو مقدر نہ مانا جائے۔ بلکہ طرف کو مفعول کے مانند بلا واسطہ منصوب مانا جائے۔ اور اس قسم کا اتساع صرف طرف متصرفہ میں ہو سکتا ہے۔ ظروٹ متصرفہ ان کو کہتے ہیں جن کے لئے ظرفیت لازم نہیں جیسے یوم اور لیلۃ۔ تو ان کو آپ بر سبیل توسع بغیر تقدیر فی کے مرفوع، مجرور، منصوب بنا سکتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ یہ اشکال مالک کی قرأت پر واقع ہوگا ملک کی قرأت پر نہیں کیونکہ ملک کی صورت میں اضافت معنوی ہوگی۔ اس لئے کہ ملک صفت مشبہ ہے جو لازم سے مشتق ہوتا ہے اور لازم کا کوئی مفعول نہیں ہوتا۔ پس ایسے ہی یہاں پر بھی ملک کا مفعول نہیں ہوگا جس کی وجہ سے اضافت الصفت الی المفعول صادق آئے اور لفظ یوم بر سبیل ظرفیت منصوب ہوگا۔

تفسیر :- وتخصیص الیوم الخ قاضی صاحب اس عبارت سے ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ملکیت دنیا و آخرت سب ہی کے اندر ثابت ہے پھر اپنی ملکیت کو یوم آخرت کیسے کیوں مخصوص کیا؟ اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ یوم آخرت اپنے احوال و کیفیات کے اعتبار سے عظیم الشان ہے لهذا اس کی طرف منسوب کر دیا تاکہ ملکیت بھی عظیم الشان ثابت ہو۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ دنیا کے اندر اگرچہ حقیقتاً ملکیت اللہ ہی کی ہے مگر بظاہر انسان بھی مالک نظر آتا ہے جس سے وہم ہوتا ہے کہ انسان بھی مالکیت میں شریک ہے اس کے برخلاف آخرت میں کہ وہاں تنہا اللہ کا حکم نافذ ہوگا حقیقت میں بھی اور ظاہر میں بھی۔ اس تفرد کی بنا پر مالکیت کی نسبت خاص طور سے یوم آخرت کی طرف کی ۱

وإجراء هذه الأوصاف على الله تعالى من كونه موجدًا للعالمين ربًّا لهم منعمًا عليهم
بالنعم كلها ظاهرها وباطنها عاجلها وأجلها مالا مورهم يوم الثواب والعقاب
للدلالة على أنه الحقيق بالحمد لا أحد الحق به منه۔

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ کے لئے اس موجد للعالمین ہونے اور تمام انعامات کے منعم ہونے کے خواہ وہ
انعامات ظاہر ہوں یا باطنہ، فوری ہوں یا بعد میں ملنے والے اور تمام امور کا یوم جزاء میں مالک ہونے
کے اوصاف کا ذکر کرنا اس لئے ہے کہ یہ اوصاف اس بات پر دلالت کریں کہ حمد کا اللہ سے زیادہ
کوئی مستحق نہیں ء

تفسیر :- و اجراء الخ اب یہاں سے اللہ کے اوصاف اربعہ کو ذکر کرنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں۔ پہلا وصف
توان میں سے رب العالمین ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا موجد للعالم ہونا ثابت ہوتا ہے اس طور پر کہ تربیت
کہتے ہیں توابع وجود بخش کر کسی چیز کو کمال تک پہنچانا۔ توابع وجود کے معنی ہیں کہ وجود کے بعد جو چیزیں
لازمی ہیں اور جو ذات توابع وجود بخشتی ہے وہ اصل وجود بھی بخشے گی۔ کیونکہ توابع کا درجہ وجود کے
بعد ہے۔ پس جب اللہ تعالیٰ سارے عالم کو کمال تک پہنچانے والا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ سارے
عالم کا موجد ہے پس رب العالمین سے موجد للعالمین ہونا ثابت ہو گیا۔ اور الرحمن الرحیم سے یہ ثابت ہوا
کہ وہ تمام انعامات کرنیوالا ہے۔ خواہ وہ انعامات ظاہر سے تعلق رکھتے ہوں یا باطن سے۔ فوری ہوں یا بعد
میں ہونیوالے۔ اور مالک یوم الدین سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ سارے عالم کے امور کا مالک ہے۔ بہر نوع
یہ چار اوصاف ہیں۔ ان چاروں اوصاف کے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اپنے منطوق کے اعتبار سے اس
بات پر دلالت کرتے ہیں کہ صرف اللہ ہی مستحق حمد ہے اس سے زیادہ کوئی حقدار نہیں ہے قاضی صاحب
نے یہ بات بطور قصر قلب کے کہی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں کہ جو لوگ غیر باری
تعالیٰ کو مستحق حمد سمجھتے ہیں اور قصر قلب اس لئے ہے کہ قاضی صاحب نے لا احد الا لفظ استعمال کیا ہے
جو لا غیر کے معنی میں ہے۔ اور لا غیر علامت ہے قصر قلب کی۔ لیکن قاضی صاحب کی عبارت میں شبہ باقی رہا۔ شبہ
یہ ہے کہ قاضی صاحب نے غیر سے اخصیصیت کی نفی کی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غیر کے لئے نفس استحقاق
ثابت ہے حالانکہ نفس استحقاق کس غیر کے لئے ثابت نہیں ء

بل لا یتحقق علی الحقیقۃ سواہ سواہ فان ترتب الحكم علی الوصف یشعر بعلیتہ، وللانشعار
من طریق المفہوم علی ان من لم یتصف بتلك الصفات لا یتناہل لان یحمد فضلًا عن ان یعبد
لیکون دلیلًا علی ما بعدہ فالوصف الاول لبيان ما هو الموجب للحمد وهو الایجاد والتربیتہ
والثانی والثالث لدلالة علی انہ منفضل بذلک مختار فیہ لیس یصدر منه لا یجیب بالذات
او وجوب علیہ قضیۃ لسوابق الاعمال حتی یتحقق بہ الحمد والرائع لتحقيق الاختصاص
فانہ مما لا یقبل الشہدۃ فیہ وتضمن الوعد للحامدین والوعید للمعصیین۔

ترجمہ :- بلکہ ذریہ ادنیٰ کا تو کیا سوال، دراصل سب سے پہلی کوئی بجز اللہ کے مستحق حمد نہیں۔ اس لئے کہ حکم کا وصف پر مرتب
ہونا یہ بتاتا ہے کہ یہ وصف حکم کے لئے علت ہے نیز اس لئے بھی اوصاف کو ذکر کیا گیا کہ بطور مفہوم مخالف کے یہ معلوم ہو جائے
کہ جو ان صفات کے ساتھ مستحق نہیں ہوتا مستحق نہیں اور جب حمد کا مستحق نہیں تو عباد کا مستحق کیسے ہوگا اور جب یہ مفہوم مخالف
کے غیر سے عبادت کی نفی ہو گئی تو پھر یہ آیات ایسا کہ نعبہ کے لئے جو بعد میں آ رہا ہے بطور دلیل کے ہو جائیں گی۔ پس وصف
اول اس چیز کو بیان کرنے کے لئے ہے جو موجب حمد ہے یعنی خدا کی ایجاد اور تربیت اور دوسری اور تیسری صفت
اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ انعام اپنے اختیار سے بطور تفضل و احسان کرتا ہے۔ یہ انعام اس سے
اضطراراً صادر نہیں ہوتے (جیسا کہ فلاسفہ کی رائے ہے) اسی طرح بندہ کے سابقہ اعمال کے تقاضے میں اللہ سے یہ انعام
وجوباً بھی صادر نہیں ہوتے (اور ہم نے خدا کو متفضل اور مختار کیوں مانا) تاکہ ان انعامات کی وجہ سے ذات باری
مستحق حمد ٹھہرے۔ اور چوتھی صفت یعنی مالک یوم الدین ذات باری کے ساتھ اختصاص حمد کو ثابت کرنے کے لئے
ہے کیونکہ یوم جزاء کی بادشاہت ان چیزوں میں سے ہے جو اپنے اندر شرکت کو قبول نہیں کرتیں۔ نیز یہ صفت اس
لئے بھی ذکر کی گئی ہے تاکہ اس کے ضمن میں حامدین کے لئے ثواب کا وعدہ اور معصیوں کے لئے عذاب کی وعید ہو جائے۔

تفسیر :- بل لا یتحقق الخ چونکہ قاضی صاحب کی عبادت لا احدا حق بہ منہ سے نفس استحقاق کا غیر کے لئے ثابت
ہونا سمجھ میں آتا تھا حالانکہ غیر کے لئے نفس استحقاق بھی ثابت نہیں لہذا اس اشکال کو قاضی صاحب نے

"بل لا یستحق علی الحقیقۃ سواہ" لکراٹھا دیا کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس استحقاق بھی حقیقتہً غیر کے لئے ثابت نہیں ہیں اب ہر استحقاق حمد کا ذات باری کے لئے حقیقی ہو گیا اب رہی یہ بات کہ یہ اوصاف اربو استحقاق حمد پر کس طرح دلالت کرتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ استحقاق حمد کو اللہ تعالیٰ نے ان تمام اوصاف پر مرتب فرمایا ہے اور ترتیب حکم علی الوصف تقاضا کرتا ہے اس بات کا کہ وصف علت ہو حکم کے لئے پس ان تمام اوصاف کا مجموعہ علت ہو گا استحقاق حمد کے لئے اور غیر کے اندر ان تمام اوصاف میں سے ایک فرد بھی نہیں پایا جاتا چہ جائیکہ جمیع اوصاف پائے جائیں اور جب غیر کے اندر یہ اوصاف نہیں پائے گئے تو غیر مستحق حمد بھی نہیں ہو گا لہذا استحقاق حمد منحصر ہو گیا ذات باری کے اندر یہ تو ان اوصاف کی دلالت بحسب المنطوق کا فائدہ تھا لیکن یہ اوصاف بطور مفہوم مخالف کے اس بات پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ جو شخص ان اوصاف کے ساتھ متصف نہیں وہ مستحق حمد نہیں۔ لہذا وہ مستحق عبادت کیسے ہو گا۔ اس لئے کہ معبود ہونے کا درجہ فائق ہے بمقابلہ محمود ہونے کے پس جب کوئی ادنیٰ کا مستحق نہیں تو اعلیٰ کا مستحق کیسے ہو گا اور یہ مفہوم مخالف ہم اس لئے مانتے ہیں تاکہ آیت مالک یوم الدین تک ایک نعبہ کے لئے دلیل بن جائے کیونکہ ایک نعبہ میں عبادت کو ذات باری کے ساتھ خاص کیا گیا ہے لیکن یہ بات یاد رہے کہ مفہوم مخالف کے قائل امام شافعیؒ ہیں احناف مفہوم مخالف کے قائل نہیں اور جب احناف مفہوم مخالف کے قائل نہیں تو ان پر اشکال وارد ہو گا۔ اشکال یہ ہو گا کہ ائے احناف جب تم مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہو تو پھر تم اس آیت سے غیر کے استحقاق کی نفی کیسے کرتے ہو آیت کے اندر تو صرف ذات باری کے لئے استحقاق حمد موقوف کیا گیا ہے جو اب اس کا یہ ہے کہ احناف کا استحقاق حمد کی نفی غیر سے کرنا اس لئے ہے کہ وہ ان اوصاف کو بمنزلہ علت کے مانتے ہیں اور انتفاء علت سے انتفاء معلول ہو جاتا ہے پس جب غیر کے اندر علت نہیں پائی گئی تو معلول یعنی استحقاق حمد بھی غیر کے اندر نہیں پایا جائے گا۔ اس لئے نہیں کہ وہ مفہوم مخالف کے قائل ہیں۔

فالوصف الاول انہ ان اوصاف کا اجمالی فائدہ بیان کرنے کے بعد اب تفصیل کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ وصف اول یعنی رب العالمین چونکہ ایجاد و تربیت پر دلالت کرتا ہے اور ایجاد و تربیت موجب حمد ہیں یعنی اس شخص پر حمد کو واجب کر دیتے ہیں جس کو موجود کیا گیا۔ پس رب العالمین موجب حمد کو بیان کرنے کے لئے ہے اور رحمن درحیم اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انعام وغیرہ کرنے میں فاعل مختار ہے بطور تفضل و احسان کے انعام کرتا ہے۔ مختار کہہ کر معتزلہ اور فلاسفہ پر رہے کیونکہ فلاسفہ ذات باری کو مضطر اور مجبور مانتے ہیں گویا انعام کرنے میں ذات باری مجبور ہے اور یہی معنی ہیں ایجاب بالذات کے۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر یوم آخرت میں صالحین پر انعام کرنا اور ثواب دینا ان کے سابقہ اعمال کے تقاضا کو پورا کرنے کے لئے واجب ہے۔ لیکن اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ ہر چیز کا مختار ہے اگر وہ سب کو جہنم میں ڈال دے تو یہ عین عدل ہے اور اگر جنت میں داخل کر دے تو یہ عین فضل ہے۔ وہ مضطر اور اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہے کیونکہ اگر اس کو مضطر یا اس پر کوئی چیز واجب کرتے ہو تو جس طرح مضطر اور واجب کو اگر نیوالا شخص مستحق حمد نہیں ہوتا اسی طرح ذات باری کو بھی مستحق حمد نہ ہونا چاہیئے حالانکہ ہے اور جب مستحق حمد ہے تو اللہ کو فاعل مختار مانتے تاکہ استحقاق حمد

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ. ثم انه لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بصفات عظيم تميز بها
عن سائر الذوات وتعلق العلم بمعلوم معين خوطب بذلك اي يا من هذا شأنه نخصك
بالعبادة والاستعانة ليكون ادل على الاختصاص،

ترجمہ :- پھر جب ماقبل میں اس ذات کا ذکر ہو چکا جو لائق حمد ہے اور اس ذات کی ایسی عظیم الشان صفات ذکر کی
گئیں جن کی وجہ سے وہ ذات دوسری ذوات سے ممتاز ہوگئی، اور مخاطب کا علم ایک معلوم معین کے ساتھ وابستہ ہو گیا
تو اب اس ذات کو بصفہ خطاب ذکر کیا گیا یعنی اے وہ ذات جس کی یہ شان ہے ہم عبادت اور استغانت کو تیرے
ساتھ مخصوص کرتے ہیں۔ (اور بصفہ خطاب کیوں لایا گیا، تاکہ اختصاص پر دلالت کرے)۔

دبقہ مگذشتہ ثابت ہو پس مصنف قول حق استحق بالحمد کا تعلق متفضل بذلک مختار فیہ سے ہے اور چوتھی صفت یعنی
مالک یوم الدین اختصاص حمد کو اللہ کے لئے ثابت کرتی ہے اس لئے کہ جب استحقاق حمد کو مالک یوم الدین پر مرتب کیا گیا تو معلوم
ہو کہ یوم الدین کا مالک ہونا علت ہے استحقاق حمد کی اور یہ علت غیر کے اندر بالکل نہیں پائی جاتی نہ حقیقتاً نہ ظاہراً جس
سے ظاہر ہو گیا کہ حمد مختص ہے ذات باری کے ساتھ نیز اس صفت کے اندر حامدین کے لئے وعدہ ہے اور موعظین عن الحمد
کے لئے وعید ہے اس طور پر کہ جب اللہ تعالیٰ یوم جزاء کا مالک ہے تو جو اس کی حمد کرے گا اسے ثواب عطا فرمائے گا اور
جو اعراض کرے گا اسے عذاب میں مبتلا کرے گا۔

تفسیر :- ایک نعید و ایک نستعین الخ اس عبارت میں دو چیز ہیں ایک ایسا نعید دوسرا ایسا
نستعین۔ قاضی صاحب پہلے ایک کے کافی خطاب پر بحث کریں گے اس کے بعد ایک کی نحوی تحقیق بیان کریں گے۔
پھر اس کے بعد عبادت اور استغانت کی تحقیق بیان کریں گے پھر اس کے بعد ایک کی تقدیم پر بحث کریں گے۔ کافی خطاب پر قاضی
صاحب نے دو بحثیں کی ہیں۔ ایک موقعہ خطاب جس کو نکتہ مہو بھی کہتے ہیں نکتہ مہو کے معنی یہ ہیں کہ وہ نکتہ جس کی وجہ سے
خطاب کرنا درست ہو اور دوسری بحث کریں گے کہ نکتہ مرجع للخطاب کیا ہے یعنی وہ وجہ کیا ہے کہ جس کی وجہ سے خطاب کو
دوسرے اسلوب بیان پر ترجیح دی گئی باوجودیکہ ظاہر کلام کا تقاضا تھا کہ غیبت کے ساتھ استعمال کیا جانا کیونکہ ماقبل
سے کلام غیب کے ساتھ چلا آ رہا ہے اس لئے کہ ماقبل میں اوصاف کو اسماء ظاہرہ کے ساتھ بیان کیا ہے اور اسماء ظاہرہ حکم
میں ضمیر غائب کے ہیں لہذا ایک نعید کو خطاب کے ساتھ کیوں بیان فرمایا۔ موقعہ خطاب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب اپنے آپ
کو استحقاق کے موقع پر بڑی بڑی صفات کے ساتھ متصف فرمایا اور وہ صفات ایسی عظیم الشان تھیں کہ جن کی

والترقی من البرهان الی الاعیان والانتقال من الغیبة الی الشہود فكان العلوم صار عیاناً

والعقول مشاہداً والغیبة حضوراً۔

ترجمہ :- نیز تاکہ ترقی من البرهان الی الاعیان اور انتقال من الغیبة الی الشہود پر دلالت کرنے کو گویا جو چیز درجہ معلوم و معقول اور غیبت میں تھی اب مشاہدہ اور حضور میں آگئی۔

بقیہ مگذشتہ وجہ سے ذات باری غیر سے ممتاز ہو گئی اور گویا معلوم متعین ہو گیا تو اس تعین علمی کو چونکہ یہ بہت زیادہ قوی تھا بمنزلہ اس تعین کے اتار یا گیا جو مشاہدہ سے حاصل ہو پھر خطاب فرمایا گیا تو گویا خطاب کے بعد معنی یہ ہوئے کہ اے وہ ذات جس کا یہ حال ہے کہ وہ عظیم الشان صفات کے ساتھ متصف ہے غفک بالعبادۃ والاستقانة یعنی ہم تجھے عبادت اور استقانت کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں نیز علاوہ ہم غیر کی عبادت سے نہیں کرتے ہیں یہ صریح طور پر قلب کے ہے اور بالعبادت میں بار مقصور پر ہے کیونکہ عبادت منحصر ہے ذات باری پر نہ کہ ذات باری عبادت پر منحصر ہے اور کبھی بار مقصور علیہ پر بھی داخل ہو جاتی ہے جیسے اجر منحصر بالاسم۔

لیکن ادل علی الاختصاص۔ اس عبارت سے نکتہ خطاب کو بیان کر رہے ہیں جس کا وعدہ کیا تھا یہ سمجھے کہ نکتہ خطاب کی دو قسمیں ہیں ایک جو اہل تصوف کے یہاں نکتہ خطاب ہے اور دوسرے وہ جو اہل معانی کے یہاں نکتہ ہے پہلے نکتہ کے جز اول میں دونوں شریک ہیں اور وہ یہ ہے کہ خطاب کی صورت میں اختصاص پر زیادہ دلالت ہوگی بمقابلہ غائب کے اس سے معلوم ہوا کہ نفس اختصاص تو غیبیہوت کی وجہ سے بھی حاصل ہو جائے گا جبکہ کہا جاتے ایاہ نعبد وایاہ نستعین نفس اختصاص تو اس طور پر ہے کہ قاعدہ ہے تقدیم لاحقہ تاخیر لفیہ الحصر والتخصیص۔ تو تقدیم مفعول کی وجہ سے اختصاص تو حاصل ہو جائے گا مگر زیادہ نہیں۔ اب سمجھے کہ خطاب زیادتی اختصاص پر کیسے دلالت کرتا ہے اس طور کہ کاف خطاب اپنے حقیقی معنی پر تو ہے نہیں بلکہ تمیز بالادصاف کو خطاب کے منزلیہ میں اتار یا گیا تو گویا کاف خطاب میں تمیز بالادصاف کے معنی بھی ملحوظ ہیں اور عبادت کو کاف خطاب پر مرتب کیا گیا ہے تو عبادت کو خطاب پر مرتب کرنا گویا تمیز بالادصاف پر مرتب کرنا ہے اور جب عبادت کو تمیز بالادصاف پر مرتب کر دیا گیا تو تمیز بالادصاف علت ہوا عبادت کے لئے اور یہ علت باری تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کے اندر پائی نہیں جاتی لہذا عبادت کا مستحق بھی باری تعالیٰ کے علاوہ اور کوئی نہیں ہوگا کیونکہ انتفاء علت مستلزم ہے انتفاء معلول کو۔

تفسیر :- والترقی من البرهان الی الاعیان سے نکتہ اول کا دوسرا جز بیان کرتے ہیں۔ نکتہ کا حاصل یہ ہے کہ غیبت سے خطاب کی طرف التفات اس لئے کیا تاکہ برہان سے عیان کی طرف ترقی ہو جائے۔ برہان کہتے ہیں دلائل کو اور عیان کہتے ہیں مشاہدہ کو اور ترقی اس طور پر ہوتی کہ باری تعالیٰ نے سب سے پہلے اپنے اسم ذاتی کو بیان کیا پھر اس کے بعد ادصاف کو بیان کیا مالک یوم الدین تک اور ہر صفت وجود باری پر دلالت کرتی ہے تو مالک یوم الدین تک وجود باری پر

بنی اول الکلام علی ما هو مبادی حال العارف من الذکر والفکر والتأمل فی اسمائہ والنظر فی
الاثن والاستدلال بعنائہ علی عظیم شأنہ وباہر سلطانہ ثم قف بما هو متنتی امرہ وهو
ان بخوض لجة الوصول ویصیر من اهل المشاهدة فیراہ عیاناً ویناجیہ شفاہا۔ اللهم
اجعلنا من الواصلین الی العین دون السامعین للانشی۔

ترجمہ :- کلام کے آغاز کی بنیاد ان کی کیفیات پر تھی جو عارف کے ابتدائی حالات تھے یعنی ذکر و فکر اور صفات باری
اور اس کی نعمتوں میں غور و خوض کرنا اور اللہ کی کاریگری سے اس کی عظمت شان اور اس کی غالب بادشاہت پر
استدلال کرنا۔ پھر ابتدائی حالات کے بعد ان حالات کو بیان فرمایا جو عارف کے درجات کا منتہی ہیں یعنی وصول
الی اللہ کے حضور میں گھس جانا اور اہل مشاہدہ میں سے ہو جانا۔ عارف اس درجہ پر پہنچ کر اللہ کو اپنی آنکھوں سے
دیکھتا ہے اور اس سے المشافہہ گشتی کرتا ہے۔ خداوند اہمیں بھی ان لوگوں میں سے بنا جو تیری ذات تک پہنچے ہوئے
ہیں۔ ان میں سے نہ بنا جنہوں نے صرف تیری خبر سن رکھی ہے (اور انہیں تیرا دیدار حاصل نہیں ہے)۔

(بقیہ مگذشتہ) مکمل دلائل حاصل ہو گئے۔ اب ایک نعبہ سے مشاہدہ کی طرف اشارہ کرنا اور بتلادیا کلاب عیان کی طرف متوجہ
ہو جاؤ اور اگر ایہ نعبہ کہتے تو صرف برہان ہی برہان ہوتا عیان بالکل نہ ہوتا۔ ہذا جب خطاب استدلال کیا تو ترقی من البرہان
الی العیان حاصل ہو گئی۔ اب یہ سنئے کہ الترقی کا عطف اگر کیوں پر کیا جائے تو الترقی سے مستقل ایک نکتہ ہوگا اور اگر
اختصاص پر عطف کیا جائے..... تو پھر مستقل نکتہ نہیں ہوگا بلکہ
دونوں نکتے مل کر ایک نکتہ ہوگا اور اس صورت میں اشکال بھی وارد ہوگا کیونکہ اختصاص پر جب عطف ہوگا تو معنی ہونگے
تاکہ خطاب زیادہ دلالت کرے اختصاص اور زیادہ دلالت کرے ترقی من البرہان الی العیان پر۔ ثواب مطلب یہ ہوگا
کہ نفس دلالت ترقی من البرہان الی العیان پر تو غائب سے بھی ہو جاتی ہے مگر زیادہ دلالت خطاب سے ہوتی ہے حالانکہ
غائب کی صورت میں ترقی من البرہان الی العیان پر بالکل دلالت نہیں ہوتی۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اول اگرچہ اسم تفضیل
ہے لیکن معنی میں اسم فاعل دال کے ہے اب معنی ہوں گے کہ دلالت کرے ترقی من البرہان الی العیان پر۔ اب کوئی اشکال
نہیں پڑتا۔ والانتقال من الغیبۃ۔ یہ عطف تفسیری ہے بعض لوگوں نے ترقی من البرہان الی العیان اور الانتقال من
الغیبۃ الی الشہود دونوں کو ایک ہی مانا ہے اور کہا کہ دونوں کا مفہوم ایک ہے اور بعض لوگ فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ
جو اوصاف اقبل میں مذکور ہیں اگر اس حیثیت سے ہیں کہ آیات النفس اور آیات آفاقی پر دلالت کرتے ہیں تو کہہ دیا
گیا کہ یہ خطاب مفید ترقی من البرہان الی العیان پر ہے اور اگر اس حیثیت سے ہیں کہ یہ اوصاف باری تعالیٰ کو غیب سے

بالکل ممتاز کرنے والے ہیں تو کہہ دیا گیا کہ خطائے اشتغال من الغیبۃ الی الشہود ہے۔ فان العلم صارینا الخ اس عبارت سے
ما قبل عبارت پر تفریع کر رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو شیعہ درجہ علم میں تھی وہ درجہ بیان میں ہو گئی۔ اور جو درجہ عقل میں تھی
..... وہ درجہ مشاہدہ میں آگئی۔ اور جو درجہ غیبت میں تھی وہ درجہ حضور میں آگئی۔ اور تفریع کا فائدہ یہ ہے
کہ جس چیز کی طرف ترقی کی جا رہی ہے وہ درجہ خطاب میں اسی وقت آئے گی جبکہ وہ مشاہدہ ہو جائے۔

تفسیریں: نبی اول الکلام الخ اس کو بعض لوگوں نے جملہ متانفہ مانا ہے اور بعض لوگوں نے جملہ مستقلہ مانا ہے جو لوگ
جماعت متانفہ مانتے ہیں ان کے اعتبار سے سوال مقدر کا جواب ہو جائے گا کہ ترقی من البرہان الی العیان کس طرح سے ہے
اور جو لوگ جملہ مستقلہ مانتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ پہلا کلام تو علما و ظاہر کے لئے تھا اور یہاں سے علماء باطن کے لئے کلام کیا ہے جملہ
مستقلہ مانتے کی صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ یہاں سے عارف کے دو حال بیان کئے ہیں غیبت سے ابتدائی حال بیان
کیا اور خطاب سے انتہائی حال بیان کیا۔ اس کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لو۔ اول یہ کہ جو شخص مخلوق کو چھوڑ کر اللہ کی
طرف متوجہ ہوتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں اول سالک دوم عارف سوم واصل۔ سالک کہتے ہیں جو شخص اپنے ظاہر کو افعال
ذمیرہ سے ہند کرے اور اپنے باطن کو رومی اخلاق سے ہند کرے۔ سالک کا ابتدائی حال شریعت پر عمل کرنا اور
انتہائی حال اخلاق حسنہ کے ساتھ آراستہ ہونا ہے اور عارف کہتے ہیں جو معرفت باری کا قصد کرے اور داخل ہوتے ہیں جس
کو مقام مشاہدہ حاصل ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ مشاہدہ اس حالت کو کہتے ہیں جو بندہ کو ساری مخلوق سے اعراض کر کے
باری تعالیٰ کی طرف مکمل متوجہ ہونے کے بعد حاصل ہوتی ہے عارف کا انتہائی درجہ واصل کا ابتدائی درجہ ہے اور درجہ واصل
لا مشتبہ ہے اس لئے کہ معرفت کے اندر سیر الی اللہ ہوتی ہے یعنی تمام مخلوق کو چھوڑ کر اللہ کی طرف متوجہ ہونا۔ اور چونکہ مخلوق
متناہی ہیں اس وجہ سے معرفت بھی متناہی ہے بخلاف وصول کے کہ وصول میں مبتلا ہوتی ہے سیر فی اللہ سے یعنی اللہ کے
اسماء و صفات اور اس کے مشاہدہ میں منہمک ہونا۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کی صفات و اسماء غیر متناہی ہیں لہذا سیر فی اللہ بھی غیر
متناہی ہے۔ اسی کو شاعر نے کہا ہے

شریب الحب کاشا بعد کاس ۰۰۰ فمانفدا شراب و مارویت

یعنی محبت کے جام پر جام نوشی کئے لیکن نہ شراب محبت ختم ہوئی اور نہ میں سیراب ہوا۔ اور وہ بھی اس کی شاعر نے بیان
کی ہے

یزیدک وجہہ حسنا ۰۰۰ اذا ازدرتہ نظرا۔

یعنی اس کے چہرہ کے اندر جوں جوں غور کر حسن کا اضافہ ہی نظر آتا ہے پس جب محبوب مجازی کا یہ حال ہے تو پھر
محبوب حقیقی کی صفات میں غور کرنے سے کیا حال ہو گا۔ اب یہاں یہ سمجھئے کہ ترقی من البرہان الی العیان یوں ہوگی کہ
باری تعالیٰ نے اوصاف غیبیہ کے اندر عارف کی ابتدائی حالت کو بیان کیا کیونکہ عارف کا ابتدائی حال یہ ہے کہ وہ
ریاضت و مشاہدات کر کے اور اللہ کا نام چپکے اور اس کے اسماء میں غور و فکر کر کے اور اس کی نعمتوں میں غور کر کے اور
اس کی صفتوں کے ذریعہ اس کی عظمت و شان اور زبردست بادشاہت پر استدلال کر کے باری تعالیٰ کی طرف متوجہ
ہوتا ہے اور ان اوصاف میں یہ ہی بیان کیا گیا ہے لہذا اوصاف غیبیہ سے عارف کا ابتدائی حال بیان کر دیا اور

ومن عادة العرب التفنُّن في الكلام والعدول من اسلوب الى آخر نظراً لشدَّة وتنشيط السامع فيعمل
من الخطاب الى لغيتة ومن الغيبة الى التکلم وبالعكس كقولہ تعالیٰ حتیٰ اذ اکنتم فی الفلک
وجرین بہم وقولہ واللہ الذی ارسل الریاح فتشیر سحاباً فاستقناہ وقول امرأ القیس
تطاول لیلک بالاثمد : ونائم الخلو ولم ترقد۔ وبات وباتت لیلتہ : کليلة ذی العار والارمہ
وذلك من نبأ جاعنی : وخبر تہ عن ابی الاسود۔

ترجمہ :- اور اہل عرب کی عادت قسم قسم کلام کرنے کی اور ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل ہونے کی
ہے اور یہ تفنن اور تبدیلی اسلوب کلام میں جدت پیدا کرنے اور سامع کو راغب کرنے کے لئے ہوتی ہے چنانچہ خطاب سے
غیبت کی طرف اور غیبت سے تکلم کی طرف اور ان کے برعکس عدول کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان حتیٰ اذ اکنتم فی الفلک
الآیہ ترجمہ یہاں تک کہ جب تم ہوئے کشتیوں میں اور وہ تم کو لیکر چلیں۔ اور جیسے فرمان باری واللہ الذی ارسل الریاح
الآیہ ترجمہ اور اللہ ہے جس نے چلائیں ہوائیں پھر ابھارتی ہیں وہ ہوائیں بدلی پھر بانکا ہم نے بدلی کو مرہ زمین کی طرف
اور جیسے شاعر امرأ القیس کا کلام تطاول لیلک الخ ترجمہ۔ اے جان تیری رات مقام اثمد میں طویل ہو گئی۔ اور جو شخص
غالی عن العشق ہے وہ سو گیا لیکن ہمیں نیند نہیں آتی اور تم نے رات گزاری دی اور رات گزر رہی گئی مگر اس کرب و بے چینی
کے ساتھ کہ جس طرح مبتلا آشوب چشم کی رات گزرتی ہے۔ اور یہ اضطراب اور بیداری اس نخوس خبر کی وجہ سے
تھی جو مجھ تک پہنچی یعنی مجھ کو خبر دی گئی ابوالاسود کی موت کی،

دبقیہ مگذشتہ اور خطاب سے عارف کا انتہائی حال بیان کر دیا کیونکہ عارف کا انتہائی حال مشاہدہ ہے اور خطاب سے بھی مراد
مشاہدہ ہے پس اس طور پر ترقی من البربان الی العیان ہو گئی یہ نتیجہ ہے ان کے اعتبار سے جو جملہ متانفہ مانتے ہیں اور جو جملہ
مستقلہ مانتے ہیں وہ نتیجہ نہیں نکالتے ہیں۔

تفسیر :- ومن عادة الخ۔ اب یہاں سے نکتہ عامہ یعنی اہل معانی کے نزدیک جو اتفات کا نکتہ ہوتا ہے اس کو بیان کرتے
ہیں لیکن اس نکتہ کو سمجھنے سے پہلے اتفات کے بارے میں جو علامہ سکاکی اور جمہور کا اختلاف ہے اس کو ذہن نشین کر لیجئے
جمہور اتفات کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ تعبیر کے طرق تلمثہ میں سے کسی ایک طریقہ سے کلام کو تعبیر کرنے کے بعد دوسرے طریقہ کو
اختیار کرنا اتفات ہے تو گویا جمہور کے نزدیک سبقت تعبیر شرط ہے۔ اور علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ محض مقتضائے ظاہر
کے خلاف کلام کو استعمال کرنا اتفات کہلاتا ہے۔ سبقت تعبیر پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ علامہ سکاکی کی تعریف

کے اعتبار سے التفات عام ہوگا بمقابلہ جمہور کی تعریف کے۔ یہ سمجھ لینے کے بعد سمجھئے کہ التفات کی چھ قسمیں نکلتی ہیں غیبت سے خطا کی طرف خطاب غیبت کی طرف خطاب تکلم کی طرف تکلم سے غیبت کی طرف تکلم سے خطاب کی طرف۔ مصنف کے بیان سے بھی چھ قسمیں ظاہر ہیں۔ اب سنئے کہ عرب والے عادیہ کلام میں تغن کو پسند کرتے ہیں یعنی مختلف اسالیب بیان سے کلام کو تغیر کرتے ہیں اور ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل ہوتے ہیں اس انتقال کے دو نام دے دیے ہیں۔ ایک تو خود کلام میں جدت پیدا ہو جاتی ہے دوسرے یہ کہ سامع کو کلام کے منتے کی رغبت پیدا ہوتی ہے کیونکہ مثل مشہور ہے کل جدید لذذ۔ اور سر لذذ کی طرف انسان مائل ہوتا ہے۔ مصنف نے نظریہ کا لفظ استعمال کیا ہے۔ طریقت الثوب عرب والے بولتے ہیں جبکہ کپڑے کو صاف کر کے بالکل نیا بنا دیا جائے۔ یہاں پر نظریہ سے مراد ہے جدید کلام۔ نیز نظریہ کے معنی عورت کا سنگار کرنا۔ مانگ پٹی کرنا۔ متنبی کہتا ہے۔

حسن الحضار و مبلوب تبطریہ ۛ و فی ابدادہ حسن غیر مبلوب۔

شہری حسن بناؤ سنگار سے کھینچ کر لایا جاتا ہے اور دیہاتی حسن کسی زیب و زینت کا محتاج نہیں اور تمسیط ماخوذ ہے نشاط سے جس کے معنی ہیں لاغب کرنا۔

اب یہاں سے نکتہ التفات کو بیان کرنے کے بعد مصنف نے التفات کے اقسام کو بیان کیا ہے اولیاً طرز اختیار کیا کہ چھ کے چھ اقسام مختصر الفاظ میں آگئے ہیں۔ مگر مثالیں صرف تین کی دی ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ کبھی خطاب سے غیبت کی طرف عدل ہوتا ہے اور کبھی غیبت سے تکلم کی طرف۔ یہ دو قسمیں ہیں۔ اور چار قسمیں بالعکس ہیں آگئیں۔ اول کی مثال حتی اذا کنتم فی الفلک و جریں ہم ہے۔ یہاں کنتم خطاب کے ساتھ استعمال کرنے کے بعد ہم غیبت کے ساتھ استعمال فرمایا حالانکہ تقاضا بلکہ کا تھا۔ دوسری قسم کی مثال واللہ الذی ارسل الریاح فتتیر سماءاً فسقناہ ہے۔ اس میں التفات اس طور پر ہے کہ ارسل بصیغہ غائب استعمال کرنے کے بعد بصیغہ تکلم فسقناہ فرمایا۔ اور بالعکس کے لئے امر القیس کا شعر ذکر کیا ہے۔

تظاول لیلک بالاثمد ۛ و نام الخلی ولم ۛ قد۔ و بات بات لہ لیلۃ ۛ کلیلۃ ذی العائر الارمد۔ و ذلک من بنا جاری ۛ و غیرتہ عن ابی الاسود۔

تشریح :- اثمد کے اندر ہم اور ہمزہ پر دو قسم کی حرکتیں ہیں۔ کسرہ ہمزہ کے ساتھ اثمد فتح ہمزہ کے ساتھ اثمد ۛ یہ متین ہے کہ اثمد کے معنی لغت میں اس پتھر کے آنے ہیں جس سے سرمہ بنایا جاتا ہے اور اثمد کے بارے میں علم ہونا متین ہے اگر اثمد پڑھا جائے تو علم کے معنی متین ہی ہیں لیکن بعض لوگوں نے اثمد پڑھ کر بھی علم کہا ہے مگر یہ بیان کردہ لغت کے معانی نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ لغت میں تو اس پتھر کو کہتے ہیں جس سے سرمہ بنایا جاتا ہے لیکن نام پڑ گیا ہو کسی جگہ کا بھی۔

الخلی خلی سے مراد خالی عن الغم والعشق ہے۔ عائر کہتے ہیں اس رطوبت کو جو آنکھوں سے دھلکتی ہے اور ارمد کہتے ہیں اس شخص کو جو آنکھوں کے درد میں مبتلا ہو اور بنا کہتے ہیں عظیم الشان خبر کو خواہ حسرت ناک ہو یا خوش کن۔ یہاں حسرت خبر یعنی موت کی خبر مراد ہے۔ یہ شعر امر القیس نے مقام اثمد کے اندر اپنے باپ کے مرنے کی خبر یا خبر بطور مرثیہ کہا تھا شعر کا ترجمہ مذکور ہو چکا۔ اس شعر کے اندر اس نے اپنی ذات کو تشبیہ دی ہے ذی العائر کے ساتھ۔ وجہ تشبیہ اضطراب و بے چینی ہے اور اپنی لات کو تشبیہ دی ہے اس ذی العائر کی رات کے ساتھ وجہ تشبیہ باری باری برائے قلق

وایضا ضمیر منفصل وما یلحقہ من الیاء والكاف والہاء خزیدت لبيان التکلم والخطاب والغیبة لاجل لہا من الاعراب کالتاء فی انت والكاف فی اریئتک. وقال الخلیل ایا مضاف الیہا واحتجہما حکاہ عن بعض لغز اذا بلغ الرجل الستین فایاہ وایا الشراب وهو شاذ لا یعتمد علیہ وقیل ہی الضائر وایا عذۃ فانہا لما فصلت عن العوامل تعدد النطق بھا منفردۃ فضم الیہا ایا لتستقل بقیل الضائر هو المجموع وقرئ ایاک بفتح الهمزة وھیاک بقلبہا ہاء۔

ترجمہ :- اور ایا ضمیر منفصل ہے اور جو اس کے آخر میں یاء اور کاف اور ہاء لگتے ہیں حرف ہیں تکلم اور خطاب اور غیبت کو بیان کرنے کے لئے زیادہ کر دیئے گئے ہاں کے لئے کوئی محل اعراب نہیں جس طرح آنت کی تاء اور اریئتک کے کاف کے لئے کوئی محل اعراب نہیں اور خلیل نے کہا کہ ایا ان چیزوں کی طرف مضاف ہے اور انہوں نے اس مقولہ سے استدلال کیا جسے بعض عرب سے نقل کیا ہے اذا بلغ الرجل الہمزة ترجمہ : جب آدمی ساٹھ سال کی عمر کو پہنچ جاتے تو اپنے کو نوجوان عورتوں سے بچائے اور نوجوان عورتوں کو اپنے پاس آنے سے روک دے مگر یہ حکایت شاذ نا قابل اعتماد ہے۔ اور بعض نے کہا کہ یہ تروق لواطت ضمیر کیا ہیں اور ایا ان کے لئے سہا رہے۔ اس لئے کہ یہ ضمیر بن جب اپنے عواہل سے جدا کر دی گئیں تو ان کا تنہا استعمال متعذر ہو گیا۔ ہذا ایا کو ان کے ساتھ ملا دیا گیا : تاکہ اس کے ساتھ مل کر مستقل ہو جائیں۔ اور بعض نے کہا کہ دونوں چیزوں کا مجموعہ ضمیر ہے اور بعض نے ایاک بفتح الهمزة اور ہیاک سہزہ کو ہاء سے بدل کر پڑھا ہے۔

(بقیہ صگذشتہ) واضطراب اور دشت ہے۔ کلیۃ مفعول مطلق بھی ہو سکتا ہے بات فعل کا۔ اور محض تشبیہ کے لئے بھی ہو سکتا ہے۔ اس تحقیق کے سمجھنے کے بعد اب سنئے کہ اس شعر کے اندر جمہور کے نزدیک دو التفات ہیں۔ ایک تو خطاب سے غیبت کی طرف یعنی لیلک سے بات کی طرف۔ دوم غیبت سے تکلم کی طرف یعنی بات سے جارئی کی طرف جمہور کے نزدیک لیلک میں التفات نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی طریقہ طرق ثلثہ میں سے استعمال نہیں کیا گیا۔ مگر سکاکی کے نزدیک اس میں بھی التفات ہوگا کیونکہ ان کی بیان کردہ تعریف اس پر صادق آتی ہے کیونکہ مقام تھا تظاول لیلی کا۔ مگر اس نے تظاول لیلک کہا تو گویا اس نے خلاف ظاہر کلام کیا۔ اور یہی التفات ہے۔ عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک سکاکی کا مذہب حق ہے کیونکہ جمہور کے مسلک کو مانتے ہوئے اس مثال کو لانے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا ہاں فائدہ اس وقت میں ہوگا جبکہ سکاکی کے مسلک کو اختیار کیا جائے اس لئے کہ شعر میں جمہور کے نزدیک جو دو التفات نکلتے ہیں وہ تو پہلی دو مثالوں یعنی آیات ہاری سے بھی ظاہر ہے

بانی فائدہ جدید اور بالعکس کی مثال اس وقت بنیگا جبکہ تیسرے التفات لیک کے اندر مانا جائے ہذا معلوم ہو کہ قاضی صاحب
کے نزدیک مسک کی کامسک مختار ہے۔

تفسیر :- ص ۹۷، وایا ضمیر مفصل الخ اب یہاں سے ایک کی نحوی ترکیب کرتے ہیں اس تحقیق سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ محققین
نحاة کا جس میں خلیل سیبویہ، مبرد وغیرہ ہیں اس بارے میں اتفاق ہے کہ لفظ آیا ضمیر ہے مگر کاف یا ہام یا الفظ یا ہ وغیرہ
جو لگتے ہیں اس کے بارے میں خلیل دوسرے نحاة سے جدا ہو گیا چنانچہ خلیل نے یہ کہا کہ کاف ہام ویا را اسماء ہیں اور آیا
کے منافی الیہ ہیں اور بحالت جری مجرور ہیں مگر دوسرے محققین نے کہا کہ یہ حروف ہیں اور لان کے لئے کوئی محل اعراب
نہیں ہے۔ لفظ آیا کے تکلم و خطاب و غیبت کو بیان کرنے کے لئے زیادہ کر دیئے گئے جس طرح کہ انت میں لفظات اور
ارایتک میں لفظ کاف یہ حرف ہیں ان کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہے۔ اب سمجھئے کہ لفظ آیا کے بارے میں چار قول ہیں۔
اول قول تو محققین کا ہے سوا خلیل کے دوسرا قول خلیل کا ہے خلیل نے اپنے قول کے استدلال میں عرب والوں کا ایک قول
پیش کیا ہے قول یہ ہے اذ بلغ الرجل الستین فایاہ وایا الشواب۔ استشہاد اس میں ہے کہ یہاں لفظ آیا کی اضافت شواب کی مطر
ہو رہی ہے پس جس طرح اس مقولہ میں لفظ آیا مضاف ہے اسی طرح آیاہ اور ایک وغیرہ کے اندر بھی مضاف ہوگا اس قول کو تامل
صاحب نے تامل لا یقدر علیہ مگر ضعیف کر دیا۔ نیز وجہ شد و اس کے اندر یہ بھی ہے کہ ضمیر کی اضافت اسم ظاہر کی طرف ہو رہی ہے
حالانکہ ضمیر مضاف نہیں ہوتی یہ مثل بوڑھوں کے واسطے عرب والے بیان کرتے ہیں مقصود اس مثل سے یہ ہے کہ بڑھاپے میں
جماع سے بچنا چاہئے ترجمہ یہ ہے کہ جب آدمی ساٹھ سال کی عمر کو پہنچ جائے تو اپنے آپ کو عورتوں کے پاس جانے سے روکے
اور عورتوں کو آنے سے روکے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ یاہ۔ ہام۔ کاف یہ سب ضمیر ہیں اور لفظ آیا ضمیر نہیں بلکہ ایک سہارا
بات دراصل یہ بھی کہ آیا کی یا فرضی کا مفعول اور ایک کا کاف ضرب کا مفعول تھا اور آیاہ کا ہام ضرب کا مفعول تھا لیکن
ضربے ان کو نکال کر بھٹکا دیا۔ اور چونکہ یہ تینوں ضمیر متصل ہیں تنہا استعمال نہیں ہو سکے اس لئے نحویوں نے بطور فریاد رسی لفظ
ایا کو ان کی طرف ملا دیا تاکہ یہ مستقل ہو کر استعمال ہو سکیں پس ضمیر اصل میں کاف یا ہام ہیں اور لفظ آیا تو محض سہارا ہے بعض
لوگوں نے اس مسک کی تردید باس طور کی ہے کہ عماد الشی لا یکن اکبر منہ جس کا مطلب یہ ہے کہ تکیہ اور سہارا اصل سے بھی بڑھ
گیا۔ اس لئے کہ تو بہت نفوڑی جگہ میں لکھا جاتا ہے اور یا بہت لمبی جگہ میں لکھا جاتا ہے نیز ہام کے اندر تو ایک حرف ہے
اور یا میں تین حرف ہیں تیسرا قول کو فیہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے چوتھا قول یہ ہے کہ دونوں کا مجموعہ ضمیر ہے گویا
وہ ایک کو مرکب نہیں آتے بلکہ مفرد اسم واحد آتے ہیں ایک کے اندر دو قرائتیں اور بھی ہیں ایک یہ کہ ہمزہ کو فتح دیکر ایک
پڑھا جائے۔ دوسری قرات یہ ہے کہ ہمزہ مفتوحہ کو ہام سے بد لکر شیاک پڑھا جائے۔ یہ چار مسک ہیں۔ ان چاروں کے درمیان
دلیل ضروری ہے کہ لفظ ایک یا تو کلمہ واحد ہو گا یا مرکب ہو گا دو کلموں سے۔ اگر کلمہ واحد ہے تو مسک رابع ہے اور
دو کلموں سے مرکب ہے تو دونوں اصل ہوں گے یا ایک اصل اور ایک تابع یعنی محض زائد۔ اگر دونوں اصل ہیں تو یہ مسک
ثانی خلیل کا ہے اور اگر احد ہما اصل ہے اور آخر تابع تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو جز اول اصل اور جز ثانی تابع
وزائد ہو گا یا اس کے برعکس۔ اگر اول ہے تو مسک اول محققین کا ہے اور اگر ثانی ہے تو مسک ثالث ہے جس کے قائل
کو نہیں ہیں۔

والعبادة اقصى غاية الخضوع والتذلل ومنه طريق معبدای مذلّ وثوب ذو عبادة
اذا كان في غاية الصفاقة ولذلك لا تستعمل الا في الخضوع لله تعالى والاستعانة
طلب المعونة وهي اما ضرورية او غيرها والضرورية ما لا يتأتى الفعل دونه كالتدارك الفاعل
وتصوّه وحصول الية ومادة يفعل بها فيها وعند اجتماعها يوصف الرجل بالاستطاعة
وليصح ان يكلف بالفعل وغير الضرورية تحصيل بتيسر الفعل ويسهل كالراحة في السقم
للقادر على المشي ونفقة الفاعل الى الفعل ويجتنب عليه هذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف.

ترجمہ :- اور عبادت انتہائی درجہ کا خضوع اور تذلل ہے اسی سے طریق معبدای غور ہے جس کے معنی مستقل و ذلیل کر رہ
لاستہ اور اسی سے ثواب ذو عبودیت ہے اس وقت بولتے ہیں جبکہ کپڑا سخت بناوٹ والا ہو اور چونکہ عبادت کے معنی
انتہائی خضوع کے ہیں اسی لئے لفظ عبادت صرف اس خضوع و خشوع کے لئے استعمال ہوتا ہے جو ذات باری کے لئے
ہو اور استعانت نام ہے مدد طلب کرنے کا اور معنوت ضروری ہوگی یا غیر ضروری ضروری وہ ہے جس کے بغیر فعل
حاصل نہ ہو جیسے فاعل کا قادر ہونا اور فاعل کو اس فعل کا علم ہونا اور اس آلہ اور مادہ کا حاصل ہونا کہ جس آلہ کے
ذریعہ فعل اس مادہ میں انجام پائے گا اور ان معنوت ضروریہ کے اکٹھے ہونے کے وقت آدمی کو اس فعل کا مستطیع قرار
دیا جائے گا اور اس کو مکلف بنانا صحیح ہوگا اور معنوت غیر ضروری ان چیزوں کا حاصل کرنا ہے جن کے ذریعہ فعل آسان
اور سہل ہو جائے جیسے قادر علی المشی کے لئے سفر کی سواری نیز معنوت غیر ضروریہ ان چیزوں کے بھی فراہم کرنا کہ نام ہے
جو فاعل کو فعل کے قریب کر دیں اور اس کو فعل پر ابھاریں اور اس قسم پر صحت تکلیف کا مدار نہیں ہے

تفسیر :- والعبادة اقصى غاية الخضوع الخ اب یہاں سے تیسری بحث یعنی عبادت واستعانت کی تحقیق بیان کرتے
ہیں عبادت کے معنی لغت میں آتے ہیں انتہائی درجہ کا خضوع اور خضوع اور انتہائی ذلت کو ظاہر کرنا اور مناسب سے
اس لاستہ کو جو بہت ہی چالو ہو طریق معبد کہا جاتا ہے کیونکہ معبد کے معنی مذلّ کے ہیں تو معنی یہ ہوں گے پیروں سے
کھنڈا ہوا اور ذلیل کیا ہوا راستہ نیز اسی مناسب سے ثواب ذو عبودیت اس کپڑے کو کہا جاتا ہے جو سخت قسم کی
بناوٹ والا ہو کیونکہ وہ بھی زیادہ ضروریات کے پورا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے گویا اس کو تمام ضروریات کے

واسطے استعمال کر کے ذلیل کیا جائے گا۔ اور چونکہ عبادت کے معنی انتہائی تذلیل کے ہیں اس لیے لفظ عبادت صرف اللہ ہی کے لئے استعمال ہوتا ہے غیر کے لئے شرعاً اور عقلاً باطل جائز نہیں۔ اس لئے انتہائی خضوع کی مستحق وہ ذات ہے جو بڑے بڑے انعامات کریموالی ہو مثلاً وجود و حیات جیسی نعمتوں کا انعام کرنا اور ان انعامات کا منعم صرف ذات باری ہے۔ ہذا عبادت کی مستحق صرف ذات باری ہوگی اور اسی وجہ سے غیر اللہ کے لئے سجدہ ریز ہونا حرام ہے اس لئے کہ سجدہ کہتے ہیں وضع الجہتہ والائف علی الارض یعنی پیشانی اور ناک کو زمین پر رکھنا یا سجدہ کے اندر اشرف الاعضاء کو زمین پر رکھا جانا ہے۔ پس اگر غیر اللہ کے سامنے سجدہ ریز ہو تو اشرف الاعضاء کا اذیل اسشیاء کے سامنے جھکا نا لازم آئے گا جو عقلاً نازیبا ہے یہ تو حق عبادت کی لغوی تحقیق عبادت کی اصطلاحی و تعریفی کی گئیں ہیں بعض لوگوں نے بکار عبادت اس فعل کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے بندہ کی افکار و عبادت کے واسطے علامت بنایا ہو اب اس کا تعلق یا تو ظاہر کے ساتھ ہو گا جیسے ارکان خمسہ یا تعلق باطن کے ساتھ ہو گا جیسے کائنات و اشیاء۔ اور بعض لوگوں نے عبادت کی تعریف بایں طور کی ہے۔ ہو فعل اختیاری کیونکہ نفس کا رہتہ نہ تحصیل محو درضا الباری یعنی وہ فعل اختیاری ہے جو خلاف نفس ہو محض رضا باری حاصل کرنے کے لئے کیا گیا ہو۔ والا ستعانت استعانت طلب معونہ کو کہتے ہیں یعنی مدد طلب کرنا پھر معونہ کی دو قسمیں ہیں معونہ ضروریہ بمعونہ غیر ضروریہ۔ ضروریہ اور غیر ضروریہ کی تشریح سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ علم کلام والے استطاعت کی تعریف کرتے ہیں صحت آلات و اباب اور اصول فقہ والے قدرت کی دو قسمیں کرتے ہیں۔ ایک قدرت میسرہ۔ دوم قدرت ممکنہ کی تعریف یہ ہے اولی تاکن المرید من ادار الزمہ۔ اور قدرت میسرہ کہتے ہیں ما یتیسر علی المراد ادار الامور یہ یعنی قدرت ممکنہ شئی کا وہ ادلی حصہ جس کی وجہ سے انسان اپنے امور بہ کی ادائیگی پر قادر ہو۔ اہل کلام نے جو استطاعت کی تعریف کی ہے یا اصول فقہ والوں نے جو قدرت ممکنہ کی تعریف کی ہے وہ مصنف کی معونہ ضروریہ کی تعریف میں داخل ہے اور اصول فقہ والوں نے جو قدرت میسرہ کی تعریف کی ہے وہ مصنف کی معونہ ضروریہ کی تعریف میں داخل ہے۔ امام لاغب نے استطاعت کی تعریف بایں طور کی ہے۔ الاستطاعۃ وجود البصر بالفعل متانتاً یعنی اس شئی کا موجود ہو جانا جس کی وجہ سے فعل حاصل ہو جائے اور محققین کے نزدیک استطاعت ان اشیاء کا نام ہے کہ جس کی وجہ سے ان ان اپنے مقصود یعنی ایجاد فعل پر قادر ہو جائے اور وہ چار چیزیں ہیں۔ فاعل کی نیت مخصوصہ۔ دوم فعل کا تصور۔ سوم وہ مادہ جو تاثر فعل صلاحیت رکھتا ہو۔ چہاں ہم اگر فعل محتاج آلہ ہو تو حصول آلہ بھی جیسے کہ بخاریت کہ یہ فعل محتاج آلہ ہے محققین کی بیان کردہ استطاعت کی تعریف ہی قاضی کے کلام کا اخذ ہے۔ اب مصنف کی عبارت سنئے۔ مصنف کہتا ہے کہ معونہ کی دو قسمیں ہیں ضروریہ اور غیر ضروریہ۔ ضروریہ وہ ہے جس کے بغیر فعل نہ حاصل ہو سکتا ہو جیسا کہ فاعل کا اس فعل پر قادر ہونا۔ اول اس فعل کا فاعل کو علم ہونا۔ اور اس آلہ اور مادہ کا حاصل ہونا کہ جس آلہ کے ذریعہ سے اس مادہ میں فعل کو انجام دے گا اور ان تمام چیزوں کے حاصل ہونے کے وقت یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ انسان اس فعل کا مستطیع ہے اور ان چاروں کے اکٹھے ہونے پر وقت الانج کو مکلف بنانا صحیح ہو جائے گا اور غیر ضروریہ ان چیزوں کو حاصل کر دینا کہ جن کے ذریعہ سے فعل آسان اور سہل ہو جائے یا وہ فاعل کو فعل کے قریب کر دیں اور فعل پر اس کو بھاری سہل کی مثال راحلہ قادر علی المشی کے لئے۔ اور مقرب اور باعث کی مثال ترغیبات و تمثیلات اس قسم کے ہاں

والمراد طلب المعونة فی المهمات کلها و فی اداء العبادات۔

ترجمہ :- اور ایک نستعین میں استغاثت سے مقصود تمام اہم اور مشکل کاموں میں مدد طلب کرنا ہے یا بالخصوص ارادے عبادات کے سلسلہ میں ،

(بقیہ مگذشتہ) میں قاضی صاحب کہتے ہیں کہ معونۃ غیر ضروریہ پر صحت تکلیف موقوف نہیں ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ بیان اصول فقہ کے بیان کے خلاف ہے کیونکہ اصول فقہ میں یہ تصریح موجود ہے کہ اکثر عبادات مالیہ کی تکلیف موقوف ہے قدرت میسرہ پر تو پھر مطلقاً لا یتوقف علیہ صحتہ تکلیف کہنے کے کیا معنی؟ جواب اس کا یہ ہے کہ صحت سے مراد صحت عقلی ہے صحت شرعی مراد نہیں ہے اور عقلاً صرف قدرت ضروریہ کے حاصل ہونے کے بعد مکلف بنانا درست ہے لیکن ابھی ایک اعتراض اور بھی ہے وہ یہ کہ مصنف کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدرت ضروریہ پر صحت تکلیف موقوف ہے۔ حالانکہ شاعرۃ تکلیف بالایطاق کے جواز کے قائل ہیں؟ جواب اس کا یہ ہے کہ جواز کا تو قائل ہیں لیکن وقوع کے قائل نہیں ہیں ایک بعد و ایک نستعین کے اندر فرقہ جبر یہ اور فرقہ قدریہ دونوں پر رد ہے۔ فرقہ جبر یہ کا کہنا یہ ہے کہ بندہ کسی چیز کے کرنے یا نہ کرنے پر مجبور نہیں ہے اور قدریہ کا کہنا یہ ہے کہ بندہ اپنے تمام افعال کا خود خالق ہے خلق باری کو اس میں کوئی دخل نہیں اور اہل سنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ بندہ کو قوت کا سبب حاصل ہے ورنہ کسب کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ خلق کرتا ہے پس نہ تو وہ مجبور محض مانتے ہیں کہ قوت کا سبب کی بھی نفی ہو جائے جیسا کہ جبر یہ کا کہنا ہے اور نہ اس کو خالق مانتے ہیں کہ جس میں اللہ تعالیٰ کے خالق ہونے کی نفی ہو جائے بلکہ وہ بین بین ہیں۔ آیت کریمہ کے اندر اہل سنت والجماعت کے مسلک کو ثابت کیا گیا ہے اور فریقین کی تردید کی گئی ہے۔ بایں طور کہ جب عبادت کی نسبت بندہ کی طرف کی گئی تو فرقہ جبر یہ پر رد ہو گیا۔ بایں طور کہ بندہ مجبور محض نہیں بلکہ عبادت اس کی جانب سے ہے اور ایک نستعین کے اندر فرقہ قدریہ پر رد ہو گیا۔ بایں طور کہ معونۃ اللہ کی طرف سے ہے ایک بعد و ایک نستعین کا صوفیاء نے ترجمہ بایں طور کیا ہے کہ استغاثت سے مراد معونۃ نہیں بلکہ طلب معانیت و مشاہدہ ہے تو اب معنی یہ ہوں گے کہ عبادت بندہ کی جانب سے ہے اور معانیت اور عین البیقین تک پہنچنا اللہ کی جانب سے ہے ،

تفسیر :- والمراد طلب المعونة الخ یہاں سے نستعین کے مفعول کے متعلق بحث کر رہے ہیں۔ اس سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ کبھی فعل متعدی کو بمنزلہ فعل لازم کے مان لیا جاتا ہے اور اس فعل متعدی کا کسی مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق کا اعتبار نہیں کیا جاتا اسی کو کہتے ہیں فعل متعدی بمنزلہ لازم۔ اور مقصود اس سے عموم و اطلاق ہوتا ہے تاکہ سامع کا ذہن جن جن چیزوں پر جائے ان تمام چیزوں کو اس فعل کا مفعول بنالے۔ اور اگر فعل متعدی کا کسی مفعول مخصوص کے ساتھ ملحوظ ہو لیکن دلالت قرینہ پر اعتماد کر کے اختصاراً حذف کر دیا گیا ہو تو وہ فعل متعدی رہے گا۔ منزل بمنزلہ لازم نہیں رہے گا۔ اب نستعین میں دیکھئے اس کو اگر منزل بمنزلہ لازم مانتے ہیں تو مقصود تمام بہات کے اندر اللہ سے مدد طلب کرنا ہے اور مناسب بھی یہی ہے کیونکہ اگر بعض کو خاص کر لیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم بعض چیزوں میں

والضمير المستكن في الفعلين للمقاري ومن معذ من الحفظة وخاضعاً صلوة الجماعة اولاً
ولسائر الموحدين ادرج عبادتنا في تضاعيف عبادتهم وخلق حاجته بحاجتهم لعلها تقبل ببركتها
وتجاء اليها ولهذا شرعت الجماعة۔

ترجمہ :- اور بعد از نستعین میں جو ضمیر مکمل پوشیدہ ہے اس سے خود پڑھنے والا اور فرشتے جو اس پر نگران مقرر ہیں
اور حاضرین جماعت مراد ہیں۔ یا خود پڑھنے والا اور جمیع مؤمنین مراد ہیں۔ قاری نے اپنی عبادت کو دوسرے مؤمنین
کی عبادت کی ہوں میں شامل کر دیا اور اپنی حاجت کو ان کی حاجت کے ساتھ ملا دیا۔ عجیب نہیں کہ اس کی عبادت ان کی
عبادت کی برکت سے قبول کر لی جائے اور ان کی حاجات کے ساتھ اس کی حاجت بھی پوری کر دی جائے اور اسی حکمت
کے پیش نظر نماز یا جماعت مشروع ہوئی۔

دبقیہ گذشتہ) مدد طلب کرتے ہیں اور بعض میں نہیں۔ حالانکہ مقام اظہار عجز کے خلاف ہے اور اگر آپ اس کو دوسری
قسم میں سے مانتے ہیں تو اس کا متعلق فی ادار العبادات مقدر ہو گا۔ اور معنی یہ ہوں گے کہ اے خدا ہم تجھ سے عبادات
کی ادائیگی کے اندر مدد طلب کرتے ہیں۔ اور اس پر ایک نعبہ کا لفظ بطور قرینہ کے دلالت کرتا ہے مگر اس مفعول
اختصاراً اور اعتماداً علی القرینہ حذف کر دیا گیا۔

تفسیر :- والضمیر المستکن الخ۔ اب یہ نعبہ و نستعین کی ضمیر جمع پر گفتگو فرما رہے ہیں اس موقع پر یہ سمجھ لیجئے کہ
ضمیر جمع کثرت افراد کی وجہ سے ہے ایسا نہیں ہے کہ بے والا ایک ہے مگر اپنی عظمت کو ظاہر کرنے کے واسطے بصیغہ جمع تعبیر
کر رہا ہے اس لئے کہ یہ مقام اظہار عظمت کا نہیں بلکہ اظہار ذلت و خواری کا ہے اور جب ضمیر جمع کثرت افراد کی وجہ سے ہے
تو اب اس موقع پر کثرت افراد کس طور پر ہوگی۔ تو اس کی صورت یہ ہے کہ قاری دو حال سے خالی نہیں یا تو خارج صلوة
ہو گیا یا داخل صلوة۔ اگر خارج صلوة ہے تو ضمیر جمع کا مصداق خود اور تمام موحدين و مؤمنین ہوں گے۔ اب مؤمنین کے
اندر بشر اور حفاظت کرنیوالے فرشتے بھی داخل ہو جائیں گے۔ اور اگر داخل صلوة ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ منفرد ہے
یا جماعت کے ساتھ ہے۔ اگر منفرد ہے تو ضمیر جمع کا مصداق خود اور حفاظت کرنے والے فرشتے ہوں گے اور اگر
جماعت کے ساتھ ہے تو خود اور حاضرین جماعت ہوں گے جب یہ معلوم ہو گیا کہ جماعت کی صورت میں خاص طور سے
حاضرین جماعت مراد ہوں گے تو قاصی کو اد حاضر صلوة الجماعة کہنا چاہیے۔ تاکہ تینوں اقسام آپس میں متقابل ہو جائیں
لیکن قاصی صاحب نے واژه استعمال کیا ہے اس کی توجیہ میں صرف اتنا کہا جاسکتا ہے کہ منفرد اور باجماعت
پڑھنے والا دونوں حالت صلوة میں شریک ہیں۔ اس وجہ سے دونوں کو اکٹھا بیان کر دیا۔ اور خارج صلوة کو ان
دونوں کا مقابل ٹھہرا دیا۔ اب رہی یہ بات کہ صیغہ جمع کے استعمال کرنے میں کیا حکمت ہے اور اپنے ساتھ موحدين

وقدّم الفعل للتعظیم والاهتمام به ولعلّ لآلة علی المحصر ذلك قال بن عباس معناه نعبدك ولا نعبد
 غیرك. وتقدير ما هو مقدم فی الوجود والتبعية علی ان العابد ينبغي ان يكون نظراً الى المعبود ولا وبالذات
 ومنه الى العبادة لا من حيث انها عبادة صدرت عنه بل من حيث انها نسبة شريفة اليه ووصلة بينه
 وبين الحق فان العارف انما يحقق وصولاً اذا استغنى فی ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه حتى
 انه لا يلاحظ نفسه لاحال من احوالها الا من حيث انها ملاحظة له منتسبة اليه ولذلك فضل المحكي
 الله عن حبيب حيث قال لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا عَلَىٰ حَكَاةٍ عن كليمه یش قال إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ۚ

ترجمہ :- اور مفعول یعنی ایک کو مقدم کیا گیا تعظیم کے لئے یا اہم بات ان ہونے کی وجہ سے اور دلالت علی المحصر کی غرض سے
 اور اسی لئے حضرت ابن عباس نے ایک نعبد کے معنی نعبدک ولا نعبد غیرک سے کہتے ہیں نیز ایک کو مقدم کیا گیا اس چیز کو
 پہلے لانے کے لئے جو وجود واقعی میں سب سے پہلے ہے اور عابد کو اس بات پر توجہ کرنے کے لئے کہ اس کی نظر اول وہاں میں بلا واسطہ
 معبود کی طرف ہونا چاہیے اور پھر معبود سے عبادت کی طرف دیکھیں نظر ان العبادات اس حیثیت سے نہیں کہ وہ ایک عبادت
 ہے جو اس سے صادر ہوئی بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک شریف نسبت ہے جس کا منتہی ذات باری ہے اور اس حیثیت
 سے کہ وہ عباد اور حق تعالیٰ کے درمیان ایک تعلق ہے اس لئے کہ عارف باللہ کا وصول الی اللہ اس وقت متحقق ہو گا جب تک
 وہ ماسوا اللہ سے غائب ہو کر ذات باری کے ملاحظہ میں کھو جائے حتیٰ کہ اپنی ذات اور اپنے احوال کی بھی پرواہ نہ کرے اگر
 کرے بھی تو اس حیثیت سے کہ یہ نفس اور حال اللہ کے ملاحظہ کا ذریعہ ہیں اور اس کی طرف منسوب ہیں اور اسی لئے
 اس کلام کو جسے اللہ نے اپنے حبیب محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے جیسا کہ انہوں نے کہا تھا لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا
 فضیلت دی گئی ہے اس کلام پر جسے اللہ نے اپنے کليم موسى علیہ السلام سے نقل فرمایا ہے جیسا کہ انہوں نے کہا تھا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ

دقیقہ مدغم شدہ: مؤمنین کو شریک کرنے میں کیا نکتہ ہے؟ جواب نکتہ یہ ہے کہ جب اپنی عبادت کو موجدین کی عبادت کے
 اندر شامل کر دے گا اور اپنی حاجت کو ان کی حاجت کے ساتھ ملا دے گا تو ان کی عبادت و حاجت کی برکت سے اس
 کی بھی عبادت و حاجت قبول ہو جائیگی اور وہ اس طور پر کہ جب تمام کی عبادتوں میں اپنی عبادت کو شامل کر کے دربار
 الہی میں پیش کرے گا تو یا تو اللہ سب کو رد کرے گا اور یا سب کو قبول فرمائے گا اور یا بعض کو قبول فرمائے گا اور بعض کو
 رد کر دے گا۔ یہ تو سو نہیں سکتا کہ سب کو رد کر دے کیونکہ ان میں ایسے بھی بندے ہیں جن کی حاجات اور دعاؤں کو رد
 نہیں کیا جاسکتا مثلاً اولیاء اللہ اور بعض کو رد فرمائیں اور بعض کو قبول فرمائیں یہ بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ یہ شانِ جبر

و کہ یہی سے بعید ہے کہ اچھوں اور بروں میں امتیاز کر کے اچھوں کو لے لے اور کیسے ہو سکتا ہے جیکہ بندہ کو حکم شرعی ہے کہ صفحہ واحدہ کے تحت کسی شخص نے دس کپڑوں کو فروخت کیا۔ اور ان میں سے بعض معیبت نکلے تو مشتری کو یہ حق نہیں ہے کہ معیبت کو واپس کر دے اور سالم کو لے لے۔ تو پھر ذات باری جو اکرم الاکرمین ہے اور جو دنیا کا خزانہ ہے اس کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے کیا وہ اس طرح امتیاز کی نظر ڈال سکتا ہے ہرگز نہیں۔ اگرچہ وہ قادر اس پر بھی ہے پس دونوں شقیں باطل ہو گئیں۔ تو ساری دعاؤں کا قبول ہونا ثابت ہو گیا۔ پس جب بندہ ایک نعتیں کہتا ہے کہ خدا یا میری عبادت انتہائی ناقص ہے خلل کے ساتھ مختل ہے مگر میں نے اپنی عبادت کو تیرے پیارے بندوں کی عبادت میں شامل کر دیا ہے۔ اور تیری شان رحیمی سے یہ بات بہت بعید ہے کہ تو ہماری عبادت کے نقص پر نظر ڈالے گا۔ بلکہ تو سب کے طفیل میں ہماری دعاؤں کو بھی قبول فرمائے گا۔ اور اسی نکتہ کی وجہ سے جماعت کو مشروع قرار دیا گیا۔ اور سنت مؤکدہ قرار دیا گیا۔ تاکہ بندے اپنے ہو کر عبادت و دعا کریں۔ اور وہ ذات باری کی بارگاہ میں قبول ہو۔ اسی وجہ سے شاعر نے کہا ہے شنیدم کہ در روز امیر زیم : بدلاں لایہ نیکان بخشد کریم۔

تفہیم :۔ وقدم المفعول للتعظیم الخ اب یہاں سے چوتھی بحث یعنی تقدیم ایک کی وجہ بیان کرتے ہیں۔ ویسے قاعدہ کے اعتبار سے ایک کو مؤخر کرنا چاہیے تھا کیونکہ ایک نعت کا مفعول ہے۔ اور ظاہر ہے کہ معمول عامل سے مؤخر ہوتا ہے اس تقدیم کی قاضی صاحب نے پانچ وجہیں بیان کی ہیں اول یہ کہ ایک سے مراد اللہ تعالیٰ ہیں ہذا للتعظیم کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ انتہام کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا کیونکہ قاری کے مقصود اعلیٰ باری تعالیٰ ہیں جو متصف ہیں صفت جمال و جلال کے ساتھ۔ اور جب باری تعالیٰ مقصود اعلیٰ ہیں تو یہ ہونا چاہیے کہ سب سے پہلے زبان سے اسی کا ذکر ہو اور سب سے پہلے قلب میں اسی کا حضور ہو اور حوارج سے اسی کے روبرو ذلت ظاہر ہو۔ اور جب اللہ تعالیٰ ایسے ہیں تو یقیناً مہتمم بالشان ہیں پس انتہام کی وجہ سے ایک کو مقدم کر دیا گیا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ ایک کو اس لئے مقدم کر دیا تاکہ حصر پر دلالت کرے کیونکہ قاعدہ ہے کہ تقدیم ماحقہ التاخیر یفید الحصر اس جگہ چونکہ حصر کے اندر خفاء تھا اس لئے رئیس المفسرین حضرت ابن عباسؓ کے قول کو پیش کیا۔ آپ نے معنی بیان فرمائے نعتیک ولا نعتیک غیرک اور وجہ خفاء ابن حاجب کا یہاں حصر سے انکار کرنا ہے کیونکہ ابن حاجب فرماتے ہیں کہ مخاطب یہاں پر مؤمنین ہیں اور مؤمنین نہ تو باری تعالیٰ کے ساتھ کسی کو عبادت میں شریک کرتے تھے ہذا قاصر فرادی بھی نہیں ہو سکتا ہے اور باری تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کو بھی تنہا معبود نہیں مانتے تھے ہذا قاصر قلبی بھی نہیں۔ اور جب دونوں قسم کے قصر نہیں تو گویا سرے سے حصر ہی نہیں تو ابن حاجب کے قول سے جو خفاء پیدا ہو گیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کو پیش کر کے اس خفاء کو دور کیا۔ بایں طور کہ یہاں حصر حقیقی ہے اور حصر حقیقی رد خطا کا تقاضا نہیں کرتا ہے ہذا ابن حاجب کا قاصر قلبی اور افرادی کے نہ ہونے کی وجہ سے بالکل حصر کا انکار کر دینا درست نہیں ہے بلکہ حصر حقیقی ہے اب معنی ہوں گے کہ تیرے علاوہ سب سے اعراض کر کے تیری عبادت کرتے ہیں۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ تمام کائنات کا مبداء ہے اور جب مبداء کائنات ہے تو وجود کے اعتبار سے مقدم ہو گا ہذا ذکر میں بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ وجود ذکر و وجود طبعی کے موافق ہو جائے۔ پانچویں وجہ یہ ہے کہ ایک کو مقدم کر کے عابد کو اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ اولاً اور

وكرر الفہار للتفہین علی انہ المستعان بہ لا غبار وقدّمت العبادۃ علی الاستغاثۃ لیتوافق
رؤس الای ویعلم منہ ان تقدیم الوسیلۃ علی طلب الحاجۃ ادعی الی الاجابۃ۔

ترجمہ :- اور ضمیر ایک کو مکرر لایا گیا۔ اس بات کی تصریح کے لئے کہ قابل استغاثۃ صرف خدا کی ذات ہے اس کے سوا کوئی
اس کا لائق نہیں اور عبادت کو استغاثۃ پر مقدم کیا گیا (دو غرضوں سے) احدهما تاکہ آیتوں کے سرے یکساں ہو جائیں ثانیہا
تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ ضرورت و حاجت کے سوال سے پہلے وسیلہ بھیج دینا قبولیت کے لئے داعی ہے۔

(ملقبہ مگذشتہ) بالذات نظر معبود پر ہونی چاہیے عبادت پر نہیں ہاں معبود سے منتقل ہو کر عبادت کی طرف صرف اس حیثیت
سے ہونی چاہیے کہ یہ ایک نسبت اور تعلق ہے ہمارے اور معبود کے درمیان اس حیثیت سے نظر نہیں ہونی چاہیے کہ وہ ہم سے
صادر ہو رہی ہے اور اس تنبیہ کی وجہ یہ ہے کہ عارف کو درجہ وصول تک پہنچانا مقصود ہے اور وصول اسی وقت متحقق
ہو سکتا ہے جبکہ اللہ سے ملاحظہ میں بالکل مستغرق ہو جائے اور اپنی اور دوسروں کی ذات و احوال سے بالکل غائب ہو جائے
ہاں اگر احوال پر نظر بھی ہو تو اس حیثیت سے ہو کہ احوال کے ملاحظہ میں بھی ذات باری کا ملاحظہ ہو اپنے اور غیر سے غائب ہونے کے
معنی یہ ہیں کہ اپنی ذات و احوال اور غیر کی ذات و احوال اللہ کی طرف ملتفت ہونے سے غافل نہ کریں بلکہ یہ ان تمام چیزوں سے
غافل ہو کر اللہ کی طرف متوجہ ہو جائے اور اسی کو ایک شاعر نے اپنے شعر میں بیان کیا ہے۔

خیالک فی عینی و ذکرک فی فہمی : و مشکاک فی قلبی فاین تغیب۔

ترجمہ :- تیرا خیال تو میری آنکھوں میں ہے اور تیرا ذکر میرے لبوں پر ہے۔ اور تیرا تمھکا نام میرا قلب تک تو تم ہم سے کہاں غائب
رہو گے چونکہ وصول کی بنیاد استغراق پر ہے اور استغراق حاصل ہوتا ہے اپنی ذات سے غایت ہو کر صرف ذات باری کی طرف
متوجہ ہونے میں اس لئے حضورؐ کا اس کلام کو جو تعاقب کفار کے وقت حضرت صدیق اکبرؓ کی تسکین قلب کے لئے فرمایا تھا
لَا تُخْزِنَنَّ إِنَّ اللَّهَ مُكِنَّا فَضِيلَتِ دِی گئی ہے حضرت موسیٰؑ کے اس کلام پر جو تعاقب فرعون کے وقت بنو اسرائیل کی گھبراہٹ
کو زائل کرنے کے لئے دریائے نیل کے کنارے پر پہنچ کر فرمایا تھا۔ إِنَّ لِّعَیْ رَبِّیْ سُبُحْدِیْنَ۔ وجہ فضیلت یہ ہے کہ حضورؐ نے
معصیت کو بیان کیا اللہ کی ذات کو مقدم کر کے اور اپنی ذات کو مؤخر کر کے۔ اور حضرت موسیٰؑ نے معصیت کو بیان کیا مگر انہوں نے
جز و اول میں اپنی ذات کو مقدم کر دیا اور اللہ کی ذات کو مؤخر کر دیا اس نکتہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے محققین نے فرمایا ہے
کہ انعام کے وقت جس شخص کی نظر منعم پر ہوتی ہے نعمت پر نہیں تو مصیبت کے وقت اس کی نظر مصیبت ڈالنے والے پر ہوتی ہے
مصیبت پر نہیں تو مصیبت کے وقت پر صبر کر لیتا ہے اور سعادت کے درجہ پر فائز ہو جاتا ہے۔ بخلاف اس شخص
کے جس کی نظر نعمت پر ہوتی ہے تو مصائب کے وقت مصیبت پر ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ ذات باری کا انکار کر دیتا ہے
اور شقاوت کے گڑھے میں جا پڑتا ہے۔

وَأَقُولُ لِمَا نَسَبَ الْمُتَكَلِّمُ الْعِبَادَةَ إِلَى نَفْسِهِ أَوْ هُمْ ذَلِكَ تَجَاوَعُوا وَاعْتَدَا أَمْنَهُ بِمَا يَصِلُ عَنْهُ نَعْقِبُهُ بِقَوْلِهِ
وَأَيَّاكَ نَسْتَعِينُ لِيَدُلَّ عَلَى أَنَّ الْعِبَادَةَ أَيْضًا مَالَا يَتَمُّ وَلَا يَسْتَتِبُّ لَهَا إِلَّا بِمَعُونَةٍ مِنْهُ وَتَوْفِيقٍ وَقِيلَ
الْوَاوُ لِلْحَالِ وَالْمَعْنَى نَعْبُدُكَ مُسْتَعِينِينَ بِكَ وَقُرِئَ بِكُسْرِ النُّونِ قِيَمًا وَهِيَ لُغَةٌ بَنِي تَمِيمٍ فَإِنَّهُمْ
يَكْسِرُونَ حُرُوفَ الْمُضَارَعَةِ سَوَى الْيَاءِ إِذَا لَمْ يَنْضَمَّ بِالْعِدَاهَا

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ جب تکلم نے عبادت کی نسبت اپنی طرف کی تو اس نسبت نے اس کے دل میں ایک زعم اور
اپنے سے صادر ہونی والی عبادت کا ذرہ اور دیو بطریق وہم پیدا کر دیا تو اللہ نے اس کے بعد نستعین ذکر فرمایا تاکہ اس
بات پر رہنمائی ہو جائے کہ عبادت بھی انہیں چیزوں میں سے ہے جو بغیر اعانت خداوندی کے مکمل اور درست نہیں ہو سکتیں
اور بعض کا کہنا ہے کہ وایاک نستعین میں واؤ حال ہے اور آیت کے معنی نعبدک مستعینین بک ہیں (یعنی پروردگار ہم تیری
ہی عبادت کرتے ہیں اس حال میں کہ تجھ ہی سے مدد بھی چاہتے ہیں) اور بعض نے نعبدا و نستعین کے ذرہ کو مفتوح پڑھنے
کے بجائے مکسور پڑھا ہے اور یہ بنی تميم کی لغت ہے کیونکہ یہ لوگ سوائے یار کے بقیہ علامات مضارع کو جبکہ ان کا مابعد
مضموم نہ ہو کسرہ دیتے ہیں !

تفسیر :- وکر الضمیر :- یہاں سے ایک اشکال کا جواب دیا۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ ضمیر ایک کو مکرر لانے کی ضرورت
تھی۔ ایک ضمیر یا کتفا کر لیا جاتا۔ اور کہتے ایک نعبدا و نستعین۔ اس صورت میں بھی جس طرح عبادت باری تعالیٰ پر منحصر ہے
اسی طرح استعانت بھی ذات باری پر منحصر ہے۔ جواب ایک کو اس لئے مکرر کیا تاکہ اس بات کی تصریح ہو جائے کہ جس طرح باری
تعالیٰ مستقلاً معبود ہیں اسی طرح مستقلاً مستعان بھی ہیں کیونکہ اگر واؤ کے ذریعہ ذکر کر دیتے تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ معبود اور
مستعان کا مجموعہ تو ذات باری پر منحصر ہے لیکن ہر ایک تنہا تنہا ذات باری پر منحصر نہیں بلکہ غیر کے اندر بھی پائے جاسکتے ہیں۔ اس
توہم کو دفع کرنے کے لئے ضمیر کو مکرر لایا گیا۔ اور بتلادیا کہ جس طرح مجموعہ منحصر ہے ذات باری پر اسی طرح تنہا تنہا بھی منحصر ہے
ذات باری پر۔ اب کوئی اشکال نہیں ہوگا۔ عبدالحکیم سببا لکھوٹے نے جواب کی تشریح یہ کی ہے کہ ضمیر ایک کا مکرر انا تشریح صر
کے لئے ہے اس لئے کہ اگر ایک مذکور نہ ہوتا تو نستعین کا مفعول ہو خرا بھی مانا جاسکتا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ تاخیر کی صورت
میں صر نہ ہوتا۔ اور جو تشریح ہم نے اوپر ذکر کی ہے عبدالحکیم اس سے راہی نہیں۔

وقدمت العبادة الخ :- یہاں سے عبادت کو استعانت پر مقدم کرنے کی وجہ بیان کرتے ہیں باوجودیکہ استعانت
کو عبادت پر مقدم کرنا چاہیے تھا۔ دو وجہ سے اول وجہ یہ ہے کہ نستعین میں تمام ہمت میں باری تعالیٰ سے مدد

(بقیہ صگذشتہ) مدد طلب کرنا ہے۔ اور عبادت بھی ایک مہم ہے لہذا عبادت کے لئے بھی معونت باری ضروری ہے اس وقت سے نستعین کو نبد پر مقدم کرنا چاہیے تھا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ عبادت مقرب الی المولیٰ یعنی بندہ کو مولیٰ کے قریب کرنے والی ہے۔ اور عبادت فعل ہے بندہ کا۔ اور استغانت کہتے ہیں فعل مولى یعنی معونت باری کو طلب کرنا۔ اور ظاہر ہے کہ فعل باری اشرف ہے بمقابلہ فعل عبد کے۔ لہذا اس خرافت کی وجہ سے بھی نستعین کو نبد پر مقدم کرنا چاہیے تھا۔ تاہم صاحب نے عبادت کو استغانت پر مقدم کرنے کی تین وجہیں بیان کی ہیں۔ اول یہ ہے تاکہ رؤس آیات موافق ہو جائیں۔ اور رؤس آیات کہتے ہیں آیت کے ان آخری حروف کو جو ایک خاص کیفیت کے ساتھ مقف ہوں اور یہاں خاص کیفیت ہے آخری حرف سے پہلے یا اسے ساکن کا ہونا اور رؤس آیات کی یکسانیت کو فاصلہ بھی کہتے ہیں اس لئے کہ یہ فصل کر دیتی ہے دو آیتوں کے درمیان۔ اگر فاصلہ نہ ہوتا تو دو آیتیں آیت واحدہ بن جاتی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عبادت کو مقدم کر کے اس بات کو بتلانا ہے کہ سائل کو سوال کرنے سے پہلے مستوا کے پاس کوئی وسیلہ یعنی ایسی شے جس سے مسئلہ عند خوش ہو مثلاً ہدیہ، ثناء وغیرہ بھیج دینا چاہیے کیونکہ ہدیہ کو پہلے بھجونا اپنی مراد کی مقبولیت کے واسطے زیادہ داعی ہے۔ اور یہاں پر بھی عبادت وسیلہ ہے اور استغانت سوال ہے اور درجہ سوال پر مقدم کیا جاتا ہے لہذا عبادت کو استغانت پر مقدم کر لیا۔ اسی وجہ سے صلوة خمسہ میں دعا بآثار کے بعد ہے

تفستیں۔ ۱۔ واقول لما نسب التکلم۔ یہاں سے قاضی صاحب زیدیم پر خود ایک نکتہ بیان کرتے ہیں۔ نکتہ کا حاصل یہ ہے کہ عبادت اور استغانت سے نہ تو باری تعالیٰ کا معبود ہونا نالما، نہ تلباء اور نہ مستغان ہونا ظاہر کرنا ہے بلکہ اپنے تذل اور خاکساری کو ظاہر کرنا ہے۔ اور صورت اس تذل کی بندہ۔ یہ اختیار کی کہ عبادت کی نسبت اپنی طرف کر کے اپنے کو عابد اور الت کو معبود بنایا۔ اب اس سے بندہ کے دل میں یہاں وہم ہو سکتا تھا کہ میں نے عبادت جیسی بڑی چیز کو بارگاہ رب العزت میں پیش کر دیا۔ اور میں اس کی وجہ بہت بڑی چیز کا ستم ہو گیا۔ گویا اس قسم کا کہر پیدا ہو گیا۔ اس توہم کو دور کرنے کے لئے بعد میں فرمایا ایک نشیمن کہ عبادت بھی ہماری ہی مدر سے ہے تیرا تو اس میں کچھ بھی نہیں ہے۔ یعنی عبادت بھی بغیر معونت باری کے تام اور کمال نہیں ہو سکتی ہے پس اس نکتہ کی وجہ سے عبادت کو استغانت پر مقدم کر دیا۔ اس عبادت پر ایک اشکال ہے اشکال یہ ہے کہ استغانت کا صلہ بآثار تلباء لہذا ایک کو براہ راست معمول بنانا کیسے درست ہوگا۔ اس کے دو جواب ہیں۔ اما یہ کہ استغانت بغیر بآثار کے بھی استقلال ہوتا ہے جیسا کہ صاحب قاموس نے اس کی تفسیر کی ہے اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حذف بآثار اور ایصال فعل کے قبیل سے ہے۔ یعنی حرف بار کو حذف کر کے فعل کو براہ راست اس کی طرف منسوب کر دیا۔

وقیل الواو للحال۔ کہتے ہیں دیا کہ نستعین میں واو عطف ہے نہ بن بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ واو حالیہ ہے اور اب معنی ہوں گے بعد کہ مستعین بن گیا۔ لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ اب واو نے تفریح کی ہے کہ مضارع مثبت حال ہو تو اس کو ذوالحال کے ساتھ مربوط کرنے کے لئے صرف ضمیر لائی باقی ہے۔ واو تو جملہ اسمیہ کی صورت میں لایا جاتا ہے اور دیا نستعین میں کوئی ضمیر نہیں۔ پھر حال بنانا کیسے درست ہوگا؟ اس کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔ اول یہ

دبقیہ صگد مشتمل کہ اس سے پہلے سخن مقدار مان لیں گے اور تقدیری عبارت ہوگی بخن اباک نستقین۔ اب یہ جملہ اسمیہ ہو گیا اور جملہ اسمیہ اگر حال ہو تو اس کا ارتباط واؤ کے ساتھ بھی درست ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آپ نے جو قاعدہ بیان کیا کہ اگر مضارع مثبت حال ہو تو اس کو مربوط کرنے کے لئے ضمیر کا ہونا ضروری ہے۔ یہ قاعدہ ہی ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ یہ قاعدہ مطلق نہیں بلکہ اس وقت ہے جبکہ مضارع سے پہلے کچھ بھی نہ ہو۔ اور یہاں مضارع سے پہلے اس کا معمول ہے۔ لہذا جملہ اسمیہ کے ساتھ ثابت رکھنے کی وجہ سے واؤ کے ساتھ مربوط کر دینا کافی ہے۔ اور یہ دوسرا جواب ابن مالک صاحب الفیہ کا ہے۔

وقری کسرا النون فیہا الخ۔ اس موقع پر قرأت کے سمجھنے سے پہلے مصنف کی آگے کی عبارت سمجھ لیجئے۔ مصنف آگے چل کر فرما رہے ہیں کہ علامت مضارع کو ایک قوم کسرہ دیتی ہے۔ سوار یار کے بشرطیکہ اس علامت مضارع کا مابعد مضموم نہ ہو۔ نیز علامہ رضی نے اس کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ ثلاثی مجرد کے اندر معدون کا صیغہ جواب سمع سے ہو خواہ صحیح ہو یا اجوف ہو یا ناقص ہو یا مضاعف ہو اس باب کے علامت مضارع کو سوائے یار کے کسرہ دیتے ہیں۔ اور یہ ممکن علاوہ اہل حجاز کے جمیع عرب کہے نیز مزید کے اندر اگر شروع میں ماضی کے ہمزہ وصل آتا ہو تب بھی علامت مضارع کو سوائے یار کے کسرہ دیتے ہیں۔ مجرد کے اندر کسرہ اس لئے دیتے ہیں تاکہ وہ ماضی کے مکسور العین ہونے پر دلالت کرے۔ اور مزید کے اندر کسرہ دینے کا مقصد یہ ہے کہ اس بات پر دلالت کرے کہ اس کا ماضی مکسور الادل ہے بمعنی کی مثال اگر وہ لفظ مثال کے قبل سے ہے تو صیغہ تکلم میں انجیل پڑھتے ہیں اس کی اصل اذجل تھی۔ اور اجوف کی مثال صیغہ تکلم اخال جواصل میں انجیل تھا۔ اور مضاعف کی مثال صیغہ تکلم میں اعض جواصل میں اعض تھا۔ اور مزید کی مثال نستقین ہے جواصل میں فتح نون کے ساتھ تھا۔ نیز یہ بھی قاعدہ سوائے اہل حجاز کے سب کے نزدیک متفق ہے کہ علامت مضارع یار کے بعد اگر واؤ آ رہا ہو تو اس یار پر کسرہ کو جائز قرار دیتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یار کے بعد واؤ کا تلفظ ثقیل مانا گیا ہے اس لئے واؤ کو یا م سے بدلنے کی ضرورت ہے اور یا م کے مضموم یا مفتوح رہتے ہوئے واؤ کو یا م سے بدلنے کا کوئی بہانہ نہیں۔ اس لئے یار کو کسرہ دیتے ہیں تاکہ اس کے مابعد والے واؤ کو ماقبل مکسور ہونے کی وجہ سے یا م سے بدل سکیں جیسے تجل کہ یہ اصل میں یوجل تھا یہاں اسی قاعدہ سے واؤ کو یا م سے بدل لیا گیا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ علامت مضارع یار کو کیوں کسرہ دینا جائز نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یار پر کسرہ ثقیل ہے اور خود حرف علت ضعیف ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے بعد یہ بات واضح ہو گئی ہوگی کہ بعد کے علامت مضارع کو کسرہ دینا کسی کے بیان کے مطابق درست نہیں ہوگا۔ علامہ رضی کے نزدیک تو اس لئے نہیں کہ انہوں نے باب سمع کی قید لگا دی ہے اور عبد نصر سے ہے۔ اور مصنف کے نزدیک اس لئے نہیں کہ وہ اذالم بنقہ مابعدہ کی قید لگاتے ہیں اور بعد کا مابعد مضموم ہے تو پھر مصنف کا یہ کہنا کہ نون کا کسرہ بعد اور نستقین دونوں کے اندر پڑھا گیا ہے کیسے درست ہو سکتا ہے اس کا بعض حضرات نے جواب دیا ہے کہ یہ قرأت ثانیہ ہے اور قرأت شاذہ اس کو کہتے ہیں جس کا نقل کرنا درست نہ ہو۔ اور اہل لغت کے اجماع کے مطابق نہ ہو پس انہے لغت کے خلاف ہونا اس قرأت کے وجود کے منافی نہیں ہے اور ہا مصنف کا اذالم بنقہ مابعدہ کہنا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کے بعد متصلاً جو حرف آ رہا ہے وہ مضموم نہ ہو۔ اور بعد میں مابعد یعنی عین کلمہ مضموم نہیں ہے لہذا مصنف کے بیان میں منافات نہیں ہوگی۔

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ بَيَانٌ لِلْمَعُونَةِ الْمَطْلُوبَةِ فَكَانَ مَا قَالَ كَيْفَ أَعَيْنَكُمْ فَقَالُوا إِهْدِنَا وَافْرَأْ

لِمَا هُوَ الْمَقْصُودُ الْأَعْظَمُ

ترجمہ :- اس آیت میں اس معونت کی توضیح ہے جو نستعین میں طلب کی گئی تھی۔ تو گویا اللہ تعالیٰ نے بندوں سے پوچھا کہ میں تمہاری کس قسم کی اعانت کروں۔ بندے نے اہدنا الصراط المستقیم سے جواب دیا کہ راہ راست پر لگا دیجئے دیا یہ کہو کہ نستعین میں بہت سارے مقاصد شامل تھے، ان میں سے مقصود اعظم کو اس آیت سے علیحدہ بیان کر دیا گیا۔

تفسیر :- اہدنا الصراط المستقیم اس آیت کے متعلق قاضی صاحب تین بحثیں کریں گے اول اس جملہ کے ارتباط کے متعلق دوم ہدایت کی تحقیق سوم صراط مستقیم کی تحقیق۔ اس جملہ کے ارتباط کے متعلق شارحین کی دریاہیں ہیں۔ ایک شارح یہ فرماتے ہیں کہ یہ جملہ مستانف بھی ہو سکتا ہے اور جملہ مستقل بھی۔ اگر جملہ مستانف مانا جائے تو اس کی تقریر یوں ہوگی کہ جب ایک نستعین میں بندہ نے مدد طلب کی اب وہ خواہ ارادے عبادات کی صورت میں ہو خواہ تمام بہات کے سلسلہ میں ہو تو اب گویا اللہ تعالیٰ نے اس سے پوچھا کہ اے بندے تمہاری کس طرح اعانت و مدد کریں تو بندوں نے اللہ سے کہا اہدنا الصراط المستقیم معونت مطلوبہ کا بیان ہے لیکن بیان سے یہاں لغوی معنی مراد ہیں عطف بیان نہیں اور جب بیان ہے تو اس جملہ کو اقبل کے جملہ کے ساتھ کمال اتصال ہوگا کیونکہ بیان کو بین کے ساتھ کمال اتصال ہوتا ہے اور جب کمال اتصال ہے تو حرف عطف کو ترک کر دیا گیا اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو جملہ مستقل مانا جائے اس صورت میں تقریر اس طور پر ہوگی کہ بندہ نستعین کے اندر تمام بہات کے سلسلہ میں مدد طلب کر کے اس بات کی خبر دے دی کہ تمام چیزوں میں لائق استعانت اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور پھر اہدنا الصراط المستقیم کے اندر مستقلاً اس چیز کو طلب کیا جو ان بہات میں سب سے زیادہ مقصود اعظم ہے یعنی صراط مستقیم تک پہنچنا تو گویا اقبل کا جملہ خبر ہوا اور اہدنا الصراط المستقیم انشاء اور جہت خبر اور ایک انشاء ہے تو کمال انقطاع ہوا اور کمال انقطاع کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا گیا دوسرے شارح نے اس کی تقریر اس طور پر کی ہے کہ نستعین اور الصراط المستقیم کے اندر چار صورتیں ہیں اس طور پر کہ نستعین کے متعلق میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ متعلق عام مانا جائے عام سے مراد فی بہات کلہا ہے۔ دوم یہ کہ صرف اداس عبادات اس طرح الصراط المستقیم کی تفسیر میں دو احتمال ہیں ایک کہ صراط المستقیم سے علم معنی مراد لئے جائیں یعنی طریقہ حق خواہ وہ طریقہ حق انبیاء سابقین کا ہو اور پہلے سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔ دوسرے یہ کہ صراط مستقیم سے خاص طور سے ملت اسلام مراد لیا جائے یہ دو صورتیں ہیں اب اگر دونوں سے عام معنی مراد لئے جائیں تو اہدنا الصراط المستقیم بیان ہوگا اقبل کا اور اگر دونوں سے خاص معنی مراد لئے جائیں تب بھی بیان ہوگا ان دونوں صورتوں میں مشبہ کمال اتصال ہوگا دونوں جلوں میں اور چونکہ مشبہ کمال اتصال کی صورت میں حرف عطف کو ترک کر دیا جاتا ہے اس لئے یہاں پر بھی عطف کو ترک کر دیا گیا۔ اور اگر نستعین کا متعلق عام مانا جائے اور صراط مستقیم کا متعلق خاص مانا جائے تو اس

والهدایۃ دلالتہ بلطف ولذالک تستعمل فی الخیار وقولہ تعالیٰ قَاهِدٌ وَهُمْ اِلٰی صِرَاطِ الْجَحِیْمِ عَلٰی

التہکم ومنہ الہدایۃ وهوادی الوحش بلقد ماتھا،

ترجمہ۔ اور ہدایت اسباب طاعت کو پیدا کر کے رہنمائی کرنے کا نام ہے اور اسی وجہ سے ہدایت کا استعمال صرف خیر میں ہوتا ہے اور رہا اللہ کافران قَاهِدٌ وَهُمْ اِلٰی صِرَاطِ الْجَحِیْمِ جس میں شر کے معنی موجود ہیں سو وہ استہزاء پر محمول ہے اور اسی ہدایت سے ہدیہ بمعنی تحفہ اور ہدای الوحش بمعنی وحشی گلوں کے پیش رو جانور ماخوذ ہیں۔

دبقیہ مگر مشتبہ صورت میں صراط مستقیم سے اس مقصود اعظم کا بیان ہو گا حوالی المہیات کلام کے مفہوم میں شامل تھا یعنی تمام مہیات میں جو مقصود اعظم تھا وہ ملت اسلام ہے اور اسے خدا ہم کو اسی کی طرف ہدایت دیتے ہیں اس صورت میں اس جملہ کو ماقبل سے کمال اتصال ہو گا اور کمال اتصال کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا گیا اور لگاتر متین کا متعلق خاص یعنی ادائے عبادت مانا جائے اور صراط مستقیم سے عام معنی مراد لئے جائیں یعنی طریقہ حق اس صورت میں اس جملہ کو ماقبل سے کوئی تعلق نہیں ہو گا کیونکہ اس چوتھے اتصال کی بنا پر اس جملہ کو ماقبل سے کوئی تعلق در ربط نہیں رہتا اس وجہ سے قاضی صاحب نے اس کو چھوڑ دیا۔

تفسیر۔ والہدایۃ دلالتہ الخ اب یہاں سے ہدایت کے بحث کر رہے ہیں اس بحث سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ ہدایت کے معنی متین کرنے میں لوگوں کی مختلف لائیں ہیں بعض لوگوں نے کہا کہ ہدایت نام ہے ایصال الی المطلوب کا اس اعتبار سے ہدایت صرف ذات ہادی کی طرف منسوب ہو سکتی ہے لیکن اس معنی پر واکثاموؤ فہدینا ہم فاعجبوا النعم علی الہدی کے ذریعہ اعتراض کر دیا اور بعض لوگوں نے ہدایت کے معنی الایۃ الطریق کے لئے ہیں لیکن اس معنی پر انک لاہدی من اجبت کے ذریعہ اعتراض کر دیا اب جواب دینے کے لئے پہلے فرقہ نے اکتاموؤ فہدینا ہم میں ہدایت کے معنی الایۃ الطریق کے متین کئے اور دوسرے فرقہ نے آیت انک لاہدی من اجبت کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی مراد لئے تو اب ہم ان سے پوچھیں گے کہ یہ معنی ثانی یا تو علی سبیل الحقیقت ہوں گے یا علی سبیل الجواز اگر علی سبیل الحقیقت مانتے ہو تو لفظ ہدایت میں اشتراک لازم آئے گا اور اگر مجاز مانتے ہو تو لفظ ہدایت میں مجاز کا استحکاب کرنا لازم آئے گا اور یہ دونوں اصل کے خلاف ہیں کیونکہ اصل لفظ میں حقیقت ہے مجاز و اشتراک خلاف اصل ہے بعض لوگوں نے ان دونوں قولوں میں فیصلہ اس طور پر کیا کہ اگر مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متدی ہو تو ایصال الی المطلوب کے معنی میں ہو گا اور اگر بلا واسطہ ہو تو الایۃ الطریق کے معنی میں ہو گا لیکن اس مسلک میں بھی نقص ہے۔ اور نقص یہ ہے کہ یہ قرآن پاک کی بعض آیات کے خلاف ہے آیت وَہَدِیْناہُ النّجْدَیْنِ یعنی ہم نے انسان کو طریق خیر و شر کی راہ دکھلا دی۔ دیکھو اس آیت کے اندر ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متدی ہے مگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد نہیں کیونکہ آگے چل کر فلا اقسم العقبۃ فرمایا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہدایت دینے کے بعد بھی انسان گھائی خیر و اسلام میں داخل نہ ہوا تو دیکھو ہدایت کے بعد بھی خیر کی نفی فرمادی اگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی ہیں تو مقصود تک پہنچ جانے کے بعد پھر داخل نہ ہونے کے کیا

والفعل منه هذا واصلہ ان یعدی باللام والی فاعول معہ معاملتہ اختار فی قولہ تعالیٰ و

اختار موسیٰ قومہ ۷

ترجمہ :- اور ہدایت کا فعل ماضی ہدی ہے اور اس کا اصل استعمال یہ ہے کہ اپنے مفعول ثانی کی طرف بواسطہ لام یا بواسطہ الی متعدی ہو مگر آیت میں اس کے صلہ کو حذف کر کے بلا واسطہ متعدی کر دیا گیا جس طرح کلام اللہ تعالیٰ کے فرمان و اختیار موسیٰ قومہ میں اختار کے صلہ میں کو حذف کر کے قومہ کی طرف بلا واسطہ متعدی کر دیا گیا۔

دقیقہ مہ گذشتہ معنی پس معلوم ہوا کہ ایصال الی المطلوب کے معنی نہیں ہیں بلکہ اعادة مذکورہ ٹوٹ گیا۔ دوسری آیت انک لا تہدی من احببت ولكن اللہ ہدی من یشاء الی صراط مستقیم اس آیت میں دوسرا ہدی متعدی ہے بواسطہ الی مگر ایصال الی المطلوب کے معنی ہیں کیونکہ اللہ نے نکتہ سے اپنے لئے اس ہدایت کو خاص کیا ہے جس ہدایت کی حضور سے نفی فرمائی ہے اور یہ تفقہ فیصلہ ہے کہ ایصال الی المطلوب کی نفی کی گئی ہے حضور سے۔ لہذا آپ کا قاعدہ کہ اگر بواسطہ الی متعدی ہو تو معنی الارادۃ الطریق کے ہوں گے۔ ٹوٹ گیا۔ نیز یہ فرق صرف استعمال کے اعتبار سے ہے وضع کے اعتبار سے نہیں حالانکہ کسی شے کے معنی وضع کے اعتبار سے متعین کئے جاتے ہیں بہر نوع کوئی بھی قول خدشہ سے خالی نہیں لیکن قاضی صاحب ان میں سے کسی کے بھی سمجھ نہیں پڑتے اور انہوں نے ہدایت کے ایسے معنی بیان کئے ہیں جس میں نہ اشتراک مانتا پڑتا ہے نہ مجاز مانتا پڑتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہدایت نامہ ہے قدرے مشترک کا خواہ وہ ایصال الی المطلوب ہو خواہ الارادۃ الطریق۔ یہی معنی قاضی صاحب الہدایۃ دلالتہ بلطف سے بیان کر رہے ہیں۔ بلطف کہتے ہیں خلق ما یقرب العبد الی الطاعۃ من غیر الجبار یعنی ان چیزوں کا پیدا کر دینا جو بندے کو بلا جبر طاعت کے قریب کر دے۔ اب دلالت بلطف کا ترجمہ یہ ہو گا کہ اسباب طاعت کو پیدا کر کے رہنمائی کرنا اب چاہے وہ ایصال الی المطلوب کے طریقہ پر ہو یا الارادۃ الطریق کے طریقہ پر اور چونکہ ہدایت کے اندر لطف کا مفہوم ملحوظ ہے اسی وجہ سے صرف خیر کے اندر ہدایت کا استعمال ہوتا ہے شر کے اندر نہیں لیکن اس کے اوپر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہم آپ کو دکھلاتے ہیں کہ ہدایت آیت کے اندر شر کے معنی میں استعمال ہے آیت فابذلوہم الی صراط النجم ہے۔ شر کے معنی اس طور میں ہیں کہ دوزخ کے راستہ کی طرف رہنمائی کرنے کا اس آیت میں حکم دیا گیا ہے اور یہ از قبیلہ شر ہے نہ کہ از قبیلہ خیر جواب اس کا یہ ہے کہ یہ کلام حکم و استہزاء پر مبنی ہے تبسم کہتے ہیں احد الضدین کو آخر کے معنی میں استعمال کرنا جیسے نخل کے لئے سخی کا لفظ استعمال کرنا بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا ہے کہ ہدایت یہاں تقدیم کے معنی میں ہے پس فابذلوہم الی صراط النجم کے معنی قد موہم الیہ کے مول کے معنی جہم کی طرف ان کو بڑھاؤ۔

ومنہ الہدیۃ دہوادى الوحش اور کہتے ہیں کہ ہدیہ بھی ہدایت ہی سے ماخوذ ہے اور دلالت کے معنی اس میں اس طور پر پائے جائیں گے کہ ہدیہ دلیل ہے محبت کی اور دہوادى الوحش ان جانوروں کو کہتے ہیں جو وحشی ریڑیوں کے آگے ہوتے ہیں اور ان کے سربراہ ہوتے ہیں۔ اور ان کے اندر بھی دلالت کے معنی اس طور پر پائے جاتے ہیں کہ وہ بھی رہنما ہوتے ہیں اپنے پیچھے والے جانوروں کے چونکہ ہدایت کے معنی میں لطف کے معنی ملحوظ تھے اور لطف کے معنی آتے ہیں خلق ما یقرب العبد الی الطاعۃ

وهداية الله تتنوع أنواعا لا يحصيها عدل. لكنها تنحصر في اجناس مترتبة. الاول افاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحها كالقوة العقلية والحواس الباطنة والمشاعر انطوائية والثاني نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصالح والفساد واليه اشار حيث قال وَ هَدَيْتُهُ النَّجْدَيْنِ وَقَالَ فَهَدَيْتُهُمْ فَاسْتَجَبُوا لِعَنَى عَلَى الْهَدَى والثالث الهداية بارسال الرسل واتزال الكتب واياها عني بقوله وَجَعَلْنَا هُمْ اٰيْمَةً يَهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا وَقَوْلُهُ اِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ اَقْوَمُ

ترجمہ :- اور ہدایت باری کی مختلف انواع ہیں جو مختار میں نہیں آسکتیں۔ البتہ اس کی جنسیں محدود ہیں جن میں وہ منحصر ہے اور ان جنسوں میں ترتیب ہے یعنی بعد والی جنس پہلی والی جنس پر مرتب ہو رہی ہے۔ ہدایت کی پہلی جنس ان قوی کا فیضان فرماتا ہے کہ جن کی وجہ سے انسان اپنے مصالح تک لاپاہ ہونے پر قادر ہو جاتے جیسے قوت عقلیہ اور حواس باطنہ و ظاہر کا فیضان اور دوسری جنس ان دلائل کا قائم کرنا ہے جو حق و باطل اور درستگی و بگاڑ کے درمیان امتیاز پیدا کریں اور باری تعالیٰ نے اسی قسم کی طرف اپنے فرمان و ہدایہ انبیین اور واما ثود فہدینا ہم فاستجبوا لعنای علی الہدی میں اشارہ کیا ہے اور تیسری جنس رسولوں کو بھیج کر اور کتابیں نازل فرما کر رہنمائی کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول و جعلنا ہم ائمتہ سیدون بامرنا۔ اور اِنَّ ہذا القرآن سیدی للتی ہی اقوم میں یہی ہدایت مراد ہے۔

دقیقہ سگذاشتہ یعنی اسباب طاعت کا پیدا کرنا اس پر معز لا وراشاعہ کا اختلاف ہے ہذا یہ بھی سن لیجئے معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ اسباب طاعت اور اصلاح للعباد کا پیدا کرنا اور بھیجا اللہ پر واجب لیکن اشاعہ کہتے ہیں کہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں بلکہ اصلاح للعباد بھیجنا یہ اللہ کی طرف سے تفعل واحسان ہے۔

تفسیر :- والفعل منہ ہدی الخیریاں سے ہدایت پر صرفی اعتبار سے بحث کر رہے ہیں۔ صرفی بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہدایت فعل ناقص باب ضرب سے ہدی سیدی آتے اصل وضع کے اعتبار سے لام یا الی کے ساتھ متعدی ہونا چاہیے۔ لیکن اس کے صلہ کو حذف کر کے فعل کو براہ راست مفعول کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں اسی کو حذف والا بصال کہتے ہیں جس طرح کہ اختیار موسیٰ قومہ میں کیا گیا ہے کیونکہ اختیار کی اصل یہ تھی کہ وہ متعدی بواسطہ من ہوا اور اختیار موسیٰ من قومہ استعمال کیا جلتے مگر حرف من کو حذف کر کے فعل اختیار کو براہ راست اس کے مفعول قوم کی طرف متعدی کر دیا گیا،

والرابع ان یکشف علی قلوبہم السرائر ویبرہم الانشیاء کما ھو بالوحي اوبالالهام والمنامات الصادقة
 وھذا قسم یختص بنیلہ الانبیاء والاولیاء وایاء عنی بقولہ اولئک الذین ھدی اللہ فیہم
 اقتدہ وقولہ والذین جاھدوا فینا لنھدینہم سبلنا؛

ترجمہ :- اور ہدایت کی چوتھی جنس یہ ہے کہ اللہ لوگوں کے دلوں پر راز کی باتیں منکشف کر دے اور حقائق ارشیا پر
 ان کو مطلع کر دے اب یہ کشف حقائق اور اراستہ اشیاء خواہ وحی کے ذریعہ سے ہو یا الہام اور سچے خوابوں کے ذریعہ ہو اس
 جنس رابع کی تحصیل حضرات انبیاء و اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور فرمان باری اولئک الذین ہدی اللہ فیہم اقتدہ
 اور ارشادی باری والذین جاھدوا فینا لنھدینہم سبلنا میں یہی قسم رابع مراد ہے ؛

نفس ۱۰۹۔ و ہدایۃ اللہ تتنوع انواعاً الخ۔ ہدایت کی تعریف کے بعد فرماتے ہیں کہ ہدایت اگر چاہے اپنے انواع کے اعتبار سے غیر
 متناہی ہے مگر اجناس کے اعتبار سے چار جنسوں میں منحصر ہے یعنی ایصال الی المقصود کے اعتبار سے چار جنسوں میں منحصر ہے
 جو ایک دوسرے پر مرتب ہیں سب سے پہلا مرتبہ بندہ پر ان قوتوں کا فیضان کرنا کہ جن کے ذریعہ سے بندہ اپنے مصالح کو سمجھنے پر
 قادر ہو جائے مثلاً قوت عقلیہ کا فیضان کرنا جو اس ظاہر و باطن کا فیضان کرنا لیکن چونکہ مصالح مفاسد کے ساتھ
 ملے ہوئے ہیں اس لئے ان دلیلوں کا قائم کرنا ضروری ہے جو مصالح اور مفاسد کے درمیان اور حق و باطل کے درمیان
 امتیاز کر دیں حق و باطل کے درمیان اعتقادی رُوسے اور صلاح و فساد کے درمیان عملی رُوسے اس وجہ سے دوسرے
 مرتبہ میں ان دلائل کو قائم کرنے کی ضرورت پیش آتی جو حق و باطل کے درمیان اور صلاح و فساد کے درمیان امتیاز
 کرنے والے ہوں اور یہی ہدایت کا دوسرا مرتبہ ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان و ہدیناہ النجدین اور
 فاستجبوا لعن علی الہدی میں ارشاد فرمایا ہے کیونکہ ہدیناہ النجدین کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے انسان کو طریق خیر و شر دونوں
 کی ہدایت کر دی یعنی وہ دلائل قائم کر دے جو خیر و شر کے درمیان امتیاز کرنے والے ہیں اور فہدیناہم فاستجبوا لعن علی
 علی الہدی کی قاضی نے خود تفسیر کی ہے فذلکنا ہم علی طریق الحق بالحق وارسال الرسل یعنی ہم نے قوم ثمود کی رہنمائی اس
 طور پر کی تھی کہ رسولوں کو بھیجا تھا اور دلائل عقلیہ قائم کر دیئے تھے تو دیکھو اس ہدایت کے اندر دلائل عقلیہ کا مفہوم
 مقبر ہے اس وجہ سے قاضی نے اس کو دوسرے مرتبہ کی مثال میں پیش کیا ہے لیکن ابھی بعض امور ایسے تھے کہ جن کی حقیقت
 و بطلان صحت و فساد کی وجہ معلوم کرنے کے لئے عقل نا کافی تھی اس لئے رسولوں کو بھیجا اور کتابوں کو نازل فرما کر امتیاز
 کرنا ضروری تھا لہذا تیسرے مرتبہ کی ضرورت پیش آئی جس کے بارے میں قاضی صاحب فرماتے ہیں الثالث الہدایۃ بالرسال
 الرسل وانزال الکتاب اور جعلنا ائمة یہدون بامرنا میں ہدایت بالرسال الرسل کی طرف اشارہ ہے کیونکہ آیت کے

فالمطلوب اما زیادة ما منحو من الهدی والثبات علیہ او حصول المراتب المرتبة علیہ فاذا قالہ

العارف الواصل عنی بہ ارشدنا طریقی السیر فیک لتجو عنا ظلمات احوالنا وتبیط غواشی ابداننا

لنستفی بنو قدسک فانراک بنوک

ترجمہ :- (تو خدا کی حمد و ثنا کرنے والے بندے) کا ہونا الصراط المستقیم سے مقصود اس ہدایت پر اضافہ اور ثبات قدمی طلب کرنا ہے جو اسے از جانب خدا عطا کی گئی یا ہدایت کے جس درجہ پر فائز ہے اس پر مرتب ہونیوالے اگلے مدارج کا حصول مقصود ہے پس جب عارف واصل اندنا کہے گا تو اس کی مراد یہ ہوگی کہ خدایا مجھے سیر فی اللہ کی راہ پر لگا دیجیے تاکہ ہمارے اعمال کی تیرگی ہم سے ختم ہو جائے اور ہمارے جسمانی حجابات اٹھ جائیں تاکہ ہم آپ کی پاکیزگی کے نور سے روشنی حاصل کریں اور پھر آپ کو آپ ہی کے نور سے دکھیں۔

دبقیہ مگذشتہ) معنی ہیں کہ سفیر دل کو ہم نے مقتدا بنایا ہے کہ ہمارے حکم سے لوگوں کو راہ دکھلائیں اور ان ہذا القرآن یہدی للقی ہی اقوم میں ہدایت بانزال الکتب کی طرف اشارہ ہے کیونکہ آیت کے معنی ہیں کہ بے شک قرآن ایسے راستہ کی ہدایت کرتا ہے جو معتدل اور درست راستہ ہے ان دونوں آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ خود ائمہ ہادی ہیں اور خود قرآن ہادی ہے پھر خاص طور سے مصنفؑ کا ایسا ہا معنی بطور صریح کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کیونکہ ایسا ہا معنی کے معنی تو یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تیسری ہدایت مراد لی ہے اور ہدایت ثالثہ قسم ہے ہدایت اللہ کی یعنی اللہ تعالیٰ ہادی ہیں اور ان دونوں آیتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ ہادی ہیں اور قرآن ہادی ہے جواب یہ ہے کہ ان دونوں آیتوں میں اسناد ذریعہ السکین کے قبیل سے ہے۔ یعنی فعل کی نسبت سبب کی طرف کر دی گئی حقیقتاً سکین مسند الیہ نہیں ہے اسی طرح ہدایت کی نسبت ائمہ کی طرف اور قرآن کی طرف مجازاً ہے ورنہ حقیقتاً تو باری تعالیٰ ہادی ہیں۔

تفسیر :- والارابع ان یکشف الخ اب یہاں سے ہدایت کی چوتھی قسم کو بیان کرتے ہیں لیکن ترتیب باقی رہے گی یعنی جب تینوں قسم کی ہدایت کو مکمل حاصل کر لیا اور مجاہدات اور ریاضات کر کے اپنے قلوب کو منور کر لیا۔ اب چوتھی ہدایت اس طور پر ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر لازمی باتیں اور حقائق اشیاء کو کھول دیا۔ اب اگر وہ نبی ہے تو وحی کے ذریعہ اور اگر غیر نبی ہے تو اہلہم و پیچے خوابوں کے ذریعہ ہے یہ چوتھی قسم اگر وحی کے ذریعہ ہے تو انبیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور اگر اہلہم و پیچے خوابوں کے ذریعہ ہے تو اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور ہادی تعالیٰ نے اپنے قول اولئک الذین ہدی اللہ الخ اور الذین ہما ہدوا فینا لہد نسیم سے ملنا میں ہدایت کے چوتھے معنی مراد ہیں اور یہی معنی کیسے مراد ہیں اس کو سمجھنے کے لئے دو قاعدے سمجھ لیجئے اول یہ کہ خبر اگر معروف بلام حجب ہو تو وہ خبر مبتدا پر منحصر ہوگی دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ الموصول فی الافادۃ الجنس کا معروف باللام۔

دبقیہ صغیر شتہ یعنی موصول افادہ جنس کے اندر معرف باللام کے ماترہ ہوتا ہے اب معنی سمجھئے اولک مبتدأ ہے اور اس سے مراد انبیاء و اولیاء ہیں۔ اور الذین ہدی اللہ موصول صلہ سے مل کر خبر ہے اور چونکہ ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ موصول افادہ جنس میں ماترہ معرف باللام کے ہوتا ہے اس وجہ سے موصول کو معرف باللام کی حیثیت دے کر اس پر بھی وہی قاعدہ جاری کریں گے کہ خبر معرف باللام منحصر موقی ہے مبتدأ پر۔ اب آیت کے معنی ہوں گے کہ جنس ہدی میں ان ہی انبیاء و اولیاء پر منحصر ہے یعنی یہ ہی حضرات ہدایت یافتہ ہیں۔ اب آپ آیت میں پہلے تین معنی تو مراد لے نہیں سکتے کیونکہ وہ منحصر نہیں ہیں کسی پر بلکہ انبیاء و اولیاء کے علاوہ میں بھی پائے جاتے ہیں اور جب یہ تینوں معنی مراد نہیں ہو سکتے تو چوتھے معنی آیت میں ثابت ہو گئے دوسری آیت میں چوتھے معنی کو ثابت کرنے سے پہلے ایک قاعدہ کلیہ سمجھ لیجئے۔ قاعدہ یہ ہے کہ اگر اسم موصول مبتدأ ہو اور اس کا صلہ فعل یا ظرف ہو تو مبتدأ متضمن بمعنی شرط ہوتا ہے اور اس کی خبر جزاء کے معنی کو متضمن ہوتی ہے یہ قاعدہ اس مذکورہ آیت میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ اس آیت میں الذین جاہدوا نبیاً مبتدأ ہے اور لہذا ہم خبر ہے اور یہ بھی آپ کو معلوم ہے کہ جزاء کا ترتیب ہوتا ہے شرط پر تو اب آیت کا مطلب یہ ہوا کہ ہدایت کے لئے مجاہدہ شرط ہے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ مجاہدہ ہدایت کی چوتھی قسم کے لئے شرط ہے پہلی تین قسموں کیلئے شرط نہیں ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ آیت میں ہدایت کی چوتھی قسم مراد ہے۔

تفسیر:۔ فالملکوب اما زیادة مانحوہ یہ سوال مقدار کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ یہ سورۃ فاتحہ بندوں کی زبانی کہلائی گئی ہے اور نازل کی گئی ہے تو گویا بندوں نے اپنے اللہ کو صفات کمالیہ کے ساتھ متصف کر دیا اور اس کے لئے عبادت اور مستغان ہونے کو خاص کر دیا اور جب یہ سب باتیں حاصل ہو گئیں تو معلوم ہوا کہ بندے ہدایت یافتہ ہیں تو پھر ابدنا الصراط المستقیم میں ہدایت طلب کرنا تحصیل حاصل سے ہے خصوصاً جبکہ یہ دعا و اصل کی طرف سے ہو جو ہدایت کے چوتھے مرتبہ کو بھی ملے کر بچکا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تحصیل حاصل نہیں بلکہ مقصود یا تو زیاتی ہے اس ہدایت پر جو اللہ کی جانب سے عطا کی گئی ہے یا خود اس پر ثابت قدم رہنا یا اس کے بعد آئیوں والے مراتب کا حاصل ہونا یا ہاں مصنف نے تحصیل حاصل کے اشکال کو رفع کرنے کے لئے تین لفظ استعمال کئے ہیں بعض شارحین نے ان تینوں لفظوں کو علیحدہ علیحدہ اقسام کیطریق متوجہ کیا ہے چنانچہ انہوں نے کہا کہ زیادہ کا لفظ متوجہ ہے چوتھے مرتبہ کی طرف یعنی چوتھے مرتبہ والا شخص جب ابدنا کہیگا تو تصور حاصل شدہ ہدایت سے زیادہ کو طلب کرنا ہوگا اور ثبات کا لفظ پہلے مرتبہ کی طرف متوجہ ہے یعنی جب پہلے مرتبہ والا شخص ابدنا کہے گا تو مراد موجودہ مرتبہ پر ثابت قدم رہنا ہوگا اور حصول مراتب متوجہ ہے دوسرے اور تیسرے مرتبہ کی طرف یعنی جب ان مراتب والے لوگ ابدنا کہیں گے تو مقصود بعد والے مراتب کا حاصل ہونا ہوگا اور بعض شارحین نے کہا ہے کہ ان تینوں لفظوں کو کسی مرتبہ کے لئے مخصوص نہ کرو بلکہ عام کر دو اس لئے کہ ہر سالک کی دو حالتیں ہیں ایک ابتدائی اور ایک انتہائی۔ انتہا کی طرف اس وقت تک منتقل نہیں ہو سکتا جب تک کہ ابتداء درست نہ ہو جائے اور ابتداء پر ثابت قدم نہ ہو پس اگر کوئی سالک کسی حال کے اندر ہے تو پہلے وہ زیادتی طلب کرے گا اور زیادتی طلب کر کے وہ انتہائی مرتبہ پر پہنچے گا اور جب انتہائی مرحلہ پر پہنچے گا تو اب ثابت قدمی کو طلب کرے گا اور جب اس کے اوپر ثابت قدم ہو جائے گا تو اب اسکے بعد میں آئیوں والے مراتب کے حصول کو طلب کرے گا اب وہ سالک پہلے مرتبہ کا ہو یا اسکے بعد والے مراتب کا بہر نوع جس حالت کہے اس حالت کے علاوہ کو ابدنا سے طلب کریگا پس تحصیل حاصل

نہیں پایا گیا۔ فاذا قال العارف الخ اب یہاں سے خاص طور سے عارفی واصل جب اہلنا کہے تو اس کے تحصیل حاصل کو
 دفع کرنا ہے تحصیل حاصل سے پہلے اس کا درجہ سمجھ لیجئے۔ صوفیاء کا یہ کہنا ہے کہ اللہ کی طرف سیر کرنے کی دو قسمیں ہیں ایک
 سیر الی اللہ اور دوسری سیر فی اللہ۔ سیر الی اللہ کہتے ہیں ساری مخلوق سے عبور کر کے اللہ کی طرف متوجہ ہونا۔ اور سیر فی اللہ
 کہتے ہیں اللہ کی صفات بجا لیا اور جلال میں مہلک ہونا یعنی اللہ تعالیٰ نے انسان کے اندر جتنی بھی قوتیں عطا کی ہیں ان میں
 سے ہر ایک قوت کے اندل اللہ تعالیٰ کی صفات کی تجلی میں سے ہی نہ کسی صفت کی تجلی ضرور کار فرما ہے تو اب صفات
 باری میں مہلک ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک قوت کے اندل اللہ تعالیٰ کی تمام تجلیات کا اظہار ہو۔ سیر الی اللہ تنہا ہی ہے اور
 سیر فی اللہ غیر تنہا ہی۔ سیر الی اللہ کا منتہی وصول ہے کیونکہ وصول نام قناع من مشاہدۃ الغیر کہے یعنی غیر کے مشاہدہ سے بالکل
 صرف نظر ہو بلکہ ان کو عین عدم سمجھتا ہو اسی وجہ سے محی الدین ابن عربی کا کہنا ہے کہ من شہد الخلق لا فعل لہم فقد فاز ومن
 شہد الخلق لا حیوۃ لہم فقد جاز ومن شہد الخلق عین العدم فقد وصل و ہذا مرتبۃ عین الیقین وعند ہذا یم السیر الی اللہ کہ
 شخص نے مخلوق پر اس حیثیت سے نظر ڈالی کہ ان کو بالکل کسی فعل کا قائل ہی نہیں سمجھا بلکہ سارے افعال کو اللہ سے
 صادر ہوتے ہوئے سمجھا تو وہ درجہ کامرانی کو پہنچ گیا اور جس شخص نے مخلوق پر اس حیثیت سے نظر ڈالی کہ ان کو موجود تو
 سمجھتا ہے مگر ان کی حیات کو حیات شمار نہیں کرتا تو وہ پہلے مرتبہ سے اور ترقی کر گیا اور جس نے مخلوق کو عین عدم سمجھا
 تو وہ درجہ وصول پر فائز ہو گیا اور یہی مرتبہ عین الیقین ہے اور سیر فی اللہ تنہا ہی پر ختم ہو جاتی ہے اور سیر فی اللہ
 غیر تنہا ہی اس لئے ہے کہ سیر فی اللہ کہتے ہیں صفات باری میں ڈوب جانے کو اور چونکہ صفات باری غیر تنہا ہی ہیں اس
 لئے سیر فی اللہ بھی غیر تنہا ہی ہے۔ سیر فی اللہ کی مثال یوں سمجھئے کہ کوئی شخص سمندر بے تھاہ میں ڈوب گیا چونکہ سمندر
 غیر تنہا ہی اس لئے اس شخص کے ڈوبنے کا بھی کوئی منتہی نہیں ہو گا۔ سیر الی اللہ کا جو منتہی ہے وہی سیر فی اللہ کا مبداء
 ہے۔ اب سنتے کہ جب واصل اہلنا کہتا ہے تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اے اللہ ہیں سیر فی اللہ کے راستہ کی رہنمائی کیجئے
 تاکہ ہمارے احوال کی کدورتیں ہم سے مٹ جائیں اور ہمارے جسموں کے حجابات اٹھ جائیں تاکہ ہم آپ کی پاکیزگی کے نور
 سے روشن ہو جائیں اور آپ ہی نور سے آپ کو دیکھیں اس سے معلوم ہوا کہ درجہ وصول میں کچھ تاریکی اور حجاب
 رہ جاتا ہے حجاب اس لئے رہتا ہے کہ وصول نہ ہو کہ درجہ ہے اور اس میں ساری مخلوق کو معدوم سمجھ کر اللہ کی طرف
 متوجہ ہوتا ہے لیکن اگر کسی مخلوق کے وجود کی طرف توجہ ہو جائے تو پھر وہ اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہونے سے سٹ
 جائے گا تو گویا تنہا درجہ میں حجاب کی لیکن جب سیر فی اللہ کا درجہ حاصل ہوتا ہے تو اس میں یقیناً ہوتی ہے اور
 ساری مخلوق کو اللہ کے وجود کے ساتھ موجود مانتا ہے یعنی اللہ اور مخلوق کے درمیان کوئی انصال و انفصال نظر
 نہیں آتا۔ بلکہ سب کے اندر اللہ کی تجلیات کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اسی درجہ کی طرف مولانا رام نے اشارہ کیا ہے

بملہ معشوق است عاشق پرورۃ ۛ زندہ معشوق است و عاشق مردۃ۔

یہاں معشوق سے باری تعالیٰ مراد ہیں اور عاشق سے بندے اور اسی کی طرف حدیث کے اندر بھی اشارہ ہے۔
 حدیث قدسی میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندہ نوافل کو ادا کر کے مجھ سے قریب ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے
 محبت کرتا ہوں پس جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا ہاتھ ہو جاتا ہوں اور میں اس کا کان ہو جاتا ہوں

والامر والدعاء يتشاركان لفظاً ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل بالرتبة
والسراط من سراط الطعام اذا ابتعدت فكانه يسير السابطة ولذلك سمي الطريق لقبا
لانه يلتقمهم والصراط من قلب السنين صاذاً يطابق في الاطباق وقد شيم الصاد صوت
الزاع ليكون اقرب الى المبدل عنه وقرأ ابن كثير برواية قبل ورويس عن يعقوب بالاصل
وحمزة بالاشمام والباقون بالصا وهو لغة قریش والثابت في الامام وجمعه سراط ككتب
وهو كالطريق في التذكير والثابث والمستقيم المستوي المراد به طريق الحق وقيل هو صلة الاسلام

ترجمہ :- اور امر و دعاء لفظاً و معنی ایک طرح کے ہیں مگر ان میں استعلاء اور تسفل کے اعتبار سے فرق ہے (یعنی امر
میں امر اپنے کو بڑا سمجھتا ہے اور دعاء میں داعی اپنے کو چھوٹا شمار کرتا ہے) بعض نے کہا کہ ان میں رتبہ واقعی کے اعتبار سے فرق
ہے (یعنی امر میں امر فی الواقع بڑے رتبہ کا اور دعاء میں داعی بمقابلہ مدعو کے کم رتبہ کا ہوتا ہے) اور سراط سراط الطعام سے لیا گیا
ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کھانے والا کھانا نگل لے تو گویا راستہ بھی قافلہ کو نگل جاتا ہے اور اسی وجہ سے راستہ کو تقم
کہتے ہیں کیونکہ وہ لاگیروں کو تقم بنالیتا ہے اور صراط کا صا د سین سے بدلا ہوا ہے (اور یہ تبدیلی اس لئے ہوتی ہے تاکہ صا د
حروف مطبقہ ہونے میں طاء کے موافق ہو جائے اور کبھی صا و کی ادائیگی میں زار کی آواز کی پیدائی جاتی ہے تاکہ صا د
اپنے مبدل عن یعنی سین سے قریب تر ہو جائے اور ابن کثیر نے بروایت قتیل اور رويس نے بروایت یعقوب سین کے ساتھ
پڑھا ہے اور حمزہ نے اشمام کے ساتھ اور باقی قراء نے صا د کے ساتھ اور یہی قریش کی قرات ہے اور مصحف عثمانی میں یہی
درج ہے اور سراط کی جمع سراط ہے جس طرح کتاب کی جمع کتب ہے اور صراط مذکور و مؤنث دونوں طرح مستقل ہے جس طرح
کہ لفظ طریق ہر دو طرح مستقل ہے اور مستقیم کے معنی سیدھے راستے کے ہیں اور لایت میں اس سے راہ حق مراد ہے اور
بعض نے ملت اسلام مراد لیا ہے

بقیہ مگذشتہ ہوں اور میں اس کی نگاہ ہو جاتا ہوں چنانچہ وہ میرے ہی ہاتھ سے پکڑتا ہے اور میرے ہی کان سے
سنتا ہے اور میری ہی نگاہ سے دیکھتا ہے پس جب واصل کا مقصود اہدنا سے سیر فی اللہ کی راہوں کو طلب کرنا ہے جو
سیر فی اللہ میں حاصل نہیں تھی تو اب تحصیل حاصل لازم نہیں آیا

تفسیر: والامر والدعاء الخ۔ اب یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ ابنا بظاہر تو دعا ہے لیکن صیغہ امر کا ہے چونکہ امر اور دعا میں مشابہت ہے لفظاً و معنی دونوں اعتبار سے لفظاً تو ظاہر ہے اور معنی اس لئے کہ دونوں میں طلب کے معنی موجود ہیں لہذا ان دونوں میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہے ان دونوں کے درمیان فرق بیان کرنے میں معتزلہ اور اشاعرہ اختلاف رکھتے ہیں اشاعرہ کہتے ہیں کہ امر اپنے آپ کو بڑا سمجھتا ہے واقع میں بڑا ہو یا نہ ہو اور داعی اس کو کہتے ہیں جو اپنے آپ کو چھوٹا سمجھتا ہو خواہ واقع میں چھوٹا ہو یا نہ ہو اور معتزلہ فرق بیان کرتے ہیں کہ امر وہ ہے جو واقع میں بڑا ہو خواہ اپنے آپ کو چھوٹا سمجھے یا بڑا اور داعی وہ ہے جو واقع میں چھوٹا ہو خواہ اپنے آپ کو بڑا سمجھے یا چھوٹا۔ والسرط من سرط الطعام یہاں سے دو بحثیں چھڑ رہے ہیں ایک تولفت و قرأت کے اعتبار سے دوم سرط مستقیم کے معنی مرادی کے اعتبار سے پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ سرط بالصاد اصل میں سرط بالسين تھا کیونکہ اس کا ماضی سرط سین کے ساتھ آتا ہے مگر سین کو صادر سے بدل دیا۔ بدلنے کی وجہ یہ ہے کہ طاء حروف ہجورہ مستغلیہ میں سے ہے اور سین ہموستہ مخضیہ میں سے ہے تو گویا دونوں کی صفات متضادہ ہیں لہذا ان کا جمع ہونا موجب ثقل ہے اس لئے صادر کو سین سے بدل دیا کیونکہ صادر کو طاء اور سین دونوں سے مناسبت حاصل ہے۔ طاء سے حرف منطبق ہونے میں اور سین سے محوسہ ہونے میں اور بعض صادر سے بدلنے کے بعد اشتمام بھی کرتے ہیں۔ اشتمام کہتے ہیں ایک حرف کو دوسرے حرف کے ساتھ ملا دینا یہاں پر صادر کو زاء کے ساتھ ملا دینا ہے اب اس کی ادائیگی کی صورت یہ ہوگی کہ ہونٹوں کے درمیان کشادگی رکھ کر ان کو ملنے نہ دیا جائے۔ اب یہ بات کہ زاء کی آواز کا اشتمام کیوں کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ صادر اپنے بدل جہ سے زیادہ قریب ہو جائے گا اس لئے کہ سین اور زاء مختلفہ و منفقہ میں سے ہیں۔ اور صادر مستغلیہ مطبقہ میں سے ہے۔ تو اب جب صادر کے اندر زاء کی آواز کا اشتمام ہوگا تو صادر پہلے تو قریب تھا اب اقرب الی السین ہو جائے گا۔ تو گویا سرط کے اندر تین حالتیں پائی گئیں بحالت اہلی بالسين بحالت منقلبہ بالصاد۔ بحالت بالاشتمام یہی تین قرار میں وارد بھی ہیں چنانچہ تبیل نے ابن کثیر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے صادر کے ساتھ پڑھا ہے اور ویس نے یعقوب سے بھی روایت کی ہے۔ اور حمزہ نے اشتمام کے ساتھ پڑھا ہے اور باقی قرار نے صا کے ساتھ پڑھا ہے اور یہی قریش کی بھی لغت ہے اور صحیفہ عثمان غنی میں بھی یہی موجود ہے۔ سرط سرط الطعام سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کھانے کو نگل لے۔ سرط کو سرط اسی تجیل کے پیش نظر کہتے ہیں کہ وہ ناقلاً کو نگل جاتا ہے اور اس کو لقم بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ لاکھروں کو لقمہ بنا لیتا ہے جیسے کہ جب کوئی شخص خنجل کے اندر چھب جاتا ہے اور غائب ہو جاتا ہے تو اضمرة المفازة والبلکۃ اسی تجیل کے پیش نظر استعمال کرتے ہیں۔ اس کی جمع شرط آتی ہے جس طرح کتاب کی جمع کتب آتی ہے۔ سرط کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں طریقوں پر استعمال ہوتا ہے اور مستقیم کے معنی مستوی اور سیدھے کے ہیں۔ اب سنئے کہ سرط مستقیم کی مراد کیا ہے اس کے بارے میں دونوں ہیں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ طریق حق مراد ہے۔ اب وہ عام ہے انبیاء سابقین کا ہو یا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ خاص طور سے ملت اسلام مراد ہے مگر تافہی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ وہ ضعیف یہ ہے کہ آگے والی آیت یعنی صراط الذین انعمت علیہم کو بدل اکل قرار دیا گیا ہے۔ صراط مستقیم سے اور الذین انعمت علیہم سے نہیں

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بَدَلُ مِنَ الْأَوَّلِ الْكُلِّ وَهُوَ فِي حَكْمِ تَكْرِيرِ الْعَامِلِ مِنْ جَيْثِ أَنْهُ الْمَقْصُودُ بِالنِّسْبَةِ

وَفَائِدَتُهُ التَّوَكُّيدُ وَالتَّنْصِيفُ عَلَى أَنَّ طَرِيقَ الْمُسْلِمِينَ هُوَ الْمَشْهُورُ عَلَيْهِ بِالِاسْتِقَامَةِ عَلَى الْاَكْدِ

وَجَدَ وَابْلَغَ لَانْجَعَلَ كَالْتَفْسِيرِ وَالْبَيَانِ لَمَّا كَانَ مِنَ الْبَيِّنِ الَّذِي لَاحْتِفَاءِ فِيهِ أَنَّ الطَّرِيقَ

الْمُسْتَقِيمَ مَا يَكُونُ طَرِيقَ الْمُؤْمِنِينَ ۚ

ترجمہ :- یہ عبارت الصراط المستقیم کا بدل الکل ہے اور بدل الکل تکرار عامل کے حکم میں ہوتا ہے یا اس حقیقت کے فعل کی نسبت اس کی طرف مقصود ہوتی ہے اور بدل الکل کا فائدہ تاکید اور اس بات کی تصریح کرنا ہے کہ مسلمان ہی کا راستہ وہ راستہ ہے جس کے مستقیم ہونے کی شہادت دی جا چکی ہے کیونکہ یہ کلمات ماقبل کے لئے تفسیر اور بیان کے درجہ میں ہیں مگر اور بلینے طریق پر ذکر کیا بدل ذکر کر کے یہ بتلادیا گیا کہ یہ بات بالکل واضح ہے اس میں کوئی خفاء نہیں کہ طریق مستقیم وہی ہے جو مؤمنین کا راستہ ہے ۚ

بقیہ صد گزشتہ صدیقین، شہداء مراد ہیں۔ اور جب یہ مراد ہیں تو پھر صراط مستقیم سے ملت اسلام مراد کے کر بدل الکل کیسے مراد لیا جاسکتا ہے کیونکہ اول اخص ہو جائے گا اور ثانی عام ہو جائے گا اور عام اخص کا بدل الکل نہیں ہو سکتا اس لئے کہ بدل الکل اور بدل منہ ذاتاً و مصداقاً متحد ہوتے ہیں اور عام اور اخص میں یہ بات نہیں۔ الا یہ کہ تکلف کیا جائے اور کہا جائے کہ صراط مستقیم سے ملت اسلام مراد لے کر بھی بدل قرار دینا درست ہے کیونکہ ملت اسلام بھی بمنزلہ جمیع شرائع کے ہے کیونکہ جس طرح ملل سابقہ میں توحید کی طرف دعوت دی جاتی ہے۔ اسی طرح ملت اسلام میں بھی توحید کی دعوت دی جاتی ہے اور جس طرح ملل سابقہ میں عدل بنی الناس کا حکم تھا اسی طرح ملت اسلام میں بھی عدل بنی الناس کا حکم ہے اور جس طرح ملل سابقہ میں عبادت کا حکم تھا اسی طرح ملت اسلام میں عبادت کا حکم ہے۔ اب جب ملت اسلام جمیع شرائع کے منزلیں ہو گیا تو اب عام خاص کی بات نہ رہی بلکہ بدل قرار دینا درست ہے ۚ

تفسیر :- صراط الذین انعمت علیہم الخ پہلے اس عبارت کی نحوی بحث کر رہے ہیں پھر پانچ فرماتے ہیں کہ صراط الذین انعمت علیہم بدل الکل ہے۔ صراط المستقیم سے بدل الکل کی تعریف اور اس کا حکم سمجھتے۔ بدل الکل اس تابع کو کہتے ہیں کہ جو مقصود بالنسبت ہو اور اس کا مفہوم بعینہ قبوع کا مفہوم ہو اور یہ حکم میں تکرار عامل کے ہوتا ہے اب اس عبارت میں اشکال ہے اشکال یہ ہے کہ جب آپ نے اس کو بدل الکل قرار دیا اور بدل الکل اپنے بدل منہ کے مفہوم اور ذات میں متحد ہوتا ہے تو صراط الذین انعمت علیہم اور صراط مستقیم دونوں اس میں متحد ہوں گے اور جب متحد ہیں تو پھر صراط مستقیم کو ذکر

وقیل الذین انعمت علیہم الانبیاء وقیل اصحاب موسیٰ وعیسیٰ علیہما السلام قبل
التحریف والنسخ وقرئ صراط من انعمت علیہم ؕ

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ انعمت علیہم سے مراد حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں۔ اور بعض نے حضرت موسیٰ و عیسیٰ
کے وہ اصحاب مراد لئے جو دین موسیٰ و عیسیٰ میں تحریف واقع ہونے سے اور ان کے منسوخ ہونے سے پہلے ہوتے ہیں۔
اور ایک قرأت میں یحیئے صراط الذین کے صراط من انعمت علیہم وارد ہے ؕ

دبقیہ صگذشتہ کرنے کی کیا ضرورت ہے براہ راست ہدانا الصراط الذین انعمت علیہم فرمادیتے اور پھر اس احتقار بھی تھا
جواب یہ ہے کہ اس عبارت کو بدل بنا کر ذکر کرنے میں دو فائدے ہیں۔ اول تاکید دوم تفصیل تاکیدی اس طور پر کہ بدل
مقصود بالنسبت ہوتا ہے یعنی جس فعل کی نسبت اس کے متبوع کی طرف کی گئی ہے مقصود اس کی طرف کرنا نہیں بلکہ
مقصود بدل کی طرف کرنا ہے اور جب بدل مقصود بالنسبت تھا تو تقاضا بدل کا یہ ہوا کہ براہ راست فعل کی نسبت
اس کی طرف کی جائے۔ اور نسبت براہ راست اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ فعل کو مکرر لایا جائے کیونکہ نسبت فعل کا
مدلول تضمنی ہے اور جب فعل مکرر ہو گیا تو تاکید حاصل ہو گئی۔ دوسرا فائدہ تفصیل ہے یعنی اس بات کو صراحتہ بیان کرنا
ہے کہ مؤمنین ہی کا راستہ مشہور بالاستقامت ہے اور تصریح بلیغانہ انداز میں ہے بایں طور کہ بدل منہ کبھی مبہم ہوتا
ہے اور بدل کو ذکر کر کے اس کے ابہام کو دور کیا جاتا ہے اور واضح کیا جاتا ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ بدل زیادہ
واضح اور معروف و مشہور ہو۔ اور لوگوں کو معلوم بھی ہو جیسے کہ قوسوس ابلیس شیطان قال یا آدم ہل اولکما علی شجرة الخلد
و ملک لایسلیٰ میں وسوسہ میں ابہام تھا کہ کس چیز کا وسوسہ ڈالا اور کیا کہا تو اس ابہام کو اس کے بدل یعنی قال یا آدم الخ
نے رفع کر دیا اور اس چیز کو واضح کر دیا جس کا شیطان نے وسوسہ ڈالا تھا پس اسی طرح سے جب صراط الذین انعمت
علیہم کو بدل مانا صراط مستقیم کا۔ اور صراط مستقیم کے اندر خفاء تھا تو گویا صراط الذین انعمت علیہم لاکر اس خفاء
کو دور کر دیا یعنی صراط الذین انعمت علیہم کو صراط مستقیم کے لئے تفسیر و بیان مانا اور ثابت کیا ہے کہ کوئی شئی
تفسیر و بیان اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ وہ شئی واضح ہو۔ اور لوگوں کے نزدیک مبہم کے معنی اس کے اندر ظاہر طور
پر پائے جاتے ہیں پس صراط الذین انعمت علیہم کے اندر بھی استقامت کے معنی ظاہری طور پر پائے جاتے ہیں گے۔ لہذا
صراط الذین انعمت علیہم کو بدل بنا کر یہ تبلا نا ہے کہ اس بات میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ طریق مؤمنین ہی طریق مستقیم ہے
اور جب بدل بنا کر یہ فائدہ ہوا۔ تو صراط الذین انعمت علیہم کے مشہور بالاستقامت ہونے کی تصریح حاصل ہو گئی ؕ

تفسیر :- وقیل الذین انعمت علیہم الخ اب یہاں سے الذین انعمت علیہم کی مراد گرفتار فرمائے ہیں۔ اس کے بارے
میں تین قول ہیں۔ ایک قول جمہور کا ہے جس کی طرف قاضی صاحب نے مؤمنین و مسلمین کہہ کر اشارہ کر دیا ہے جمہور مفسرین

یہ کہتے ہیں کہ الذین انعمت علیہم سے نہیں، صدیقین، شہداء اور صالحین میں ان کی تائید میں آیت قرآنی اور حدیث پاک ہے۔ آیت اولئک الذین انعمت علیہم من التبیین والصدیقین والشہداء والصلحین ہے۔ تائید کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے اندر انتہائی چار قسم کے لوگوں کا تنعم علیہم شمار کر لیا ہے۔ لہذا صراط الذین انعمت علیہم میں بھی چار قسم کے لوگ مراد ہوں۔ اس لئے کہ قرآن کا بعض قرآن کے بعض کی تفسیر ہے اور حدیث یہ ہے کہ حضور نے الذین انعمت علیہم کے بارے میں فرمایا تھا ہم الملائکہ والصدیقون والشہداء ومن اطاعہ وعبدہ اس میں تائید اس طریقہ پر ہے کہ حضور نے صدیقین اور شہداء کو صراحۃً بیان فرمایا۔ اور من اطاعہ سے صالحین کی طرف بھی اشارہ کر دیا اور جب ان تین قسم کے لوگوں کو صراحۃً بیان فرمایا تو نہیں بدرجہ اولیٰ اس میں داخل ہو جائیں گے۔ بہر نوع حدیث سے بھی یہ چاروں قسم کے لوگ مستفاد ہوتے ہیں بعض صراحۃً اور بعض الزاماً۔ دوسرا قول یہ ہے کہ الذین انعمت علیہم سے انبیاء مراد ہیں۔ اور ان کا استدلال یہ ہے کہ یہاں تنعم علیہم مطلقاً ذکر کیا گیا ہے اور جب مطلقاً ذکر کیا جاتا ہے تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور انبیاء کی جماعت تنعم علیہم کے افراد کا ملکہ ہیں۔ لہذا انبیاء مراد ہوں گے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ تحریف اور نسخ سے پہلے کے جو حضرات موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام کے ملتے والے ہیں وہ مراد ہیں۔ اور دلیل یہ ہے کہ غیر المقصوب علیہم ولا الفضالین سے نسخ کے بعد والے ہوئے ولفظاری مراد ہیں تو ان کے مقابلہ میں الذین انعمت علیہم سے وہ ہوئے ولفظاری مراد ہوں گے جو نسخ سے پہلے تھے قاضی صاحب نے تیسرے قول کو نقل کرتے ہیں قبل التحریف والنسخ کا لفظ استعمال کیا ہے۔ تو بعض لوگوں نے یہ کہا کہ تحریف کا لفظ راجع ہے اصحاب موسیٰ کی طرف اور نسخ کا لفظ راجع ہے اصحاب عیسیٰ کی طرف۔ تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تنعم علیہم وہ اصحاب موسیٰ ہیں جو تورات کے محرف ہونے سے پہلے تھے اور وہ اصحاب عیسیٰ ہیں جو دین عیسوی کے منسوخ ہونے سے پہلے تھے۔ تو دیکھو نسخ کا لفظ خاص طور سے اصحاب عیسیٰ کی طرف لٹا یا گیا۔ اس لئے کہ نسخ سے مراد وہ نسخ ہے جو شریعت محمدی کے آنے کے بعد ہوا۔ اور حضور کی شریعت آنے کے بعد حضرت عیسیٰ کی ہی شریعت منسوخ ہوئی ہے کیونکہ حضرت موسیٰ کی شریعت تو حضرت عیسیٰ کی شریعت سے منسوخ ہو چکی تھی۔ لہذا نسخ کا لفظ خاص طور سے اصحاب عیسیٰ ہی کی طرف لٹے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ نسخ کے معنی میں عموم کر دو خواہ وہ ہماری شریعت سے ہو یا شریعت عیسوی سے۔ پھر تحریف و نسخ کا لفظ دونوں کی طرف منسوب کر دو اس لئے کہ تحریف جس طرح تورات میں ہوئی حضور کی آمد کے بعد انجیل میں بھی ہوئی اور نسخ جس طرح شریعت عیسیٰ کا ہوا شریعت موسیٰ کا بھی ہوا۔ اور جب دونوں میں ہوا تو پھر کسی ایک کو ایک کے ساتھ خاص کرنے کے کیا معنی ہیں۔ خیر یہ تین قول تھے قاضی صاحب نے آخر کے دو قولوں کو تیل تیل سے بیان کر کے ان کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے اور وجہ ضعف کی یہ ہے کہ قرآن پاک کی تفسیر کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ایک محل آیت کی تفسیر دوسری مفصل آیت میں دیکھنا چاہیے اور اللہ تعالیٰ نے الذین انعمت علیہم کو یہاں محل بیان فرما کر دوسری آیت یعنی اولئک الذین انعمت علیہم الخ میں مفصل بیان کر دیا ہے اور تفصیل میں چار قسم کے لوگوں کو ذکر فرمایا۔ اور ان چاروں کا خلاصہ لفظاً تو نہیں ہے اور جب قرآن عموم رکھتا ہے تو پھر کسی خاص فرقہ کے ساتھ آیت کو مخصوص کرنا نص قرآنی کے خلاف ہے۔ اس کے بعد قاضی صاحب ایک قراءت ذکر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ بجائے الذین کے صراط من انعمت علیہم پڑھا گیا ہے۔

والانعام ایصال النعمۃ وہی فی الاصل الحالتہ التي یستلذھا الانسان فاطلقت لما یستلذ بها من النعمۃ وہی البین ونعم اللہ وان كانت لا تحصى کما قال وان تعدوا نعمة اللہ لا تحصوها تنحصر فی جنسین دنیوی واخری الاول قسمان موهبی وکسبی والموهبی قسمان روحانی کشف الروح فیہ واشراقہ بالعقل وما یتبعہ من القوی کالفہم والفکر والنطق وجسمانی کتخلیق البدن والقوی الحالتہ فیہ والھیأۃ العارضة من الصحة وکمال الاعضاء والکسبی تزکیۃ النفس عن الرذائل وتحلیتها بالاخلاق والملکات الفاضلۃ وتزیین البدن باللباۃ المطبوعۃ والحلی المستحسنۃ وحصول البقاء والمال والثانی ان یغفر ما فرط منه یرضی عنه ویبوء فی اعلیٰ علیین مع الملائکۃ المقربین ابد الابدین والمراد هو القسم الاخیار وما یکون ووصلتہ الی نیلہ من القسم الاخر فان ما عدا ذلک یشترک فیہ المؤمن والکافر

ترجمہ :- اور انعام نعمت پہنچانے کا نام ہے اور نعمت دراصل وہ کیفیت ہے جسے انسان لذیذ پاتا ہے پھر اس کا استعمال ان چیز میں ہونے لگا جو اس کیفیت کا سبب بنتی ہیں۔ اور یہ نعمت بکسر النون نعمت نفتح النون سے ماخوذ ہے جس کے معنی خرمی کے ہیں اور خدا کی نعمتوں کے افراد اگر پریشمار میں نہیں آسکتے جیسا کہ خود ارشاد باری ہے وان تعدوا نعمة اللہ لا تحصوها اتاہم جنسی حیثیت سے نعمت دو جنسوں میں منحصر ہے دنیوی۔ اخری۔ دنیوی کی دو قسمیں ہیں وہی یعنی نرمی خدا داد۔ دوم کسبی۔ پھر وہی کی دو قسمیں ہیں۔ روحانی جیسے انسان کی ذات میں روح کا پہنچنا دینا اور اس روح کو عقل سے اور عقل کے بعد جو قوائے باطنہ حاصل ہوتی ہیں ان سے روشن کرنا اور وہ قوائے باطنہ مثلاً فہم و فکر و نطق ہیں اور جسمانی جیسے ڈھانچے کو پیدا کرنا۔ اولان تو تولد کو پیدا کرنا جو اس ڈھانچے میں سموتی ہوتی اور پیوست ہیں۔ اولان کیفیات کو پیدا کرنا جو اس بدن کو عارض ہیں یعنی صحت اور اعضا کا کمال۔ اور کسبی نعمت۔ نفس کو رذائل سے پاک کرنا اور اس کو اخلاق اور عمدہ صلاحیتوں کے ساتھ آراستہ کرنا اور بدن کو اچھے اور خوبصورت زیورات کے ذریعہ زینت دینا اور مال و مرتبہ کا حاصل ہونا ہے۔ اور اخری نعمت یہ ہے کہ اللہ اس کی کوتاہیوں کو معاف کر دے اور اس سے راضی ہو کر اعلیٰ علیین میں ملائکہ مقربین کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ ٹھکانا عطا فرمائے اور ابدیت میں نعم اخری اور ان کے وسائل مراد ہیں کیونکہ اس کے علاوہ دوسری نعمتوں میں تو تو من و کافر دونوں شریک ہیں۔

تفسیر :- والانعام ایصال النعمۃ الخ۔ اب یہاں سے نقل ان نعمت کے متعلق بحث کر رہے ہیں لیکن اس سے پہلے دو

باتیں سمجھ لینا ضروری ہے۔ اول یہ کہ انعام نہیں معنی میں استعمال ہوتا ہے بلکہ ایصال النعمۃ یعنی نعمت کا پہنچانا۔ دوم آنکھ روشن کرنا۔ تیسرے نعمت کہنا۔ اول معنی کے اعتبار سے متعدی یعنی ہوتا ہے اور دوسرے اور تیسرے معنی کے اعتبار سے متعدی بلام ہوتا ہے۔ بعض لوگوں نے انعام کا ترجمہ ایصال الاحسان الی غیر من العقلاء کیا ہے جس کا ترجمہ فارسی میں نہ کوئی کر دینا غلط ہے اسی مادہ سے ایک لفظ نعمت آتا ہے جس کے معنی ہیں اور نرمی کے ہیں۔ اسی مناسبت سے جلد ناعم نرم کھال کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اسی لفظ نعمت بالفتح سے نعمت بکسر نون مانع ہے چونکہ یہ فعل کا وزن ہے اور فعل کا وزن کیفیت اور حالت کے معنی میں آتا ہے اس لئے اصل وضع کے اعتبار سے نعمت کے معنی اس حالت کے ہوں گے جس کو انسان لذیذ محسوس کرتا ہے پھر مجازاً استعمال ہونے لگا ان چیزوں کے اندر جو اس حالت کا سبب بنتی ہیں جیسے کہ مطعومات و مشروبات وغیرہ جو سبب بنتی ہیں حالت لذیذ کا۔ دوسری بات یہ ہے کہ دنیوی سے مراد وہ نعمتیں ہیں جو اس عالم میں ہم کو حاصل ہیں۔ اور اخروی سے مراد وہ نعمتیں ہیں جو آخرت میں حاصل ہوں گی اور موسیٰ سے مراد وہ نعمتیں ہیں جن میں بندہ کے کسب کو کچھ دخل نہیں اور کسی جو موسیٰ کے برخلاف ہیں۔ یہ در باتیں سمجھنے کے بعد اب قاضی صاحب کا بیان سنئے۔ تادمی صاحب انعام مصدر سے بحث کر رہے ہیں اور مصدر سے بحث کرنا یہ بعینہ نعمت سے بحث کرنا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ انعام نام ہے ایصال نعمت کا اور نعمت اصل وضع کے اعتبار سے اس حالت کے معنی میں ہے جس کو انسان لذیذ محسوس کرتا ہے پھر مجازاً استعمال ہونے لگا۔ اس نعمت کے اسباب میں۔ اور یہ لفظ نعمت بالکسر نعمت بالفتح سے مانع ہے جس کے معنی نرمی کے آتے ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ نعمتوں سے یہاں کوئی نعمتیں مراد ہیں تو مراد کے سمجھنے سے پہلے نعمتوں کے اقسام سمجھ لینا ضروری ہے۔ نعمتوں کے اقسام شمار کرنے کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس کے اجناس کے اعتبار سے اقسام شمار کرائے جائیں۔ دوم یہ کہ ان نعمتوں کے افراد و انواع و اشخاص شمار کرائے جائیں۔ دوسری حیثیت یعنی اشخاص و انواع و افراد کو شمار کرنا دشوار ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افراد نعمت بے شمار ہیں جیسا کہ ارشاد باری ہے وان تعدوا النعمۃ اللہ لا تحصوها۔ البتہ اول حیثیت یعنی جنسی حیثیت سے نعمت کی دو قسمیں۔ دنیوی و اخروی۔ پھر دنیوی کی دو قسمیں ہیں۔ موسیٰ اور موسیٰ کی پھر دو قسمیں روحانی اور جسمانی۔ روحانی جیسے کہ بندے کے اندر روح کا پھونک دینا۔ روح پھونکنے کے بعد بندہ کو عقل دے کر اس عقل کے ذریعہ سے روح کو روشن کرنا۔ اور عقل دینے کے بعد بندہ کو قوت فہم اور قوت فکر اور قوت نطق عطا کرنا۔ عقل کہتے ہیں اس قوت کو جو از جانب قدرت کلیات کے ادراک کے لئے نفس انسانی کے واسطے تیار کی جاتی ہے اب اس قوت کے عطا کرنے کے بعد انسان کو تین چیزیں حاصل ہوتی ہیں اول مبادی سے مطلوب کی طرف جلدی سے منتقل ہونا اور یہی مراد ہے فہم سے۔ دوسرے نفس سے ذہول شدہ چیز کو جان لینا اور یہی مراد ہے فکر سے اور تیسرے اپنے دل کی بات کو تعبیر کر دینا اور یہ مراد ہے نطق سے۔ یہ تینوں چیزیں وہی ہیں جیسا کہ قاضی نے بھی موسیٰ کی مثال میں ان تینوں کو پیش کیا ہے۔ مگر انہی ناموں کی تین چیزیں کسی بھی ہیں جو عقل کے تابع ہوتی ہیں اول کلیات کا ادراک کرنا اور اس کو نطق سے تعبیر کیا جاتا ہے اس لئے نفس کو ناطق کہتے ہیں یعنی ادراک کرنیوالا نفس۔ دوم کلیات کے درجہ کو ترتیب دیکر معمولات کو حاصل کرنا۔ اور اس کو فکر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس لئے کہا جاتا ہے قوت مفکرہ۔ اور پھر ترتیب دیکر جو چیزیں حاصل ہوتی ہیں ان کو جان لینا۔ اس کو فہم سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جسمانی جیسے کہ بدن کو پیدا کرنا اور ان قوتوں کو پیدا کرنا جو بدن

غیر المفضوب علیہم ولا الضالین۔ بدل من الذین علیہم ان المنعم علیہم هم الذین سلموا
من الغضب والضللال او صفته لم یثبتہ او مقیدۃ علی معنی انہم جمعوا بین النعمۃ المطلقۃ و
ہے نعمۃ الایمان و بین نعمۃ السلامۃ من الغضب والضللال۔

ترجمہ :- یہ کلام الذین الخ کا بدل الکل ہے بریں معنی کہ منعم علیہم وہی لوگ ہیں جو غضب خداوندی اور گمراہی سے
دور ہیں یا یہ عبارت ماقبل کے لئے صنف کا شفع یا صنف مقیدہ ہے بریں معنی کہ منعم علیہم نعمت مطلقہ یعنی ایمان اور نعمت
کاملہ یعنی غضب خداوندی اور ضلالت سے سلامتی کے جامع ہیں۔

بقیہ صگذشتہ کے اندر حلول کئے ہوئے ہیں مثلاً قوت ذاتیہ قوت لامسہ وغیرہ۔ اور ان کیفیات کو پیدا کرنا جو بدن
کو عارض ہوتی ہیں مثلاً صحت اور اعضا کا صحیح و سالم ہونا۔ یہ تو مثالیں تھیں موتہی کی۔ اور کسی کی مثالیں نفس تور ذائل سے
پاک کرنا اور اس کو اچھے اخلاق اور عمدہ قوتوں سے مزین کرنا۔ اور بدن کو عمدہ زیورات اور بہتر حالات سے مزین کرنا
اور مال و منزہ کو حاصل کرنا۔ یہ بات یاد رہے کہ یہاں پر کسی سے مراد عام ہے خواہ روحانی ہو یا جسمانی یا ان دونوں کے
علاوہ۔ اس لئے کہ مصنف نے ان تینوں چیزوں کی طرف مثال میں اشارہ کیا ہے روحانی کی طرف تو تزکیہ نفس سے اور جسمانی کی
طرف تزمین بدن سے۔ اور ان دونوں کے علاوہ کی طرف جو صرف وسیلہ بنے ان دونوں چیزوں کا مگر داخل نہ ہو حصول بجاہ و
مال سے کیونکہ مال و بجاہ نہ تو بدن ہے اور نہ روح کا کوئی جزو ہے۔ اور اب تک نیم دنیوی کی قسمیں تھیں۔ اب نیم اخروی کی
مثالیں سنئے تو قاضی صاحب نے ان کو اجمالاً اس طور پر بیان کیا کہ بندہ سے جو کچھ افراد و تفریط ہوئی سب کو بخش دینا۔ اور اس
سے راضی ہو جانا۔ اور اس کو اعلیٰ علیین میں ملائکہ مقربین کے ساتھ سمیت سمیت کے لئے ٹھکانا دینا لیکن بعض لوگوں نے
اس کی تفصیل بھی کی ہے انہوں نے یہ کہا ہے کہ نیم اخروی وہی ہوں گی یا کسی۔ وہی کی مثال مغفرت اور غفور باری ہے اور
کسی کی مثال خیر اعمال۔ اور پھر کسی کی دو قسمیں ہیں ایک روحانی۔ دوم جسمانی۔ روحانی کی مثال رضاء باری اور جسمانی
کی مثال جنت کی محسوس نعمتیں۔ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ آخرت کی تمام نعمتیں وہی ہیں کسی کو کسی کہنا درست نہیں ہے کیونکہ
آخرت کی نعمتوں میں سے کسی بھی نعمت کو حاصل کرنے میں بندہ کے کسی کسب کا دخل نہیں ہے بلکہ اللہ کے تفضل و احسان
سے حاصل ہو رہی ہیں۔ اگر ان نعمتوں کا ترتیب بندہ کے اسی کسب پر ہے جو دنیا میں ہو چکا ہے بنیاد اس کی اس پر ہے کہ اللہ
تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے اور جب واجب نہیں تو جو کچھ بھی عطا کریں گے وہ صرف انفضال و انعام کے قبیلہ سے ہو گا۔
اداء حق کے قبیلہ سے نہیں۔ اور اسی کی طرف حضور نے اپنے ارشاد میں اشارہ کیا ہے حضور نے صحابہ کو مخاطب کر کے فرمایا اَلَا تُبْخِی
مَنْکُمْ اَعْدِیْلَہُ کہ آگاہ رہو کوئی شخص تم میں سے اپنے عمل کی بدولت نجات نہیں پائے گا صحابہ نے عرض کیا آپ بھی اے اللہ کے
رسول۔ فرمایا کہ ہاں میں بھی مگر یہ کہ مجھ کو اللہ اپنے فضل و احسان سے بخش دے۔ تو اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو

کچھ آخرت میں عطا ہوگا وہ صرف اللہ کا فضل و احسان ہوگا بندہ کے اعمال اس کے لئے سبب مستقل اور علت نہیں ہیں۔ یہ ہے کہ آخرت کی تمام نعمتیں وہی ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ انعت علیہم میں کونسی نعمتیں مراد ہیں تو جواب اس کا یہ ہے کہ قسم آخر یعنی نعم اخروی اور جو چیزیں ان دنیوی نعمتوں میں سے ان نعم اخروی کا وسیلہ نہیں مثلاً نفس کو روزاٹل سے پاک کرنا۔ اور عمدہ اخلاق کے ساتھ مزین کرنا۔ باقی رہا یہ کہ یہی نعمتیں انعت علیہم سے کیوں مراد لیتے ہو تو جواب اس کا یہ ہے کہ منعم علیہم سے خاص طور سے مؤمنین کو مراد لینا مقصود ہے اور مؤمنین اسی وقت میں مخصوص ہوں گے جبکہ یہی نعمتیں مراد لی جائیں گی کیونکہ اس کے علاوہ جو نقیہ نعمتیں ہیں۔ ان میں مؤمن و کافر دونوں مشترک ہیں۔

نفس^{۱۳۱} ہیں۔ غیر المغضوب علیہم ولا الفالین الخ نامی صاحب پہلے اس عبارت کی ترکیب بیان کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ یہ بدل بھی ہو سکتا ہے اور صفت بھی ہو سکتا ہے اگر بدل مانو گے تو معنی یہ ہوں گے کہ جو نعم علیہم ہیں وہی سالمین من الغضب والفسال ہیں کیونکہ یہاں بدل سے مراد بدل الکل ہے اس لئے کہ جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ اور بدل کا فرد کامل بدل الکل ہے اور چونکہ بدل الکل اور بدل منہ نامی و مصلوق دونوں اعتبار سے متحد ہوتے ہیں اور احدا المتحدین کا مل آخر پر صحیح ہوتا ہے لہذا سالمین من الغضب والفسال کا مل صحیح ہوگا نعم علیہم پر اور معنی ہوں گے کہ جو لوگ منعم علیہم ہیں وہی سالم من الغضب والفسال ہیں۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو صفت بنا یا جائے۔ صفت کہتے ہیں اس تابع کو جو اپنے متبوع کے معنی پر دلالت کرے اب الذین کے اندر دو جہتیں جمع ہو گئیں اول موصول ہونے کی جہت۔ دوم ہونے کی جہت۔ موصول ہونے کی جہت سے صلیعنی انعمت کے معنی پائے جاتے ہیں گے۔ اور موصوف ہونے کی جہت سے سالم من الغضب والفسال کے معنی پائے جاتے ہیں گے لہذا ترجمہ یہ ہوگا کہ ان لوگوں کا راستہ جو جامع ہیں نعمت مطلق یعنی نعمت ایمان اور نعمت سلامت من الغضب والفسال کے۔ اب رہی یہ بات کہ مصنف نے ابھی انعمت کی تفسیر اخرویہ کے ساتھ کی تھی۔ اور یہاں نعمت سے صرف ایمان مراد لے رہے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ لحن و سبب ہی نعمتیں ہیں۔ مگر صمد اور صفت کے تقابل کے وقت چونکہ نعمت مطلقہ اور فرد کامل ایمان تھا۔ اس لئے اس کو مراد لے لیا ہے اور ایمان فرد کامل اس لئے ہے کہ ایمان ہی پر آخرت کی دوسری نعمتیں متفرع ہوتی ہیں تو گویا ایمان اصل اور بنیاد ہوتی اور جو شئی بنیادی ہو کرتی ہے وہ فرد کامل ہوتی ہے اس لئے ایمان فرد کامل ہے۔ صفت بنانے کے بعد اس میں دونوں احوال ہیں۔ صفت کاشفہ کا اور صفت مقیدہ کا۔ پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ صفت کی تین قسمیں ہیں۔ صفت کاشفہ۔ مقیدہ اور مادہ۔ صفت کاشفہ اس صفت کو کہتے ہیں کہ جو موصوف کے اہام کو دور کرنے کے لئے اور اس کی توجیح کرنے کے لئے ذکر کی جاتی ہے۔ اور صفت مقیدہ کہتے ہیں کہ جو موصوف عام کی تخصیص کے لئے ذکر کی جاتی ہے۔ اور صفت مادہ کہتے ہیں اس کو جس کے اندر دونوں مقصد پیش نظر نہ ہوں بلکہ صرف متبوع کی مدح نہ ائی پیش نظر نہ نسبت کے اعتبار سے صفت کاشفہ اپنے موصوف کے متساوی ہوتی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ کس صورت میں یہ صفت مقیدہ ہوگی اور کس صورت میں صفت کاشفہ۔ تو یہ متوقف ہے ایمان کی تعین مراد پر۔ ایمان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ایمان مطلق۔ دوم ایمان کامل۔ ایمان مطلق کہتے ہیں۔ محض تصدیق اور اقرار باللسان کو اور ایمان کامل کہتے ہیں تصدیق قلبی کے ساتھ اس کے جمع تقاضا

وذلك انما يصح باحد التاويلين اجراء الموصول بجزء النكرة اذ الم يقصد به معهود كالمحلى في قوله
 ولقد امر على اللثيم بسبني: فخصيت ثمة قلت لا بينيني. وقوله هم واني لامر على الرجل مثلا
 فيكرمني. او جعل غير معرفته بالاضافة لانه اضيف الى ماله ضد واحد وهو النعم عليهم
 فيتعين تعيين الحركة من غير السكون.

ترجمہ:- اور اس عبارت کو صفت بنانا دو تاویلوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہی صحیح ہو سکتا ہے (ایک یہ کہ) اسم موصول
 کو نکرہ کے درجہ میں رکھا جاتا ہے جبکہ اس سے کسی مہود خارجی کا قصد نہ کیا جائے جس طرح معرف باللام یعنی لفظ اللثیم شاعر
 کے قول ولقد امر الخ میں نکرہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ شعر کا ترجمہ میں گذرنا ہوں ایسے کینے آدمی کے پاس سے جو مجھے گالیاں
 دیتا رہتا ہے تو میں وہاں سے یہ کہتا ہوں اگدر جاتا ہوں کہ اس گالیاں دینے والے کی مراد میں نہیں ہوں اور جس طرح معرف
 باللام عرب کے قول انی لامر علی الرجل مثلاً فیکرمنی میں نکرہ کی حیثیت رکھتا ہے یا یہ تاویل کی جائے کہ غیر کو مضاف ہونے
 کی وجہ سے معرفہ بنا لیا جائے اس لئے کہ اس کی اضافة ایسے اسم کی طرف کی گئی ہے جو اس کا واحد مقابل ہے یعنی نعم علیہم
 لہذا غیر میں یک گونہ تعین آگیا جیسا کہ غیر السکون سے حرکت کے معنی متعین ہو جاتے ہیں۔

بقیہ:۔ گذشتہ پر عمل کرنا ایمان مطلق کے بارے میں علماء امت کا فیصلہ ہے کہ وہ خلود فی النار کو حرام کر دیتا ہے لیکن
 دخول اولی فی الجنة کو ثابت نہیں کرتا اور ایمان کامل دخول اولی کو ثابت کرتا ہے تو گویا ایمان مطلق کے ساتھ متعین
 ہونی والوں کے لئے ضروری نہیں کہ وہ سالم من القصب والفسلح بھی ہوں۔ اور مؤمنین کاملین کے لئے سالم من القصب
 والفسلح ہونا ضروری ہے پس اگر ایمان سے ایمان مطلق مراد ہے تو غیر المغضوب علیہم ولا الضالین صفت مقیدہ ہو گا۔
 کیونکہ اس صورت میں اللہ علیہم وسلم قاسقین کو بھی شامل ہو جائے گا پس غیر المغضوب علیہم ولا الضالین سے
 مؤمنین قاسقین کو خارج کر دیا۔ اور مؤمنین کاملین کے ساتھ خاص کر دیا۔ اور اگر ایمان کامل مراد ہے تو صفت کا
 ہوگی بایں طور کہ نعمت علیہم کے اندر سلامت من القصب والفسلح کا مفہوم محو ہو گا کیونکہ مؤمن کامل کے لئے سالم
 من القصب والفسلح ہونا ضروری ہے لیکن یہ مفہوم کچھ طریقہ پر تھا اس لئے غیر المغضوب علیہم ولا الضالین نے
 اس کی توضیح کر دی۔

تفسیر:- وذلک انما یصح باحد التاویلین الخ قاضی صاحب یہاں سے ایک اعتراض کو دفع کر رہے ہیں۔ اعتراض یہ
 ہے کہ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کو صفت بنانا درست نہیں ہے کیونکہ صفت اور موصوف کے درمیان تعریف
 اور تنکیر کے اعتبار سے مطابقت ضروری ہے اور یہاں پر مطابقت ہو رہی نہیں کیونکہ موصوف الذین الخ تو معرفہ ہے۔
 اور صفت غیر المغضوب الخ نکرہ ہے لیکن اگر آپ یہ کہیں کہ غیر اضافة کی وجہ سے معرفہ ہے لہذا مطابقت ہو گئی

تو میں اس کا جواب دوں گا کہ بعض الفاظ ایسے ہیں کہ اضافت کرنے کے باوجود بھی نکرہ ہی رہتے ہیں ان میں سے غیر بھی ہے لہذا اشکال علی حالہ باقی رہا؛ اس کا جواب یہ ہے کہ موصوف یا صفت میں تاویل کرنے سے یہ اشکال دفع ہو جائیگا یعنی موصوف کو صفت کے تابع بنا دیا جائے گا کہ جس طرح موصوف نکرہ ہے صفت بھی نکرہ ہے اور یا صفت کو موصوف کے تابع بنا دیا جائے گا یعنی جس طرح موصوف معرفہ ہے صفت بھی معرفہ ہے۔ یہاں تابع کے معنی ہیں وہ شئی جس کے اندر تاویل کی گئی اس کو مد مقابل کی حالت کے موافق بنا کر اس جواب کی تفصیل سے پہلے ایک قاعدہ سمجھ لیجئے۔ قاعدہ یہ ہے کہ موصول افادہ تعریف میں معرف باللام کے مانند ہوتا ہے یعنی جس طرح معرف باللام میں عہد خارجی کے معنی مراد ہوں گے اگر یہ مراد نہ ہو سکتے ہوں تو عہد ذہنی کے معنی مراد ہوں گے۔ اور اگر یہ بھی مراد نہ ہو سکتے ہوں تو جنس کے معنی مراد ہوں گے۔ اور اگر یہ بھی مراد نہ ہو سکتے ہوں تو استغراق کے معنی مراد ہوں گے یہی ترتیب جاری ہوگی اسم موصول کے اندر بھی۔ اور معرفہ بلام عہد ذہنی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اسی طرح سے جب اسم موصول سے مراد معبود فی الذہن ہوں گے تو وہ بھی نکرہ کے حکم میں ہوگا۔ اب سنتے موصوف میں تاویل کی صورت یہ ہوگی کہ الذین اسم موصول سے مراد معنی عہد ذہنی کے ہیں کیونکہ عہد خارجی کے معنی تو ہو نہیں سکتے اس لئے کہ کوئی فرد معین نہیں ہے اور جنس کے معنی بھی نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کہ صراط کی اضاقت اس سے مانع ہے کیونکہ راستہ حقیقت شئی کا نہیں ہو سکتا۔ بلکہ افراد شئی کا ہونا ہے اور استغراق کے معنی بھی مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ قرینہ نہیں ہے لہذا اب ثابت ہو گیا کہ الذین سے مراد عہد ذہنی ہے اور جیسا کہ بیان کیا کہ عہد ذہنی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے لہذا الذین الخ بھی نکرہ کے حکم میں ہوگا۔ اب موصوف و صفت نیکر میں مطابق ہوئے لہذا عدم مطابقت کا اعتراض نہیں پڑے گا۔ قاضی صاحب نے بھی عہد ذہنی کے نکرہ کے حکم میں ہونے کی دو نظریں بیان کی ہیں اول شعر دوم قول پہلے شعر سمجھتے ۵

ولقد امر علی اللہیم بسینی : فمفہیت ثمتہ قلت لا یفینینی ۔

دیکھتے اس شعر میں اللہیم پر الف لام عہد ذہنی ہے کیونکہ شاعر کا مقصود اپنے کمال و قار کو بیان کرنا ہے اور کمال و قار اسی وقت ہوگا جبکہ علم و برد باری کا معاملہ کس فرد معین کے ساتھ نہ ہو بلکہ علم میں عموم ہو لہذا الف لام عہد خارجی کا تو ہو نہیں سکتا۔ اور الف لام جنسی بھی نہیں ہے کیونکہ شعر میں لہیم پر مرد واقع ہو رہا ہے اور مرد جنس شئی اور حقیقت شئی پر واقع نہیں ہو کرتا۔ لہذا الف لام جنسی بھی نہیں ہو سکتا۔ اور الف لام استغراق کا بھی نہیں ہے اس لئے کہ ایک وقت میں دنیا کے تمام لہیموں پر گزرنا محال ہے۔ اور جب یہ تینوں منقطع ہیں تو عہد ذہنی ثابت ہو گیا۔ اب دیکھتے اللہیم پر الف لام عہد ذہنی کا ہے اور اس کی صفت بنائی گئی ہے جبکہ کوئی بسینی کو اور یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ جملہ نکرہ کی صفت ہونا چاہئے معرفہ کی نہیں۔ لہذا معلوم ہو گیا کہ عہد ذہنی نکرہ کے حکم میں ہے۔ دوسری نظیر انی لام علی الرجل فتک فیکرینی اس مثال میں الرجل پر جو الف لام عہد ذہنی کا ہے یہ نکرہ کے حکم میں ہے۔ ورنہ تو نکرہ رہتا ہے لہذا اس مثال سے بھی معلوم ہوا کہ الرجل پر جو الف لام عہد ذہنی کا ہے یہ نکرہ کے حکم میں ہے ورنہ تو پھر مثل کو صفت بنانا کیسے درست ہوتا۔ شعر سے جو استدلال کیا گیا ہے اس پر ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ الف لام عہد ذہنی کو نکرہ کے حکم میں ہونے کا استدلال اس وقت صحیح ہوتا جبکہ ہم بسینی کو صفت بنائیں۔ اور اگر ہم بسینی کو حال بنا دیں تو یہ استدلال درست نہیں ہوگا۔

وعن كثير نصبه على الحال عن الضمير المجزوء والفاعل انعمت او باضاراعني او بالاستثناء ان فسر
النعم بما يعم القبيلتين ۱

ترجمہ :- اور ابن کثیر سے منقول ہے کہ غیر المنصوب الخ انعمت علیہم کی ضمیر مجزوء سے حال واقع ہونے کی بنا پر منصوب
ہے اور اس میں انعمت عامل ہے یا منصوب ہے تقدیرا عنی کی وجہ سے یا استثناء کی وجہ سے مگر استثناء کی صورت اس
وقت درست ہو سکے گی جبکہ انعمت میں ایسی نعمتیں مراد لی جائیں جو نعم دنیوی و اخروی ہر دو کو شامل ہوں ۱

دقیقہ صکذشتہ کیونکہ ذوالحال کے لئے نکرہ ہونا تو کوئی ضروری نہیں ہے اور معنی اس وقت یہ ہوں گے کہ میں یتیم پر گذرنا ہوں
اس حال میں کہ وہ مجھ کو کالی دیتا رہتا ہے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ لینی کو حال بنانے کی صورت میں تو شاعر کا مقصود ہی فوت
ہو جائے گا کیونکہ شاعر کا مقصد حکم کو عام ثابت کرنا ہے اور اس صورت میں حکم خاص ہو جائے گا اس لئے کہ حال ذوالحال
کے عامل کے لئے قید ہوتا ہے تو اب معنی یہ ہوں گے کہ مرد کی حالت میں اگر کالی دیتا ہے تو میں بردہاری کرتا ہوں ورنہ
نہیں تو اس صورت میں شاعر کا مقصود ہی فوت ہو گیا۔ لہذا حال قرار دینا درست نہیں ہے۔

اور صفت میں تاویل کر کے جواب اس طور پر ہو گا کہ آپ نے جو قاعدہ بیان کیا کہ لفظ غیر اضافت کے باوجود بھی مکرہ
رہتا ہے یہ مطلق نہیں بلکہ یہ قاعدہ ہے جبکہ ضدین کے درمیان واقع نہ ہو لیکن اگر ضدین کے درمیان واقع ہو تو اضافت
مفید تعریف ہوگی جیسے کہ کسی نے کہا ما النقلة: جواب دیباہی الحکرۃ غیر سکون تو دیکھو یہاں لفظ غیر معرف ہو گیا کیونکہ ضدین
یعنی حرکت و سکون کے درمیان واقع ہے پس جب غیر کی نسبت سکون کی طرف گئی تھی تو اس کی ضد آخر یعنی حرکت متعین
ہو گئی متعین اس طور پر ہوئی کہ غیر سکون کے معنی ہی حرکت کے ہو گئے پس اسی طرح غیر المنصوب میں بھی لفظ غیر ضدین
کے درمیان واقع ہے لہذا یہاں بھی لفظ غیر معرف ہو گا اضافت کی وجہ سے اور ضدین منعم علیہم اور منصوب علیہم و الضالین
ہیں تو اب معنی ہوں گے کہ منعم علیہم ہو غیر المنصوب علیہم ولا الضالین ہیں اور جب غیر معرف ہو گیا تو الالین کی صفت بنانا
درست ہے۔ لہذا کوئی اشکال نہیں ۱

نقشبہ :- وعن ابن كثير نصبه على الحال الخ قاصي صاحب ما قبل کی دو ترکیبیں بیان کرنے کے بعد اور ایک تیسری
ترکیب بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ابن کثیر نے غیر کو نصب پڑھا ہے حالیت کی بنا پر یا تقدیرا عنی کی وجہ سے یا
استثناء کی وجہ سے اس ترکیب کو سمجھنے سے پہلے تین باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ ہے کہ حال اور ذوالحال دونوں کا عامل ایک
ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ مسند الیہ اسم ہوتا ہے۔ سوم یہ کہ لفظ غیر میں صفتیت کے معنی اصل ہیں لیکن خلاف اصل استثناء کے معنی پر محمول
کر لیا جاتا ہے اور استثناء متصل اصل ہے اور منقطع خلاف اصل ہے اب سمجھئے کہ نصب پڑھنے کی تین وجہ ذکر کی ہیں اول یہ
کہ غیر کو حال قرار دیا جائے انعمت علیہم کی ضمیر سے اور چونکہ حال منصوب ہوتا ہے اس وجہ سے غیر کو بھی منصوب پڑھا
گیا ہے لیکن اس صورت میں اعتراض ہو گا وہ یہ کہ ذوالحال مفعول ہوتا ہے یا فاعل اور یہاں ہم ضمیر نہ فاعل ہے نہ مفعول

والغضب ثوران النفس عند ارادة الانتقام فاذا اسند الى الله تعالى اريد به المنتهى و
القائمه على ما مر وعليهم في محل الرفع لانه نائب الفاعل بخلاف الاول ء

ترجمہ :- اور غضب خون دل کے جوش مارنے کا نام ہے پھر جب اس کی نسبت خدائے تعالیٰ کی طرف کی جائے تو
اس کا انجام کار یعنی انتقام مراد ہوتا ہے جیسا کہ رحمٰن و رحیم کی بحث میں گذر چکا۔ اور المقضوب علیہم میں علیہم مقضوب
کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے محل رفع میں ہے۔ اس کے برخلاف وہ علیہم جو انعمت کے بدلہ واقع ہے کہ وہ منصوب
یعنی محل نصب میں ہے ء

(بقیہ ص گذشتہ) بلکہ مجبور ہے اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہم ضمیر کا عامل لفظ علی حرف جار ہے اور غیر کا عامل انعمت
ہے لہذا دو الحال کا عامل ایک نہ رہا۔ بلکہ دو ہو گئے حالانکہ دونوں کا عامل ایک ہوتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہاں پر ہم
مفعول ہے لفظ انعمت کا اور یہی انعمت اس کے اندر عامل ہے علی تو محض صلہ کے طور پر زائد کر دیا گیا۔ مؤثر اور
عامل ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ اور جب ضمیر ہم مفعول ہے انعمت کا تو دونوں اعتراض مرتفع ہو گئے یعنی دو الحال
کا مفعول ہونا اور اتحاد عامل۔ اسی وجہ سے علیہم کو محل میں نصب کیا گیا ہے اور بعینہ یہی تاویل مقضوب علیہم کے
اندر چلی گئی یعنی علیہم میں جو ہم ضمیر ہے یہ حقیقت میں نائب فاعل ہو گا مقضوب کا۔ اور علی محض صلہ کے طور پر
زائد ہے اور جب یہ تاویل کر دی گئی تو وہ اشکال مرتفع ہو گیا۔ جو غیر المقضوب علیہم میں واقع ہوتا تھا کہ حرف جار
کو مستدلیہ بنا نا لازم آرہا ہے اور یا غیر منصوب ہو گا مفعولیت کی بنا پر اور فعل تا صلب محذوف یعنی غیر المقضوب
علیہم ولا الضالین لیکن یہ اس صورت کے اندر ہو گا جبکہ منعم علیہم سے مؤمنین کا ملین مراد لے جائیں کیونکہ اسی کا مطلب
یہ ہوتا ہے کہ اس کا مفعول مراد ہے اس کے ماقبل کی اسی وقت بن سکتا ہے جبکہ مؤمنین کا ملین مراد لے جائیں یا نبی
و جبہ نصب پڑھنے کی یہ ہے کہ غیر کو استثناء کے معنی میں لیا جائے لیکن یہ اس صورت کے اندر ہو گا جبکہ نعتوں سے
مراد عام نعتیں لیا جائیں خواہ وہ کافروں پر ہوں یا مؤمنین پر پھر خواہ مؤمنین کا ملین پر ہوں یا کافروں پر اور مفہوم
عام ماننے کی ضرورت اس لئے ہے کہ اسی صورت میں استثناء متصل متحقق ہوتا ہے اور اگر آپ خاص مفہوم مراد لیں گے
تو غیر المقضوب ولا الضالین میں غیر استثناء منقطع کے معنی میں ہو گا۔ اور جب استثناء منقطع ہو گا تو خلاف اصل کی
بہرہ مار ہو جائے گی اس لئے کہ اول تو لفظ غیر کو استثناء پر محمول کرنا ہی خلاف اصل ہے اور پھر استثناء کے اندر استثناء
منقطع خلاف اصل ہے تو تذبذب و چیزیں خلاف اصل جمع ہو جائیں گی ء

تفسیر :- والغضب ثوران النفس الخ اب یہاں سے قاضی صاحب غصہ کے معنی بیان کر رہے ہیں معنی کے سمجھنے سے
پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ مصنف نے تعریف میں النفس کا لفظ استعمال کیا ہے اور نفس کہتے ہیں خون کو۔ جیسا کہ حدیث کے اندر
یہ ہی معنی مراد ہیں۔ حضور نے فرمایا وقوع مالس النفس سائلة لا یفد الماء یعنی جن جانوروں کے خون نہیں ہے

ولامزیدة لتاكيد ما في غير من معنى النفي فكانه قال لا المقصوب عليهم ولا الضالين. ولذلك
جازا نازيذا غير ضارب وان امتنع انا زيدا مثل ضارب. وقرئ غير الضالين؛

ترجمہ :- اور لا اس معنی نفی کی تاکید کے لئے ہڑھایا ہے جو غیر میں موجود ہیں تو گویا اللہ تعالیٰ نے بالفاظ دیگر یوں
فرمایا لا المقصوب علیہم ولا الضالین اور اسی وجہ سے ذکر غیر حرف نفی کے معنی میں ہے انا زیداً غیر ضارب بتقدیم زیداً
جائز ہے مگر یہ انا زیداً مثل ضارب بتقدیم زیداً متنع ہے اور ایک قرأت غیر الضالین کی بھی ہے۔

دلیقہ صگذشتہ ان کے گرجانے سے پانی بخش نہیں ہوتا۔ تو دیکھو حدیث کے اندر نفس بوکر خون مراد لیا گیا ہے اور الف
النفس کا قلب کے عوض میں ہے۔ اس کے بعد یہ سمجھئے کہ قاضی صاحب فرماتے ہیں۔ والغضب توران النفس عند ارادة
الانتقام پس تقریر ماضی کے مطابق عبارت یوں ہوگی۔ غلیان دم القلب عند ارادة الانتقام یعنی قلب کے خون کا
انتقام کے ارادہ کے وقت جوش مارنا لیکن اس لفظ غضب کی معنی حقیقی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرنا درست
نہیں ہوگا کیونکہ لفظ غضب معنی حقیقی کے اعتبار سے قلب اور دم کا تقاضا کرتا ہے اور ذات باری ان سے منزہ ہے نیز
غلیان جس کے معنی جوش مارنے کے ہیں از قبیلہ الافعال کے ہے اور ذات باری فاعل ہے متفعل نہیں پس جب غضب کو ذات
باری کی طرف منسوب کیا جائے گا تو غضب سے مراد اس کی غایت اور منتہی یعنی سزا اور عذاب مراد ہوگا۔ اور سزا اور عذاب
از قبیلہ الافعال ہے افعال نہیں پس اس صورت میں مقصوب علیہم کا ترجمہ ہوگا۔ وہ لوگ کہ جن پر اللہ تعالیٰ کا عذاب نازل
ہوا اور اس کی سزا کے مستحق ہوئے پس افعال کا اشکال ختم ہو گیا نیز قلب اور دم کا بھی اشکال ختم ہو جائے گا اس لئے کہ
سزا ہی اور عذاب ہی کے مفہوم میں قلب اور دم نہیں ہے۔

نفس یزید۔ ولامزیدة لتاكيد الخیر ہاں سے مصنف ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال سے پہلے یہ بات سمجھ
لیجئے کہ لفظ لا حروف زیادہ میں سے ہے اور اس کے ذریعہ سے اس ام کا عطف کیا جاتا ہے جس کے معطوف علیہ کے اندر نفی
کے معنی پائے جاتے ہوں۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ واو مطلقاً جمعیت کے لئے آتا ہے خواہ دو چیزوں کی جمعیت علی سبیل
الاقتران ہو یا علی سبیل التتابع ہو۔ چنانچہ جب جہان زید و عمر و کس کے تو اس کے اندر تینوں
احتمال ہیں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ زید و عمر و ساتھ ساتھ آتے ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یکے بعد دیگرے ترتیب کے ساتھ آتے
ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے آنے میں بہت بڑا فاصل ہو جس کی وجہ سے اس جمعیت کی زید و عمر و دونوں سے نفی کی جائے
اور کہا جائے کہ جہان زید و عمر و تو وہاں پر بھی مقصود ان تینوں قسم کی نفی کرنا ہوگا یعنی نہ تو ساتھ ساتھ آتے اور نہ بالتتابع
اور نہ بالتباعد آتے لیکن پھر بھی ایک تو ہم ہو سکتا تھا کہ چونکہ واو مطلق جمع کے واسطے آتا ہے اور مطلق جمعیت کا فرد
کامل دو چیزوں کا بیک وقت جمع ہونا ہے لہذا جہان زید و عمر و میں اسی جمعیت کاملہ کی نفی کی گئی ہے علی سبیل التتابع

دقیقہ گذشتہ) والتباعد کی نفی نہیں کی گئی۔ تو دیکھو خلاف مقصد کا وہم پیدا ہو گیا۔ حالانکہ ماہرانی زید و عمرو کے لفظ وضعی اعتبار سے مثنوی قسم کی محبت کی نفی کر رہے ہیں۔ اس وہم کو دفع کرنے کے واسطے لفظ لا کر اسی نفی کی تاکید کر دیتے ہیں جو ماہرانی زید و عمرو سے وضعاً سمجھ میں آ رہی ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں ماہرانی زید و لا عمرو یعنی زید و عمرو نہ تو ایک وقت میں آتے اور نہ علی سبیل التقاب آتے۔ اور نہ علی سبیل التباعد آتے اس تقریر سے یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ لفظ لا کو نفی سابق کی تاکید کے لئے ذکر کیا جاتا ہے اور اس کا معطوف علیہ مفہوم منفی رکھنا ہے پس اب غیر المنضوب علیہم ولا الضالین میں اشکال یہ ہے کہ یہاں لفظ لازماً مذہبے لیکن وہ قاعدہ یہاں نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ ولا الضالین کا معطوف علیہ مفہوم مثبت رکھنا ہے تو اگر قرآن پاک کی ترکیب عبارت کو درست مانتے ہو تو قاعدہ کا غلط ہونا لازم آتا ہے۔ اور اگر قاعدہ کو صحیح مانتے ہو تو قرآن پاک کی عبارت کا خلاف قاعدہ ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں باتیں باطل ہیں کیونکہ قاعدہ بھی انہی جگہ پر سلمہ ہے اور قرآن پاک بھی فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ معیار پر نازل ہوا ہے لہذا آپ کیا جواب دیں گے جواب کا حاصل یہ ہے کہ معطوف علیہ مثبت نہیں بلکہ منفی ہے اور لا کا اضافہ کلام منفی ہی میں ہو رہا ہے اس لئے کہ معطوف علیہ کی جانب میں لفظ غیر ہے اور لفظ غیر دو معنی کے اندر آتا ہے ایک تو نفی کے لئے۔ دوم مغایرت کے اثبات کے لئے۔ اگر نفی کے لئے ہو تب تو کوئی کلام ہی نہیں۔ اور اگر مغایرت کے لئے ہو تو نفی التزاماً مفہوم ہوگی یہ نوع نفی پائی جائیگی۔ پس آیت کے اندر لفظ غیر اثبات مغایرت کے لئے ہے۔

بایں طور کہ منعم علیہم اور منضوب میں مغایرت ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ اس منضوب کی نفی بھی ہو رہی ہے کیونکہ جب منعم علیہم کے راستہ کی ہدایت طلب کی اور وہ مغایر ہے منضوب کے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ منضوب کی نفی کر دی اور جب غیر کے اندر نفی کے معنی ملحوظ ہیں تو پھر لفظ لا کو تاکید کے طور پر ذکر کرنا قاعدہ کے مطابق ہو گا۔ اب گویا باری تعالیٰ نے فرمایا لا المنضوب علیہم ولا الضالین۔

ولذلك جازا نازیلاً غیر ضارب الخ یہ تفریع ہے غیر کے معنی لا ہونے پر۔ اس تفریع کا حاصل یہ ہے کہ انا زیداً مثل ضارب متنع ہے امتناع کی وجہ یہ ہے کہ انا مبتدا ہے اور مثل ضارب اس کی خبر ہے اور اس کی ترکیب یوں ہے کہ مثل مضاف ہے اور ضارب مضاف الیہ۔ اور زیداً اس مضاف الیہ کا معمول ہے اور ضارب مضاف الیہ کا لفظ مثل مضاف پر مقدم ہونا جائز نہیں ہے نواب اگر انا زیداً مثل ضارب بتقدیم مفعول جائز ہو تو معمول کا اس چیز پر مقدم ہونا لازم آئے گا جس چیز پر خود اس کا عامل مقدم نہیں ہو سکتا۔ لہذا انا زیداً مثل ضارب بتقدیم مفعول جائز نہیں لیکن انا زیداً غیر ضارب جائز ہے۔ باوجود اس کے کہ اس میں بھی بعینہ وہ صورت ہے۔ وجہ جواز یہ ہے کہ لفظ غیر لا کے معنی میں ہونے کی وجہ سے گویا حرف بن گیا۔ اور جب حرف بن گیا تو یہ اضافت کا عدم ہو گئی لہذا زیداً کو مقدم کر کے انا زیداً غیر ضارب پڑھنا اسی طرح جائز ہو گا جس طرح کہ انا زیداً لا ضارب جائز ہے۔ یہ تو بحث نفی ولا الضالین کی قرأت پر لیکن ایک قرأت غیر الضالین کی بھی ہے۔ اس صورت میں میں کوئی بحث نہیں ہوگی۔

والضلال العدول عن الطريق السبوی عمدًا او خطأ وله عرض عریض والتفاوت بین اذناه و
اقصاه کثیر وقیل المفضوب علیهم الیهو لقوله تعالى فَمِنْهُمْ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَالضَّالِّينَ
النَّصَارَى لقوله تعالى قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَقَدْ رَوَى مَرْفُوعًا. ویتمی ان یقال لمفضوب
علیهم العصاة والضالون الجاهلون بالله لان المنعم علیهم وفق للجمع بین معرفۃ الحق لذاته
والخیر للعلل به فکان المقابل له من اختل احدى قوتیه العاقلۃ والعاملۃ والمخل بالعمل فاسق
مفضوب علیہ لقوله تعالى فی القتال عمدًا او غصب اللہ علیہ والمخل بالعلم جاهل ضال
لقوله تعالى فَمَا ذَا ابْعَدَ الْحَقَّ إِلَّا الضَّلَالُ

ترجمہ۔ والضلال راہ راست سے پھر جانا ہے جان بوجھ کر یا غلطی سے۔ اور ضلال ایک کسادہ میدان ہے اس کے
اعلیٰ درجہ اور ادنیٰ درجہ کے درمیان بڑا فرق ہے بعض نے کہا کہ مفضوب علیہم سے یہ مراد ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے
انہی کے بارے میں منہم من لعنہ اللہ وغضب علیہ فرمایا ہے اور ضالین سے نصاریٰ مراد ہیں کیونکہ اللہ میاں نے
ان کے حق میں قد فسدوا من قبل و اضلوا کثیرا فرمایا ہے اور ایک مرفوع روایت بھی اس قول کی تائید میں ہے اور
وجہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مفضوب علیہم سے نافرمان اور ضالین سے وہ لوگ مراد ہیں جو خدا کی معرفت سے گورے
ہیں اس لئے کہ منعم علیہ وہ ہے جسے حق اور خیر دونوں کی معرفت عطا کی گئی ہو حق کی معرفت تو برائے معرفت اور خیر کی
معرفت اس پر عمل کرنے کے لئے۔ ثواب منعم علیہ کا مقابل وہ ہو گا جس کی دونوں قوتوں یعنی عاقلہ اور عالمہ میں
سے کوئی ایک غمتل ہو گئی ہو چنانچہ جس نے قوت عمل کو غمتل کر دیا ہے وہ فاسق مفضوب علیہ ہے اس لئے کہ اللہ
تعالیٰ نے عداقتل کرنے والے شخص کے بارے میں وغضب اللہ علیہ فرمایا ہے اور جس نے قوت عاقلہ کو غمتل کر دیا
وہ جاہل و گمراہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فَمَا ذَا ابْعَدَ الْحَقَّ إِلَّا الضَّلَالُ فرمایا ہے

تفسیر۔ والضلال العدول الخ ابیال سے ضلال کے معنی اور مفضوب علیہم اور ضالین کی مراد پر گفتگو
فرما رہے ہیں نیز ولا الضالین پر از روئے قرأت معمولی بحث بھی ذکر کریں گے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ ضلال نام ہے
سیدھے راستہ سے اعراض کرنے کا یا بے اعراض خواہ قصدًا ہو یا غلطی سے۔ اور ضلالت کا بہت ہی کسادہ میدان ہے۔
یعنی اس کے بہت سے درجات ہیں۔ سب سے ادنیٰ درجہ ترک اولیٰ ہے اور سب سے اعلیٰ درجہ کفر باللہ ہے اور پھر اس ادنیٰ
اور اعلیٰ کے درمیان بہت سے درجات ہیں جن کا احصاء نہیں ہو سکتا۔ ضلالت پر بحث کرنے کے بعد قاضی نے وقیل
المفضوب علیہم بحرف عطف فرمایا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مفضوب علیہم اور ولا الضالین کے بارے

میں سابقاً گفتگو ہو چکی ہے حالانکہ بظاہر کوئی گفتگو نہیں ہوئی ہے۔ ہاں البتہ ضناً گفتگو ہوئی ہے اور اس معنی گفتگو پر اعتماد کرتے ہوئے اس کو معطوف علیہ اور قیل المفضوب علیہم کو معطوف بنا دیا۔ تو اب دیکھنا یہ ہے کہ اسبق میں ضناً کیا گفتگو ہوئی ہے تو غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ المفضوب علیہم اور الضالین سے کافرین مراد ہیں کیونکہ منہم علیہم کی تفسیر مؤمنین کے ساتھ کی گئی ہے اور مفضوب علیہم اور الضالین اس کے مقابلہ میں واقع ہے اور اس کی ضد ہے لہذا مفضوب علیہم اور ضالین سے مراد غیر مؤمنین یعنی کافرین ہیں۔ اگر کافرین مراد ہیں تو غضب اور ضلال کے ساتھ ان کے متصف ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے نیز قرآن پاک بھی اس کی شہادت دیتا ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے: ہل انبشکم بشر من ذلک مثوۃ عند اللہ من لعنہ اللہ و غضب علیہ۔ یہ آیت کفار کے بارے میں ہے۔ اس آیت کے اندل اللہ تعالیٰ مؤمنین کو نما طلب کر کے فرماتے ہیں کیا تم کو میں ان لوگوں کی خبر دوں جو اس سے زیادہ بدتر ہیں۔ اللہ کے نزدیک از روئے جزاء کے۔ وہ وہی لوگ ہیں جو ملعون بارگاہ ہیں اور جن پر اللہ تعالیٰ کا عذاب نازل ہوا۔ دوسری آیت کے اندر ارشاد ہے۔ الذین کفروا و صدوا عن سبیل اللہ قد ضلوا ضللاً ابعداً۔ ان دونوں آیتوں سے کفار کا مفضوب اور ضالین ہونا ثابت ہوتا ہے۔ پہلی آیت سے مفضوب ہونا اور دوسری آیت سے ضال ہونا ثابت ہوتا ہے خیر یہ تو ضمنی بحث تھی۔ اب جو کچھ مصنف ان دونوں کی مراد پر بالتقریح گفتگو کر رہا ہے اس کو سنبھالیں۔ مصنف اس بارے میں جمہور مفسرین کا قول نقل کر کے خود اپنا قول نقل کر رہا ہے لیکن یہ ان کا قول نہیں ہے بلکہ امام رازی کی تفسیر کبیر سے ماخوذ ہے۔ جمہور مفسرین یہ کہتے ہیں کہ مفضوب علیہم سے مراد یہود ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا من لعنہ اللہ و غضب علیہ اور ضالین سے مراد نصاریٰ ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں فرمایا ہے۔ قد ضلوا من قبل و امنوا کثیراً۔ ہر نوع ان دونوں آیتوں کے اندر دونوں کو مفضوب اور ضال کہا گیا۔ یہود کو مفضوب اور نصاریٰ کو ضال۔ نیز احادیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے حضور نے فرمایا المفضوب علیہم الیہود و النصارا و الضالون النصاری۔ اور سند میں ہے کہ سئل رجل النبی فقال یا رسول اللہ من ہؤلاء المفضوب علیہم فقال الیہود و من ہؤلاء الضالون فقال النصارا۔ ان دونوں حدیثوں سے بھی جمہور مفسرین کی تائید ہوتی ہے۔ نیز از روئے عقل یہود کا مفضوب علیہم اور نصاریٰ کا ضالون ہونا قریب تر معلوم ہوتا ہے۔ نصاریٰ کا ضالون ہونا تو اس لئے کہ ان میں اکثر جاہل تھے اور ان کے اعتقادات درست نہ تھے۔ اور یہود کا مفضوب ہونا اس لئے کہ سب سے زیادہ مؤمنین سے عداوت رکھنے والے یہی لوگ تھے۔ نیز اپنے اقوال و افعال میں سب سے زیادہ سرکشی انہی لوگوں کے فعل کے اعتبار سے زیادتی تو اس طریقہ پر کی کہ اپنے انبیاء اور مقتدیان ملت کی گردنوں کو تیغ کی نند کر دیا اور اپنی متبرک کتاب تورات کو محترق کر کے چھوڑا اور یوم السبت میں باوجود سخت ممانعت کے ان لوگوں نے زیادتی سے کام لیا۔ اور قول کے اعتبار سے ان کی سرکشی یہ تھی کہ انہوں نے خالق کی بارگاہ میں گستاخی کی۔ اور متکبرانہ انداز میں ان اللہ فقیر و عن اغنیاء کہا۔ نیز انہی ملعونین نے بید اللہ معلولہ جیسے کلمات استعمال کئے۔ اور اس کے علاوہ بہت سے ان کے ایسے کارنامے ہیں جن سے استہزاء بالمدین سمجھ میں آتا ہے لہذا یہ انتقام کے مستحق ہیں جس کی تعبیر غضب ہے۔ جمہور کے مسلک پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ یہود کو مفضوب علیہم کہنا درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں ضلال کا لفظ بھی استعمال فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے

اولئک شرکنا و افضل سبیلہا جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں صفات غالبہ مراد ہیں۔ اور چونکہ یہود کے اوپر صفت منقوضہ غالب ہے۔ اس لئے جمہور مفسرین نے ان کو منقوض علیہم کہہ دیا۔ اور رضازی کے اندر ضلال غالب تھا اسوجہ سے جمہور مفسرین نے ان کو ضالین کا مصداق قرار دیا۔ لہذا یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ دوسری آیات میں یہود کو ضلال کے ساتھ یاد کیا گیا۔ جمہور مفسرین کا مذہب ختم کرنے کے بعد اب مصنف کی بات سنئے لیکن مصنف کی بات سے پہلے امام رازی کی بھی عبارت کو حل کر دینا ضروری ہے امام رازی نے فرمایا کہ *الاقرب ان یحیل المنقوض علیہم علی کل من اخطأ فی العمل والضاہون علی کل من اخطأ فی الاعتقاد لان اللفظ مطلق والتقیید خلاف الاصل* اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ منقوض علیہم سے ہر وہ شخص مراد لینا مناسب جو اعمال کے اعتبار سے غلط کار ہے۔ اور ضالون سے ہر وہ شخص مراد لینا مناسب ہے جو اعتقاد کے اعتبار سے خطا پر ہے۔ تو گو یا امام رازی نے عموم کیا ہر غلطی فی العمل اور غلطی فی الاعتقاد کے اندر یعنی منقوض علیہم کو عام کر دیا ہر غلطی فی العمل میں اور ضالون کو عام کر دیا ہر غلطی فی الاعتقاد میں۔ اور وجہ اس کی یہ بیان کی ہے کہ منقوض اور ضال کے الفاظ مطلق ہیں لہذا ان کو اپنے اطلاق اور عموم پر رکھنا چاہیے۔ اور کسی خاص فرقہ کے ساتھ خاص کرنا خلاف اصل ہوگا۔ یہ تو امام رازی کا کلام تھا۔ ایک بات یہ بھی سمجھ لیجئے۔ کہ حق سے مراد قاضی کے کلام میں وہ احکام نظر یہ ہیں جو مطابق للواقع ہوں۔ اور معرفت کی دو قسمیں ہیں ایک معرفت لذاتہ۔ دوم معرفت للعمل۔ معرفت لذاتہ اس علم کو کہتے ہیں جس سے مقصود صرف جاننا ہو۔ اور معرفت للعمل یہ اس علم کو کہتے ہیں جس سے مقصود عمل ہو۔ اور محل فی العمل سے وہ نافرمان مراد ہیں جنہوں نے ان چیزوں پر عمل کرنے کو ترک کر دیا جن کے ادا و نواہی کے ذریعہ سے مکلف بنائے گئے تھے۔ اور محل فی الاعتقاد سے وہ لوگ مراد ہیں کہ جو ان چیزوں سے بجا ہل ہوں جن کا جاننا اور ان پر اعتقاد رکھنا واجب ہے۔ اب سنئے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ منقوض علیہم سے مراد نافرمان و عاصی ہیں اور ضالون سے مراد خدا سے ناستنا اور بجا ہل لوگ ہیں اس لئے کہ منعم علیہم سے مراد وہ لوگ ہیں کہ جن کو دونوں نعمتیں عطا فرمائی گئی ہوں۔ ایک نعمت احکام نظریہ کی معرفت لذاتہ یعنی اعتقادیات کو جانتا جن سے مقصود صرف معرفت ہے اور دوسری نعمت احکام عملیہ کا جاننا ان پر عمل کرنے کے لئے۔ یہاں لفظ اخیر سے احکام عملیہ مراد ہیں تو اب منعم علیہم کے مقابلہ میں دو فرقے آئے۔ ایک تو وہ فرقہ جس کی قوت عاقلہ یعنی معرفت لذاتہ مختل ہو گئی ہو یعنی اعتقادات خراب ہو گئے۔ دوم وہ فرقہ جس کے اعمال خراب ہو گئے۔ دوسرا فرقہ تو فاسق منقوض علیہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسی فرقہ کے بارے میں نماذ بعد الحق الا الضلال فرمایا۔

تو ساری بحث کا حاصل یہ نکلا کہ لوگوں کی تین قسمیں ہیں۔ ایک عالم باعمل۔ دوم عالم بدعمل۔ سوم جاہل۔ اول منعم علیہ ہے۔ دوم منقوض علیہ اور سوم ضال ہے۔ اور چونکہ منعم علیہ کے اندر دو صفتیں عملی سبیل الاجتماع ملحوظ تھیں اور ان کے مقابلین میں ایک ایک مفقود تھی اس لئے اللہ تعالیٰ نے مقبولین کا تو ایک فرقہ شمار کرایا۔ اور ملعونین کے دو شمار کرائے۔ قاضی صاحب نے اپنے ذکر کردہ مسلک کو اوجہ قرار دیا۔ حالانکہ وہ روایت منوع کے خلاف ہے۔ کیونکہ روایت منوعہ جمہور مفسرین کی موافقت کرتی ہے۔ اوجہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضور نے —

وَقَرِئَ وَلَا الضَّالِّينَ بِالْهَمْزَةِ عَلَى لُغَةٍ مَن جَدَّتْ فِي الْهَمِ مِنَ التَّقَاءِ السَّاكِنِينَ آمِينَ. اسم الفعل الذي هو استنجب وعن ابن عباس رضي الله عنهما سألت رسول الله صلعم عن معناه فقال إِنْ فَعَلَ بَنِي عَلَى الْفَتْحِ كَأَنَّ لَاتِقَاءَ السَّاكِنِينَ وَجَاءَ مَدُّ الْفَاءِ وَقَصُرَ هَا قَالَهُ وَيَرْحِمُ اللَّهُ عَبْدًا قَالُوا آمِينَ قَالَهُ وَقَالَ آخَرُ آمِينَ فَرَادَ اللَّهُ مَا بَيْنَنَا بَعْدًا

ترجمہ :- اور ضالین میں ایک قرأت ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ بھی وارد ہے۔ اور یہ ان لوگوں کی لغت پر مبنی ہے جو اجتماع ساکنین سے بھاگنے میں سجدہ کوشاں ہیں۔ آمین فعل استنجب کا نام ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے معنی دریافت کئے آپ نے فرمایا اس کے معنی إِنْ فَعَلَ کے ہیں یعنی اے خدایہ میرا کام کر دے، اور یہ لفظ آمین اجتماع ساکنین کی وجہ سے مبنی بر فتح ہے جیسا کہ آمین اور آمین الف ممدودہ و مقصورہ دونوں کے ساتھ کلام عرب میں وارد ہے (الف ممدودہ) شاعر کے قول سے ویرحم اللہ عبدًا قال آمینا (اور مقصورہ) آمین فراد اللہ ما بیننا بعداً ہیں۔

بقیہ مگذشتہ) مفسوب علیہم اور ضالین کی تفسیر میں بیورد و نصاریٰ کو ذکر کر کے تخصیص کا قصد نہیں فرمایا کیونکہ قرآن پاک میں جمیع کفار کے لئے یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وَلَٰكِن مِّنْ شَرِّ مَا كَفَرْنَا بِهِ عَنِّي عَنَّا أَنِ لَّيْسَ بِغِيظٍ مِّنَ اللَّهِ. اور اسی طرح ارشاد ہے۔ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا. اور جب قرآن پاک میں جمیع کفار کے لئے یہ الفاظ استعمال ہوئے تو پھر حضور کا مقصد تخصیص کیسے ہو سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ حضور کا مقصد مفسوب علیہم سے ہر بد عمل اور ضالین سے ہر جاہل مراد لینا تھا مگر ان بد عملوں میں سے بیورد کا بھی گروہ تھا اور ان کی بد عملیاں بہت زیادہ بڑھی ہوئی تھیں۔ اور ایسے ہی ضالین میں ایک نصاریٰ کی بھی جماعت تھی۔ اور ان کی ضلالت انتہا کو پہنچی ہوئی تھی۔ اس لئے حضور نے خاص طور سے ان دو فرقوں کے ساتھ تفسیر فرمادی جیسا کہ قرآن پاک کی بعض آیتوں میں ان کے لئے یہ الفاظ استعمال ہوئے لیکن حضور کی تفسیر کی یہ وجہ نہیں تھی کہ یہ لفظ انہی کے لئے خاص ہے بلکہ اس لئے کہ یہ صفت ان کے اندر زیادتی کے ساتھ پائی جاتی ہے اور جب حضور کا مقصد عموم ہے تو پھر قاضی صاحب کا اپنی بات کو اوجہ کہنا درست ہے۔ اس موقع پر بعض حضرات نے ایک نکتہ بیان کیا ہے۔ نکتہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انعام کو تعبیر کرنے کے وقت تو ماضی کا لفظ استعمال کیا اور انعام کی نسبت اپنی طرف کی اور مفسوب میں مفعول کا لفظ استعمال کیا اور بندوں کی طرف نسبت کئی اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ تم تو منعم ہیں۔ اور ہماری رحمت غضب پر ساقبت ہے۔ بتدہ اپنی بد اعمالیوں کی وجہ سے غضب کا مستحق ہوئے۔ ہم عذاب دینے کے درپے نہیں ہیں بلکہ تم تو انعام کے درپے ہو۔

تفسیر :- وقَرِئَ وَلَا الضَّالِّينَ الخ یہاں سے وَلَا الضَّالِّينَ کے متعلق ایک قرأت ذکر کر رہے ہیں۔ قرأت سے

پہلے یہ سمجھئے کہ جمہور اجتماع ساکنین کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ مگر اجتماع ساکنین علی حد ہو تو اس صورت میں وہ جائز قرار دیتے ہیں۔ اجتماع ساکنین علی حد کی صورت یہ ہے کہ پہلا حرف ساکن مدہ ہو اور اس کے بعد والاس اکن مدغم شد ہو مگر ایک تو جمہور اجتماع ساکنین سے اس قدر متفرق ہے کہ وہ اس صورت کو بھی ناجائز قرار دیتی ہے۔ اجتماع ساکنین علی حد کی مثال ثابۃ زائۃ جان وغیرہ ہے تو یہاں جمہور اجتماع ساکنین جائز قرار دیتے ہیں اور ایسے ہی باقی رکھتے ہیں لیکن دوسرا فرقہ ہمزہ کو فتح دے کر ثابۃ زائۃ جان پڑھتا ہے۔ اب ولا الف ساین کی قرأت کو سمجھئے تو اس میں بھی اجتماع ساکنین علی حد ہے۔ جمہور تو اس میں اجتماع ساکنین کو جائز قرار دیتے ہیں لیکن دوسرا فرقہ ضاد کے بعد الف کو فتح دیکر فائین پڑھتا ہے۔ آمین اسم الفعل الذی ہو اسجب الخ۔ اب یہاں سے مصنف تین بحثیں ذکر کر رہے ہیں۔ اول آمین کے متعلق نحوی بحث۔ دوم آمین کی فقہی حیثیت۔ سوم فقہاء کی سورۃ فاتحہ آمین کے متعلق نحوی بحث کا حاصل یہ ہے کہ آمین اسم فعل ہے یعنی آمین فعل اسجب کا نام ہے۔ اور حضور کے فرمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ زملعی کے اندر حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے انہوں نے فرمایا کہ میں نے خود حضورؐ سے اس کے معنی دریافت کئے تو جواب میں آپؐ نے فرمایا۔ اس کے معنی ہیں افعّل یعنی افعّل فعل الاستجابة۔ تو دیکھو حضورؐ نے بھی افعّل کے ذریعہ تشریح فرمائی جس سے معلوم ہوا کہ آمین نام ہے افعّل کا۔ اس پر ایک اشکال ہے۔ اشکال یہ ہے کہ اسجب تو مقرر باحد لازمتہ الثلثہ ہے۔ لہذا آمین کو فعل ہونا چاہیے کیونکہ فعل اس لفظ کو کہتے ہیں جو دلالت کرے ایسے معنی پر جو مقرر باحد لازمتہ الثلثہ ہو۔ تو پھر آمین کو اسم فعل کیوں کہتے ہو۔ فعل کہنا چاہئے۔ جواب یہ یہ ہے کہ اس پر فعل کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ فعل کہتے ہیں اس لفظ کو جو دلالت کرے ایسے معنی پر جو مقرر باحد لازمتہ الثلثہ ہو۔ اور آمین ایسے لفظ اسجب پر دلالت کرتا ہے جس لفظ کے معنی مقرر باحد لازمتہ الثلثہ ہوں۔ حاصل یہ ہے کہ فعل کا مدلول معنی مقرر باحد لازمتہ الثلثہ ہونا چاہئے۔ اور یہاں آمین کا مدلول معنی نہیں بلکہ لفظ اسجب کے اور پھر لفظ اسجب کے معنی مقرر باحد لازمتہ الثلثہ ہیں پس جب فعل کی تعریف صادق نہ آئی تو پھر آمین کو اسم فعل کہنا صحیح ہے۔ اس پر پھر اشکال ہوا کہ لفظ آمین کو جب اپنے اسم فعل قرار دیا اور اسم فعل مبنی کے قبیل سے ہے اور مبنی کی اصلی حالت سکون ہے۔ لہذا آمین کے بھی نون ساکن ہونا چاہیے تو پھر آمین کے نون کو مبنی بر فتح کیوں پڑھتے ہیں؟ جواب میں اسکا نون کے جے ہو جانے کی وجہ سے جس طرح کائن کے اندر نون فتح دیدیا گیا اجتماع ساین کی وجہ سے۔ اس پر پھر اشکال ہوا کہ فتح دینے کی کیا ضرورت تھی یا کو حذف کر دیتے اور آمین پڑھتے یا یہ کہ حرکت ہی دینا تھا مگر فتح کی حرکت کیوں دیا۔ کسرہ اور ضمہ کی حرکت کیوں نہیں دیا۔ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ اگر یا کو حذف کر کے آمین پڑھتے تو مصدر ایمان کے فعل امر کے ساتھ التباس ہو جاتا۔ اس لئے یا کو حذف نہیں کیا۔ اور نون کو ضمہ اور کسرہ اس لئے نہیں دیا کہ یا کے بعد ضمہ یا کسرہ ثقیل ہے لفظ آمین کے ہمزہ کو بعض لوگوں نے مدود پڑھا ہے۔ اور بعض لوگوں نے مقصور پڑھا ہے۔ مدود پڑھنے کی صورت میں تو آمین ہی رہے گا۔ اور مقصور کی صورت میں آمین ہوگا۔ مگر یہ واضح ہے کہ دونوں صورتوں میں وزن فاعیل ہی کا رہے گا پس مدود ہونے کی صورت میں الف اشباع کا ہوگا۔ مدود ہونے کے استشہاد میں عیون ابن لویج کا شعر پیش کیا ہے۔ شعر ہے

ویرحم اللہ عبداً قال آمیناً۔

اس میں آمین مدود استعمال ہوا ہے۔ آخر کا الف بھی اس میں اشباع ہی کا ہے۔ یہ شعر اپنے تئیں ایک واقعہ رکھتا ہے

ولیس من القرآن ونا قال کن یسین ختم السورة به لقولہ علیہ السلام علمنی جابر بن عبد اللہ عنہ
فراغی من قراءة الفاتحة وقال انه كالتختم على الكتاب وفي معناه قول علی رضی اللہ عنہ امین خاتم
رب العالمین ختم به دعاء عبدہ

ترجمہ: اور امین بالاتفاق قرآن کا جز نہیں لیکن امین کہ سورۃ فاتحہ کو ختم کرنا مسنون ہے کیونکہ حضور کا ارشاد
ہے کہ مجھے جبریل امین نے میرے قرأت فاتحہ سے فارغ ہونے کے بعد امین کہنے کی تعلیم دی اور یہ کہا کہ امین بحیثیت خط کی ہر
کے ہے اور اسی حدیث کے ہم معنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد ہے دفراتے ہیں امین رب العالمین کی ہر ہر اس نے
اپنے بندہ کی دعا میں اس پر ختم کی ہے

بقیہ مگذشتہ واقعہ یہ ہے کہ جب معنوں کے دل میں یسلی کی محبت گھر گرتی۔ اور اس کی محبت میں غرق ہو کر حیران و پریشان
مار مار پھرنے لگا تو اس کے باپ بلوچ کو بہت زیادہ فکر ہوتی توگوں نے اس کو یہ مشورہ دیا کہ اس کو کعبۃ اللہ کی زیارت
کے لئے لیجاؤ چنانچہ اس کا باپ معنوں کو حج کے ارادہ سے لے گیا اور مناسک حج اس کو دکھلائے اور معنوں سے کہا کہ کعبہ
منظرہ کے استار اور پردوں کو چھو جا اور کہہ: شعرہ
اللہم ارحنی من یسلی و یسلیا۔

اے میرے خدایا تو مجھ سے یسلی کی محبت کو زائل کر کے مجھے راحت پہنچا۔ تو معنوں نے بجائے اس شعر کہنے کے اہل
انداز میں یہ شعر پڑھا: اللہم من علی یسلی و یسلیا۔
اے اللہ مجھے یسلی کا قرب و وصل عطا فرما کہ میرے اوپر احسان کیجئے باپ نے یہ سنتے ہی پٹائی شروع کر دی کہ میں
نے تو زوال کی دعا مانگئے کو کہا تھا اور تو حصول کی دعا مانگ رہا ہے تو پھر معنوں نے یہ شعر کہنے لگا: یارب لا تسلبنی جہا ہذا۔ ویرحم اللہ عبدًا قال آمینا۔

یعنی اے خدا مجھ سے اس کی محبت کبھی بھی نازل نہ کر۔ اور اس میری دعا پر جو آمین کہے اس پر رحم فرما یہ تو مد کا استشہاد
تھا اور اب تھو کے استشہاد میں دوسرا شعر پیش کر رہے ہیں۔ شعر یہ ہے: آمین فزاد اللہ ما بیننا بعدًا۔

استشہاد اس میں یہ ہے کہ امین بالف مقصورہ آیا ہے۔ یہ شعر جبرائیل اصبط کا ہے۔ یہ شعر اس موقع پر کہا تھا جبکہ
اس نے فطعل نامی ایک شخص سے اس کے اونٹ کی درخواست کی تھی لیکن اس نے اونٹ اس شاعر کو نہیں دیا تب اس نے
یہ شعر کہا تھا اس شعر کا پہلا مصرع ہے

تباعذ عن فطعل اذ دعوتی۔ آمین فزاد اللہ ما بیننا بعدًا۔

یعنی فطعل نے مجھ سے گریز کیا اور دوری ظاہر کی جبکہ میں نے اس کو اپنی حاجت کے لئے پکارا۔ خدا کرے ہماری دوری

یقولہ الامام ویجہ بہ فی الجہر یتلما روی عن وائل بن حجر اذ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا قرء ولا الضالین قال امین ورفع بها صوتہ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یقولہ والمشہور عنہ انہ یخفیہ کما رواہ عبد اللہ بن مغفل والنس والماموئیل من معد لقولہ اذا قال الامام ولا الضالین قولوا امین فان الملائکۃ تقول امین فمن وافق تائیدہ تائید الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ ۱

ترجمہ :- امین امام بھی کہے گا۔ اور جہری نماز میں آواز بلند کہے گا کیونکہ وائل بن حجر سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے پڑھنے کے بعد امین کہتے تھے اور امین کہتے وقت آواز بلند کرتے تھے۔ اور امام اعظم سے منقول ہے کہ امام امین نہ کہے اور ان کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام بھی کہے مگر آہستہ کہے جیسا کہ عبد اللہ بن مغفل اور حضرت انس رضی اللہ عنہما کی روایت سے ثابت ہے اور مقتدی بھی امام کے ساتھ امین کہے گا اس لئے کہ حضور کا ارشاد ہے کہ جب امام ولا الضالین کہے تو تم امین کہو اس لئے کہ ملائکہ بھی امین کہتے ہیں۔ پس جس کی امین ملائکہ کی امین کے موافق ہو گئی اس کے پچھلے گناہ بخش دیئے جاتے ہیں ۱

(بقیہ ص گذشتہ) میں اور بھی اضافہ ہوا اور اس دعا کو قبول کر لے۔ اس میں امین کا لفظ پہلے آیا ہے اور دعا بعد میں ہے حالانکہ ترتیب واقعی اس کے خلاف چاہتی ہے وجہ یہ ہے کہ شاعر کو قبولیت دعا کا زیادہ اہتمام ہے۔ ہتم ہونے کی وجہ سے لفظ امین کو مقدم کر دیا ۱

تفسیر :- امین کے بارے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ قرآن کا جز نہیں ہے کیونکہ نہ تو صحابہ اور تابعین سے منقول ہے اور نہ مصحف عثمان غنی میں لکھا ہوا موجود ہے لہذا جو لوگ اس کو سورۃ فاتحہ کے بعد میں لکھ دیتے ہیں یہ ایسی بدعت ہے جس کی از سبب شرع اجازت نہیں دی جاسکتی لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ سورۃ فاتحہ کو لفظ امین کے بغیر ختم کرنا مستون ہے کیونکہ حضور نے فرمایا اعلنی جبریل امین عند فراغی من قرأت الفاتحۃ وقال انہ الختم علی الکتاب یعنی مجھ کو حضرت جبریل نے سورۃ فاتحہ کی قرأت سے فارغ ہونے کے بعد لفظ امین کی تعلیم فرمائی اور فرمایا کہ امین کی حیثیت سورۃ فاتحہ کے اندر وہی حیثیت ہے جو ہر کی حیثیت ہوتی ہے۔ خطا کے اندر یعنی جس طرح ہر لگانے کی وجہ سے خطا سادے محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح امین کہہ دینے کی وجہ سے سورۃ فاتحہ جو ایک دعا ہے وہ بھی اپنے فساد سے محفوظ ہو جاتا ہے۔ خطا کے اندر فساد یہ ہے کہ اس کے مضمون پر کوئی شخص مطلع ہو جائے اور اس کو کھول کر دیکھ لے اور نہ لگانے سے یہ فساد اس طور پر زائل ہوتا ہے کہ اس کو کوئی شخص کھول کر نہیں دیکھ سکتا اور دعا کے اندر فساد یہ ہے کہ وہ قبول نہ ہو اور لفظ امین کہہ دینے کی وجہ سے یہ فساد اس طور پر زائل ہوتا ہے کہ دعا درجہ قبولیت پر پہنچ جاتی ہے اور اسی حدیث کے ہم معنی حضرت علی کا فرمان ہے۔ امین خاتم رب العالمین ختم بہ دعا عبیدہ یعنی امین رب العالمین کی ہر ہے کہ جس کو لگا کر اللہ تعالیٰ

نے اپنے بندہ کی دعا کو ہر بند کر دیا،

نفس پیر :- یقولہ الامام و یحیرہ الخ یہاں سے آمین کے متعلق فقہی بحث کر رہے ہیں بحث کا حاصل یہ ہے کہ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ منفرد کے لئے آمین کہنا مسنون ہے اور اس بارے میں دلیل وہ روایت ہے ابوہریرہؓ سے بخاری و مسلم نے روایت کیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی نماز کے اندر آمین کہتا ہے اور اس کے اندر ملائکہ آمین کہتا ہے اور ایک دوسرے کی آمین موافق ہو جاتی ہے یعنی دونوں ایک ہی وقت میں ہو جاتی ہیں تو اس کہنے والے انسان کے تمام پچھلے منکرات گناہ معاف کر دیئے جاتے ہیں۔ تو اس حدیث کے اندر حضور نے احکام کا لفظ استعمال فرمایا جو منفرد و امام و امام سب کو شامل ہے لہذا اس حدیث سے سنیت تو ثابت ہو گئی لیکن اگر نماز جماعت کے ساتھ ہو رہی ہو تو کیا امام و مقتدی دونوں کے لئے آمین کہنا مسنون ہے یا ان میں سے ایک کے لئے تو امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ صرف مقتدی کے لئے مسنون ہے امام کے لئے نہیں۔ اور دوسرے ائمہ کہتے ہیں کہ دونوں کے لئے مسنون ہے۔ امام مالکؒ کی دلیل حضور کا ارشاد انا انال الامام ولا النفس الین قولوا آمین فان الملائکۃ تقول آمین فمن وافق تابعینہ تا مین الملائکۃ غفرلہ ما تقدم من ذنبہ یعنی جب امام ولا النفس الین کہے تو اے مقتدی تم آمین کہو کیونکہ ملائکہ بھی آمین کہتے ہیں تو جس کی آمین ملائکہ کی آمین کے ساتھ موافق ہو گئی تو اس شخص کے پچھلے گناہ معاف کر دیئے جائیں گے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آمین کا ذمہ صرف مقتدی پر ہے اس لئے کہ حضور نے امام و مقتدی دونوں کے درمیان دو کام تقسیم فرمائے امام کے ذمہ ولا النفس الین رکھا اور مقتدی کے ذمہ آمین رکھا اور تقسیم شرکت کے منافی ہے لہذا امام و مقتدی کے ساتھ آمین کہنے میں شریک نہیں ہو سکتا۔ پس امام پر آمین کا ذمہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسئلہ اس بارے میں وہ حدیث ہے جس کو خود امام مالکؒ نے اور ایک جماعت محدثین نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ حضور نے فرمایا۔ اذا امن الایمان فاستوا الحدیث۔ اس حدیث سے صراحتاً یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام پر بھی آمین کہنے کا ذمہ ہے کیونکہ حضور نے امام کی تائین پر مقتدیوں کی تائین کو متعلق کیا ہے اور یہ متعلق کرنا اسی وقت تو درست ہو گا جبکہ امام کے ذمہ بھی آمین ہو اور امام مالکؒ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضور نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا ہے فان الام بقیولہ جس سے امام کا خود آمین کہنا ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اس حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اب احناف اور شوافع کا اس بارے میں تو اتفاق ہے کہ ستری نماز میں امام آہستہ سے آمین کہے گا لیکن مقتدی ستری نماز میں آمین کہے گا یا نہیں۔ تو امام شافعیؒ کے نزدیک تو ستری نماز میں بھی مقتدی کہے گا کیونکہ ان کے نزدیک مقتدیوں پر بھی سورۃ فاتحہ کی قرأت واجب ہے۔ اور آمین خاتمہ سورۃ فاتحہ کی۔ لہذا جس پر سورۃ فاتحہ کا ذمہ ہو گا اس پر آمین بھی مسنون ہوگی اور احناف کے ستری نماز کے اندر تائین مقتدی کے حق میں رد و قول ہیں بعض احناف نے یہ کہا ہے کہ اگر ستری نماز کے اندر امام ولا النفس الین یا آمین کہے۔ اور مقتدی کے کانوں میں اس کی آواز آجائے تو پھر سننے والے کے ذمہ آمین کہنا ہے۔ اور بعض احناف نے کہا کہ کسی بھی حال میں نہیں ہے اس لئے کہ اس بھر کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے جو ستری نماز میں امام کی جانب سے مقتدی کے کانوں میں آ رہا ہے ان دونوں قولوں سے یہ بات متفقہ طور پر معلوم ہو گئی کہ اگر امام کی آواز کانوں میں نہ آئے تو کسی حنفی کے نزدیک بھی آمین کہنے کا ذمہ نہیں ہے۔ اب رہ گئی بحث چہرے کے اندر تو اس کے بارے میں اس بات پر تو دونوں امام متفق ہیں کہ آمین کہنا دونوں کا ذمہ ہے مگر آیا بالسر یا بالجہر تو شوافع کہتے ہیں کہ دونوں پر بالجہر ہے اور احناف کہتے ہیں

کہ دونوں پر بالترتیب۔ امام شافعیؒ کے استدلال میں ہم اس موقع پر دو حدیثیں نقل کر رہے ہیں جو سنن ابوداؤد کے اندر برایت
 وائل بن حجر سے منقول ہیں کہ کان رسول اللہ اذا قرأ ولا الفسائلین قال آمین ورتع بہا صوتہ یعنی حضور جب ولا الفسائلین کی
 قرأت فرماتے تھے تو آپ آمین کہتے تھے اور اپنی آواز کو اس کے ساتھ بلند فرماتے تھے اس حدیث سے جہر ثابت ہوتا ہے اور جب
 امام کے لئے جہر ثابت ہو گیا تو مقتدیوں کے لئے بھی جہر ثابت ہو گیا کیونکہ نماز جہری ہے۔ دوسری حدیث اذا من الامام فامنوا ہے
 استدلال کی صورت اس میں یہ ہے کہ حضور نے قوم کے آمین کہنے کو امام کی تائین پر معلق کر دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جب امام کہے
 تب تم کہو اور امام کا کہنا اسی وقت تو معلوم ہو گا جبکہ امام بالجہر کہے اور احناف کی طرف سے بھی ہم دو حدیثیں ذکر کرتے ہیں اول حدیث
 وہی جو علی بن وائل نے اپنے باپ وائل سے روایت کیا ہے حدیث یہ ہے انہ صلی علیہ وسلم لا یقول آمین فی الخفیۃ
 قال آمین واخفا بہا صوتہ۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آمین کہتے وقت آواز آہستہ سے نکالی۔ دوسری حدیث حضرت عبداللہ بن
 مسعودؓ کی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ حضور نے فرمایا اذا قال الامام ولا الفسائلین فقولوا آمین فان الامام یقول
 اس حدیث میں حضور نے مقتدیوں سے یہ فرمایا کہ جب امام کہے ولا الفسائلین تو تم آمین کہو کیونکہ امام بھی آمین کہے گا تو امام کے آمین کہنے کی
 حضور نے مستقلاً خبر دی ہے اگر امام پرائیں بالجہر ہوتی تو حضور اس کی مستقلاً خبر کیوں دیتے بلکہ یہ فرماتے اذا قال الامام آمین فقولوا آمین نیز آمین
 دعا کے قبیل سے ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں اللہم استجب اور نیز حضرت موسیٰؑ اپنی دعا کے بعد آمین فرماتے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آمین بھی
 دعا کا جزو ہے اور دعا کے اندر سنون اختار ہے جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریاؑ کے واقعوں میں فرمایا و نادى ربہ ناداً خفياً ہذا من کے اندر بھی
 اخفاء سنون ہو گا نیز احناف کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور انسؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے اور امام شافعیؒ کی حدیث اول کا جواب یہ ہے
 کہ وہی روایت وائل بن حجر سے دوسری سند سے اس طور پر مروی ہے وخفض بہا صوتہ اور بقیہ الفاظ وہی ہیں جو گذر چکے نیز امام طحاوی
 نے اپنے آثار میں ابو وائل سے روایت کیا ہے انہوں نے روایت فرمایا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ تو بسم اللہ الرحمن الرحیم کو بالجہر پڑھتے تھے۔
 اور نہ عوذ باللہ کو اور نہ آمین کو نیز وائل کی حدیث پر بھی نے طعن کیا ہے اور دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضور نے مقتدیوں کی آمین
 کو امام کی تائین پر معلق نہیں کیا بلکہ اس موقع پر معلق کیا ہے تو اب اذا من کا مطلب یہ ہو گا کہ جب امام کہے آمین کہنے کا موقع آجائے تو
 تم آمین کہو یہ معنی نہیں کہ امام کی آمین سن کر تم آمین کہو ہذا یہ حدیث بھی جہر پر دلیل نہیں بنے گی اور پھر کیسے جہر کو ثابت کرتے ہو جبکہ
 مصنف عبدالرزاق کے اندر ابواسمٰعیم نخعی کا قول موجود ہے انہوں نے فرمایا اربع عیضات الامام التثویذ و بسم اللہ الرحمن الرحیم واللہ ربنا
 لک الحمد و آمین اس قول سے بھی معلوم ہوا کہ آمین بالجہر نہیں ہے۔ اگر بالجہر ہوتی تو ابواسمٰعیم نخعی جیسا جلیل القدر تابعی پانی ہماں
 سے حدیث رسول کے خلاف ان چار چیزوں کے بارے میں فیصلہ نہیں کرتا۔ اور اگر ان احادیث کو مان بھی لیا جائے کہ حضور نے ریع
 صوت کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ یہ تعلیم اصحاب کے لئے تھا اس لئے نہیں تھا کہ یہ سنت مستر ہوئے۔ ورنہ حضرت عمرؓ اور
 حضرت علیؓ کو اس کے چھوڑنے کی کوئی گنجائش نہ ہوتی اور یہ بات قرینہ قیاس ہے کیونکہ حضور کبھی کبھی سترتی نمازوں
 کے اندر زرد سے پڑھ دیتے تھے جیسا کہ وارد ہے۔ وکلن یسبح الایۃ ایماناً کہ کبھی کبھی حضور ہم کو آیت سنا دیتے تھے،

وعن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا اُخبرک بسورۃ لم تنزل فی التورۃ و الانجیل و القرآن مثلها قلت بلی یا رسول اللہ قال فاتحتہ الكتاب انہا السبع المثانی و القرآن العظیم الذی اوتیتہ و عن ابن عباس قال بینا نحن عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اتاہ ملک فقال ابشر بنوین اوتیتہما لم یوتہما نبی قبلك فاتحتہ الكتاب خواتیم سورۃ البقرۃ من تقرأ حرفا منها الا عطیتہ عن حذیفۃ بن الیمان ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان القوم یبعث اللہ علیہم العذاب ختما مقضیا فبقی صبی من صبیانہم فی الكتاب الحمد للہ رب العالمین فیسمع اللہ تعالیٰ فیرفع عنہم بذلک العذاب اربعین سنۃ۔

ترجمہ:۔ اور ابو ہریرہ سے مروی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی ہریرہ سے فرمایا تم کو ایسی ایک سورہ نہ بتلاؤں جسکی مثال نازل نہیں ہوئی تورات میں انجیل میں قرآن میں میں نے عرض کیا ضرور یا رسول اللہ آپ نے فرمایا سورہ فاتحہ الكتاب تحقیق کہ یہ السبع المثانی اور قرآن عظیم ہے جسے تنہا میں ہی دیا گیا اور ابن عباس سے روایت ہے کہ ایک دن ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے اچانک ایک فرشتہ آیا اور کہا آپ خوشخبری حاصل کیجئے دو نور کی جو آپ کو دیئے گئے نہیں دیا گیا وہ کسی نبی کو آپ سے پہلے سورہ فاتحہ الكتاب اور اخیر آیتیں سورہ بقرہ کی ان کے ہر حرف تلاوت کے ساتھ ساتھ آپ کو دیدیا جائیگا اور حذیفہ ابن الیمان سے روایت ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کوئی قوم اللہ تعالیٰ بخیرے والے ہوتے ہیں ان پر عذاب لازمی حکم کے طور پر لیکن اس قوم کے بچوں میں سے کوئی بچہ قرآن میں الحمد للہ رب العالمین پڑھتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کو سنستے ہیں پس اس قوم سے اس عذاب کو چالیس سال کے لئے دور کر دیتے ہیں۔

تفسیر:۔ وعن ابی ہریرۃ الخ ابیہاں سے فضائل سورہ فاتحہ کے بارے میں حدیث نقل کر رہے ہیں علامہ زنجبیری سے پوچھا گیا تھا کہ آپ فضائل سورہ کو سورتوں کے آخر میں کیوں ذکر کرتے ہیں باوجودیکہ اکثر مفسرین اوائل سورہ میں ذکر کرتے ہیں جواب دیا اس لئے کہ فضائل سورہ اوصاف سورہ ہیں اور اوصاف شئی اصل شئی کے بعد ہوا کرتے ہیں لہذا فضائل سورہ سورتوں کے بعد ذکر کرنا ہوں۔ رہا اکثر مفسرین کا اول میں ذکر کرنا تو وہ ترغیب کے لئے ذکر کرتے ہیں اور ترغیب پہلے ہوا کرتی ہے متجدد احادیث فضائل میں سے ایک حدیث حضرت ابو ہریرہ کی ہے جس کو قاضی نے ذکر کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ حضور نے حضرت ابی سے یہ فرمایا کہ کیا میں تم کو ایسی سورت نہ بتلا دوں جو تورات میں ذکر کی گئی اور نہ انجیل میں اور نہ قرآن میں اس کی کوئی مثل ہے۔ حضرت ابی نے عرض کیا کہ ہاں اے اللہ کے رسول آپ نے فرمایا کہ وہ سورہ فاتحہ الكتاب ہے اور قرآن عظیم ہے جو مجھے عطا کی گئی۔ دوسری روایت حضرت ابن عباس کی فضیلت کے بارے میں قاضی نے ذکر کی ہے۔ اس روایت کی تفصیل یہ ہے۔

کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ہم صحابیوں کی ایک جماعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر تھی اور جبریلؑ آپ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے دفعۃً اوپر سے دروازہ کھلنے کی سی آواز آئی۔ جبریلؑ نے آسمان کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھا اور یہ عرض کیا کہ یہ دروازہ جو اس وقت کھلا ہے اس سے پیشتر کبھی نہیں کھلا راوی کا بیان ہے کہ اتنے میں ایک فرشتہ آسمان سے اترا اور نبیؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگا کہ آپ کو ایسے دونوں کا اثر ہے جو آپ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دیئے گئے۔ ایک فاتحہ الکتاب دوسرا سورہ بقرہ کا خاتمہ۔ ان دونوں مقاموں میں سے اگر آپ ایک بھی حرف پڑھیں گے تو وہ نور آپ کو دیدیے جائیں گے۔ تیسری حدیث حضرت حذیفہ ابن یمان کی ہے جس کو تغلبی نے روایت کیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ نبیؐ نے فرمایا کہ قوم کے اوپر اللہ یقیناً عذاب بھیجے گا پس اس قوم کے بچوں میں سے کوئی بچہ کتاب اللہ کی الحمد للہ رب العالمین پڑھے گا پس اللہ تعالیٰ اس کی قرأت کو سننے بھی نہیں پائیں گے کلاس قوم سے چالیس سال تک کے لئے عذاب اٹھا دیں گے۔ اس حدیث کے بارے میں محقق جلال الدین سیوطی نے یہ لکھا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے۔ علامہ نووی سے یہ منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ہر سورہ کی فضیلت کے بارے میں جو روایات حضرت ابی ابن کعبؓ مروی ہیں موضوع ہیں۔ علامہ صفائی نے جو مشارق کے مؤلف ہیں انہوں نے اس بات کا بھی اضافہ کیا ہے کہ ان احادیث کو گھڑنے والا بائسنڈگان عبادان کا ایک شخص ہے اور اس نے یہ کہا کہ جب میں نے لوگوں کو دیکھا کہ لوگ اشعلا اور فقہ حنفی اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں مشغول ہو گئے ہیں۔ اور قرآن عظیم پس پشت ڈال دیا ہے تو میں نے چاہا کہ ہر سورہ کی فضیلت کے بارے میں احادیث گھڑ دوں اور ان فضائل کے ذریعہ سے اشتغال فی القرآن کے بارے میں لوگوں کو رغبت دلاؤں۔ سورہ فاتحہ کے فضائل کے بارے میں اور بھی احادیث ہیں بجز ان کے چند احادیث میں بھی ذکر کرتا ہوں۔ اول حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ خدا فرماتا ہے کہ میں نے اپنے اور بندوں کے درمیان ناز کو آدھوں آدھ تقسیم کیا ہے تو اس کا نصف میرے لئے ہے اور نصف میرے بندہ کے واسطے۔ اور میرے بندہ کو وہ چیز ملے گی جس کی وہ خواہش کرے گا نبیؐ نے فرمایا کہ جب بندہ الحمد للہ رب العالمین کہتا ہے تو خدا کہتا ہے حمدنی عبدی یعنی میرے بندے نے میری تعریف کی۔ اور جب بندہ الرحمن الرحیم کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ اتنی علی عبدی یعنی میرے بندہ نے میری حمد و ثنا میں مبالغہ کیا اور جب بندہ مالک یوم الدین کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ مجدنی عبدی یعنی میرے بندہ نے میری عظمت کی بزرگی کا اظہار کیا اور جب بندہ ایاک نعبد و ایاک نستعین کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ ہذا میں وین عبدی یعنی ماسأل یعنی یہ مضمون میرے اور میرے بندے کے درمیان تقسیم ہے اور میرے بندہ کے لئے میرے پاس وہ چیز موجود ہے جس کی وہ درخواست کرے۔ اور جب بندہ اہدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کہتا ہے تو خدا فرماتا ہے۔ ہؤلاء عبدی و عبدی ماسأل یعنی میرے بندہ کی یہ تمام درخواستیں مقبول ہیں اور اس کے علاوہ جو بھی درخواست کرے گا منظور کر دوں گا۔ عبد الملک بن عمیر سے مرسل روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاتحہ الکتاب ہر مرنے والے کے لئے شفا ہے۔ اس حدیث کو دارمی نے اپنی سند میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے عبد اللہ بن جابرؓ سے روایت ہے

کہ حضورؐ نے فرمایا۔ جابر میں تجھے بہترین سورۃ کی جو قرآن میں نازل ہوئی ہے خبر دوں۔ جابر کہتے ہیں میں نے عرض کیا یا رسول اللہؐ فرمائیے۔ ارشاد ہوا کہ وہ فاتحۃ الکتاب ہے اور میرا خیال ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ وہ ہرمزن کے لئے شفا ہے حضرت جابر سے روایت ہے کہ فاتحۃ الکتاب بجز موت کے ہرمزن کی دوا ہے اسے غلبی نے اپنے نواند میں نقل کیا ہے۔ سعید بن العسی سے روایت ہے کہ قرآن میں سب سے بڑی سورۃ دبا عتبہ ثواب کے یا باعتبار قد و وقفت کے الحمد للہ رب العالمین ہے۔ اس کو بخاری نے روایت کیا ہے اور بیہقی و حاکم حدیث انسؓ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ الحمد للہ رب العالمین افضل قرآن ہے۔ امام بخاری اپنی سند سے حدیث ابن عباسؓ نقل کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ فاتحۃ الکتاب قرآن کے دو ثلث کے برابر ہے۔ ابوسلمان کہتے ہیں کہ ایک دفعہ چند صحابہؓ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کسی غزوہ میں شریک تھے وہاں ان کا گدرا ایک مرگی والے پر ہوا جو بالکل بے ہوش و حواس پڑا تھا کس نے سورۃ فاتحہ پڑھ کر اس کے کان میں پھونک دیا (اور وہ اچھا ہو گیا) حضرت کو خبر ہوئی تو فرمایا کہ وہ ام القرآن ہے اور ہرمزن کی دوا ہے اسے ثعلبی نے معاویہ ابن صالح کے طریق سے۔ انہوں نے ابوسلمان سے روایت کیا ہے اور حضرت ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاتحۃ الکتاب زہر ترکسکی دوا ہے۔ اسے سعید بن منصور نے اپنے سنن میں، اور بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے۔ ابوسعید خدری سے مروی ہے کہ ہم لوگ سفر میں تھے چلتے چلتے ایک دفعہ میں اترے وہاں ایک لونڈی آکر کہنے لگی کہ اس قبیلہ کے سردار کو سانپ نے ڈس لیا ہے کیا تم میں منتر پڑھنے والا بھی ہے۔ یہ سنکر ہم میں سے ایک شخص کھڑا ہو گیا اور لونڈی کے ہمراہ جا کر سورۃ فاتحہ پڑھ کر سانپ کے ڈسے ہوئے پر پھونک مار دی وہ فوراً اچھا ہو گیا۔ جب ہم سفر سے واپس آئے تو حضورؐ سے یہ ماجرا عرض کیا۔ آپ نے اس شخص سے دریافت کیا تجھے کیونکر معلوم ہوا کہ وہ منتر ہے۔ اسے امام بخاری نے روایت کیا اور ابوالشیخ نے اور ابن حبان نے ابوسعید خدریؓ اور ابومریرہؓ سے روایت کیا ہے۔ سائب بن یزید کہتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ فاتحہ پڑھ کر مجھ پر دم کیا اور آفات و بلاؤں سے محفوظ رہنے کے لئے یہ سورۃ پڑھ کر میرے منہ میں لعاب دہن مبارک ڈال دیا۔ اسے طبرانی نے اوسط میں روایت کیا ہے۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ جب بچھونے پر لیٹ کر سورۃ فاتحہ اور قل ہوا اللہ پڑھے گا تو موت کے سوا ہر چیز سے محفوظ رہے خوف رہے گا اسے برائے روایت کیا ہے ۷

سُورَةُ الْبَقَرَةِ مَدَنِيَّةٌ وَأَمَّا مَا تَنَسَّبَ لَهَا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ وَسَائِرُ الْأَلْفَاظِ الَّتِي يَتَّجِبُ بِهَا الْأَسْمَاءُ مُسَمِّيَاتُهَا الْحُرُوفُ الَّتِي رَكِبَتْ مِنْهَا الْكَلِمُ لِأَنَّهَا فِي حَدِّ الْأَسْمَاءِ وَاعْتَوَارًا يَخْتَصُّ مِنَ التَّعْرِيفِ وَالتَّنْكِيرِ وَالْجَمْعِ وَالتَّصْفِيرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ عَلَيْهَا وَبِهِ صَرَّحَ الْخَلِيلُ الْبُوعَلِيُّ

ترجمہ :- سورۃ بقرہ مدنی ہے اور اس میں ۲۸ آیات ہیں۔ الم اور دیگر الفاظ تہجی اسماء ہیں۔ اور ان کے معانی وہ حروف ہیں جن سے کلمات کی ترکیب کی جاتی ہے (اور الفاظ تہجی اسم اس لئے ہیں کہ یا اسم کی تعریف میں داخل ہیں اور اسم کے خواص یعنی تعریف و تنکیر و جمع و تصفیر ان کے پے پے عارض ہوتے رہتے ہیں اور ان کے اسم ہونے کی خلیل اور ابوعلی نے تصریح کی ہے،

تفسیر :- سورۃ البقرۃ مدنیۃ۔ الخ۔ اب یہاں سے سورۃ بقرہ کو شروع کر رہے ہیں ویسے تو سورتوں کے نام توفیقی ہیں۔ لیکن بعض لوگوں نے بقرہ نام رکھنے کی وجہ بیان کی ہے وہ یہ کہ اس صورت میں بقرہ بنو اسرائیل کا اہم واقعہ مذکور ہے۔ اسی وجہ سے اس کا نام بقرہ رکھا گیا ہے۔ یہ سورۃ مدنی ہے اور اس میں ۲۸ آیات ہیں۔ الم میں قاضی صاحب نے تین بحثیں ذکر کی ہیں اول نحوی بحث۔ دوم رسم الخط کی بحث۔ سوم یہ کہ الفاظ تہجی سورتوں کے شروع میں کیوں ذکر کئے جاتے ہیں۔ نحوی بحث سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ حروف کی دو قسمیں ہیں حروف معانی اور حروف مبانی حروف معانی کہتے ہیں جو اسم و نفل کے مقابلہ میں آتے ہیں اور حروف مبانی کہتے ہیں ان حروف کو جن کے ذریعہ کلمہ کی بنا کی جاتی ہے لیکن خود کلمہ نہ ہوں جیسے زید میں ز۔ ی۔ د۔ ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ حروف مبانی کے مستقل نام ہیں۔ کلمہ کے حروف مادی شمار کرانے کے وقت انہی اسماء کے ذریعہ سے ان حروف کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے ان اسماء کو الفاظ تہجی بھی کہتے ہیں یعنی وہ الفاظ جن کے ذریعہ سے مسمیات کو شمار کر لیا جاتا ہے جیسے ضرب میں ض۔ ر۔ ب۔ حروف مبانی ہیں۔ اور ضاد۔ را۔ با۔ الفاظ تہجی ہیں۔ حروف مبانی تو حروف ہیں لیکن ان کے اسماء یعنی الفاظ تہجی کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اسم ہیں یا حرف ہیں بعض لوگ تو الفاظ تہجی کو حروف کہتے ہیں جیسا کہ آگے آجائے گا لیکن قاضی صاحب نے ان کو اسم قرار دیا ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ اسم ہونے کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں۔ ایک یہ کہ تعریف اسم اس پر صادق آئے۔ دوسرے یہ کہ اس میں اسم کے خواص پائے جائیں۔ تیسرے یہ کہ نفل اور حرف کی اس سے نفی ہو۔ اور الفاظ تہجی میں یہ تینوں چیزیں موجود ہیں لہذا الفاظ تہجی کو اسم کہنا درست ہے۔ اسم کی تعریف تو باس طور صادق آتی ہے کہ اسم اس کو کہتے ہیں جو معنی مستقل پر دلالت کرے اور تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ مقرر نہ ہو۔ یہ تعریف الفاظ تہجی میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً الفاظ تہجی میں سے الف ہے۔ اس کے معنی ہیں۔ ا۔ یہ معنی مستقل بالمفہومیت ہیں۔ کیونکہ اس کو سمجھنے کے لئے ضم ضمیر کی طرف احتیاج

وماروی ابن مسعود انه قال من قرأ حرفاً من کتاب الله فلا حسنة والحسنة بعشر امثالها
لا اقول الت حرف بل الف حرف ولا حرف وميم حرف فالمراد به غير المعنى الذى اصطاح
عليان تخصيصه به عرف مجتداً دليلاً لمراد المعنى اللغوى ولعله سماه باسم مدلوله

ترجمہ :- اور جو ابن مسعود کی روایت ہے کہ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کتاب اللہ میں کا ایک
حرف پڑھا اس کو دنیا میں ایک نیکی نصیب ہوگی اور آخرت میں اس ایک نیکی کے بدلہ دس گنے نیکیاں ملیں گی۔ میں نہیں
کہتا کہ ائمہ ایک حرف ہے بلکہ یہاں حرف ہیں الف پہلا حرف ہے۔ لام دوسرا۔ ميم تیسرا۔ تو اس روایت میں حرف سے مراد
اس کے اصطلاحی معنی نہیں۔ اس لئے کہ حرف کے یہ خصوصی معنی جدید اصطلاح ہے (جو زمانہ نبوی میں نہ تھی) بلکہ
حرف سے اس کے معنی لغوی مراد ہیں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور نے ان اسماء کو ان کے مدلول کے نام سے ذکر کر دیا ہو

(بقیہ مگذشتہ) نہیں ہے اور یہ معنی کسی زمانہ کے ساتھ بھی مقرر نہیں ہیں۔ اور دوسری چیز بھی پائی جاتی ہے یعنی
اسم کے خواص۔ اس لئے کہ اسم کے خواص ہیں مثلاً تعریف، تنکیر، جمع، تصغیر یہ باتیں الفاظ تہجی میں موجود ہیں۔ تعریف
جیسے الالف تنکیر جیسے الف جمع الفات تصغیر کیف اور تیسری چیز یعنی فعل اور حرف کی نفی بھی پائی جاتی
ہے۔ اس لئے کہ جب آپ نے کہا کہ الف کے معنی مستقل بالمقبولیت ہیں تو حرف کی نفی ہو گئی۔ اور جب کہا کہ کسی زمانہ
کے ساتھ مقرر نہیں تو فعل کی نفی ہو گئی۔ چونکہ الفاظ تہجی کی حریت علوم الناس میں زیادہ مشہور تھی جس کی وجہ
سے اسمیت کے بارے میں کچھ خفا ہو گیا تھا۔ اس وجہ سے قاضی صاحب نے اسم کی تعریف اور اس کے خواص کے انطباق
کو نا کافی سمجھا۔ اور اسمیت کی تائید میں دو ہیٹ بڑے اممول کے قول کو ذکر کیا۔ ان میں ایک خلیل غوی ہیں۔
جو ابوالعلیٰ بصری کے شاگرد ہیں اور ابوالعلیٰ بصری قراء سبعہ میں سے ایک ہیں۔ اور سیویہ حبیباً نحو کا امام بھی خلیل
کامتا گرد ہے۔ دوسرے ابوالعلیٰ فارسی ہیں۔ یہ بھی نحو کے بہت بڑے امام ہیں۔ خلیل کا قول تو یہ ہے کہ ایک مرتبہ
درس دے رہے تھے۔ دورانِ درس انہوں نے اپنے طلبہ سے پوچھا کہ تم ضرب کے حروف مبانی کا تلفظ کیسے کرتے ہو۔
انہوں نے کہا۔ ضاد۔ با۔ را۔ کاف۔ تو غلبے لے لیا لایذہ اسماء یعنی یہ تو اسماء ہیں۔ اور میں تلفظ کرتا ہوں۔ ض۔
ب۔ ر۔ ک۔ تو دیکھو اس قول میں تصریح ہے کہ الفاظ تہجی اسماء ہیں۔ حروف نہیں ہیں۔ یہ سیویہ کی روایت ہے اور
ابوالعلیٰ فارسی کا قول یہ ہے کہ اس نے قراء کی شکایت کرتے ہوئے کہا کہ لوگ یا حرف ندام میں االمہ کرتے ہیں حالانکہ
یا ندام حرف ہے اور االمہ خاصہ ہے اسم اور فعل کا۔ اور چلو اگر لوگ حرف ندام میں االمہ کرتے ہیں تو لیس کی یار میں
بھی االمہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ لیس کی یار اسم ہے۔ تو دیکھو اس قول سے بھی تصریح ہو گئی کہ الفاظ تہجی اسم ہیں حرف
نہیں ہیں۔

ولما كانت مسمياتها حروفاً واحداً وهي مركبة، صددت بها ليكون تاديتها بالمسمى اول ما يفرع
السمع واستعيرت الهمزة مكان الالف لتقدر الابتداء بها وهي ما لزم لها العوامل موقوفة خاليتها
عز الاعراب لفقد موجبة، ومقتضية تملكها قابلية اياه معترضة لئلا اذ لزم تناسب مبنى الاصل و
لذلك قيل من وقى مجموعاً فيهما بين الساكنين ولم يعامل معاملة اين؛

ترجمہ :- اور جبکہ الفاظ تہجی کے معانی حروف بسیط تھے اور یہ خود مرکب ہیں اس لئے ان الفاظ تہجی کا آغاز ان
حروف سے کیا گیا تاکہ سب سے پہلے جو چیز کانوں میں پڑے وہ ان الفاظ کے مسمی کے ادائیگی ہو اور جو الف کی جگہ ہمزہ کو
مانگ لیا گیا سو وہ اس لئے کہ الف ساکن سے ابتداء دشوار ہے اور ان اسماء تہجی کو سکون وقف ہوگا اور اعراب خالی
رہیں گے جب تک کہ ان کے ساتھ عامل نہ ہو (کیونکہ عامل کے نہ ہونے سے مقتضی اعراب یعنی معانی ثلثہ مفقود ہیں لیکن
یہ ضرور ہے کہ یہ اسماء اعراب کی قابلیت اور صلاحیت رکھتے ہیں اس لئے کہ مبنى اصل کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتے
اور سکون وقف ہی کی وجہ سے من قی بجمالت اجتماع ساکنین بولا جاتا ہے اور آخر کو فتح دیکر این جیسا معاملہ نہیں کیا جاتا

تفسیر :- و ما روی ابن مسعود الخ جو لوگ الفاظ تہجی کے حرف ہونے کے قائل ہیں۔ وہ قاضی صاحب پر اعتراض
کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ کا الفاظ تہجی کو اسم کہنا یہ حضور کے قول کے منافی ہیں کیونکہ حضور نے فرمایا کہ جس شخص نے
کتاب اللہ سے ایک حرف پڑھا تو اس کے لئے ایک نیکی ہے۔ اور ایک نیکی آخرت میں دس گنا ہوگی۔ پھر آپ نے فرمایا کہ
میں یہ نہیں کہتا کہ الف ایک حرف ہے بلکہ الف ایک حرف ہے اور لام ایک حرف ہے اور میم ایک حرف ہے تو
دیکھو حضور نے الف اور لام اور میم جو الفاظ تہجی ہیں ان پر حرف ہونے کا حکم لگایا ہے۔ لہذا آپ کا ان کو اسم
کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ قاضی صاحب نے اس اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں۔ اول یہ کہ ہم نے جو الفاظ تہجی
پر اسم ہونے کا حکم لگایا وہ اسم اصطلاحی ہے۔ اور جس حرف کی نفی ہے وہ بھی حرف اصطلاحی ہے اور حضور کے فرمان
میں حرف لغوی مراد ہے۔ لغت میں حرف کہتے ہیں طرف کو۔ کیونکہ تمام اسماء و افعال اور حروف طرف لسان سے
ادا کئے جاتے ہیں۔ اب ہمارے قول اور حضور کے فرمان میں کوئی منافات نہیں ہے۔ اب رہی یہ بات کہ حضور کے
فرمان میں حرف سے مراد حرف لغوی ہے یہ کیسے معلوم ہوا تو ہم جواب میں کہیں گے کہ جتنی بھی اصطلاحات ہیں
سب حضور کے بعد میں بنی ہیں۔ لہذا حضور کے فرمان میں حرف سے اصطلاحی کیسے مراد ہو سکتا ہے۔ حرف لغوی ہی مراد ہوگا
اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ توصیف الشیء بما یتعلق بالشیء اور تسمیۃ الدال باسم المدلول کے قبیل سے ہے یعنی چلو ہم
مانتے ہیں کہ حضور کے فرمان میں حرف سے مراد حرف اصطلاحی ہے لیکن الفاظ تہجی پر مجازاً ان کے دال یعنی الفاظ
تہجی پر حرف ہونے کا حکم لگادیا گیا ہے۔ لہذا حضور کے فرمان سے ہم پر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ تبسرا جواب یہ

کہ اسم تسمی کے کبھی عین بننا ہے جیسے زید کا تب میں اسم تسمی کے عین ہے پس الف حرف بھی زید کا تب کے قبیل سے ہے یعنی جس طرح زید کا تب میں کا تب ہونے کا حکم لفظ زید پر نہیں ہے بلکہ تسمی زید پر ہے اسی طرح سے الف حرف میں بھی حرف ہونے کا حکم لفظ الف پر نہیں ہے بلکہ مدلول الف اور تسمی الف پر ہے اور تسمی الف بالاتفاق حرف ہے لہذا معلوم ہوا کہ الفاظ تسمی اسم ہیں حرف نہیں ہیں چونکہ اس جواب پر یہ اعتراض پڑ سکتا تھا کہ کبھی الفاظ اعلام بنفسہما ہوتے ہیں جیسے کہ من حرف جر اور ضرب فعل ماضی میں تو ہو سکتا ہے کہ یہاں پر الف علم بنفسہ ہو تو اس وقت یہ جواب نہیں بنے گا۔ اسی وجہ سے قاضی صاحب نے اس جواب کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔

تفسیر ۱۴۴۔ ولما كانت مسماها الخ۔ یہاں سے رسم الخط کی معمولی سی بحث ذکر کر رہے ہیں بحث کا حاصل یہ ہے کہ اس موقع پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ الفاظ تسمی کے تلفظ اور ان کی کتابت میں ان کے تسمی کو سب سے پہلے کیوں رکھتے ہیں تو اس کا قاضی صاحب نے لما سے جواب دیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ مسماات سب کے سب حروف و حلال ہیں اور بسط ہیں اور ان کے اسماء مرکب ہیں بلکہ ان کی تعداد تین حرف تک پہنچ جاتی ہے۔ تو ان اسماء یعنی الفاظ تسمی کے حروف مادی کو ترتیب دینے میں یہ لحاظ رکھا گیا کہ سب سے پہلے ان کے مسماات کا ذکر ہو جائے۔ وجہ اس لحاظ رکھنے کی یہ ہے کہ اول مرتبہ میں اس تسمی کی ادائیگی سامع کو اس بات پر متنبہ کر دے کہ یہ فلاں حرف کا اسم ہے۔ اب اس پر سوال پیدا ہوا کہ پھر الف کے اندر آپ نے اس بات کو کیوں نہیں ملحوظ رکھا۔ یعنی آپ الف کی ابتداء ہمزہ سے کیوں نہیں کرتے تو جواب یہ ہے کہ الف کا تسمی ساکن ہے اب اگر اس کو شروع میں لایا جاتا تو ابتداء بالسکون لازم آتا جو کہ متعذر ہے لہذا اس تعذر کو دفع کرنے کے لئے ہمزہ کو شروع میں لائے۔ وہی مالم تلک العوائل۔ یہی الفاظ تسمی کی نحوی بحث ہے گریلی اور اس بحث میں فرق یہ ہے کہ پہلی بحث بنیاد اور اصل کی حیثیت رکھتی ہے اور دوسری بحث تبعیت اور فرع کی حیثیت رکھتی ہے کیونکہ پہلی بحث تسمی اسم اور حرف ہونے کے اعتبار سے اور یہ بحث اعراب و بناء کے اعتبار سے ہے اور اعراب و بناء فرع ہے اسم حرف ہونے کی لہذا پہلی بحث اصل کے اعتبار سے دوسری بحث فرع کے اعتبار سے ہے۔ اس بحث کا سمجھنا تین باتوں پر موقوف ہے۔ اول بات یہ کہ معرب اور مبنی کی تعریف کے بارے میں علامہ ابن حاجب اور حمور کا اختلاف ہے ابن حاجب مبنی کی تعریف آنا سب المبنی الاصل او وقع غیر مرکب کرتے ہیں۔ اور حمور صرف آنا سب المبنی الاصل سے کرتے ہیں اور معرب کی تعریف میں بھی اختلاف ہے۔ علامہ ابن حاجب کہتے ہیں۔ المعرب المركب الذی لم یشیہ مبنی الاصل اور حمور کہتے ہیں المعرب الذی لم یشیہ مبنی الاصل۔ تو گویا علامہ ابن حاجب معرب کی تعریف میں ترکیب مع العاقل کا لحاظ رکھتے ہیں۔ اور ابابنا میں دو چیزوں کو ذکر کرتے ہیں۔ اول مناسبت مع مبنی الاصل دوم عدم ترکیب۔ اور حمور ابابنا کو صرف مناسبت کے اندر منحصر کر دیتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ اعراب دو معنی پر بولا جاتا ہے۔ ایک یہ کہ اسم کا اس حیثیت سے ہونا کہ اگر عوائل کا اختلاف ہو تو اس کا آخر بدل جائے دوسرے معنی وہ حرکت اعراب یہ کہ جو نتیجہ ہے معانی ثلثہ یعنی فاعلیت اور مفعولییت اور اضافت کا۔ اور یہ بات یاد رہے کہ حرکت اعراب کا بالفعل تحقق اسی وقت ہو گا جبکہ اسم اپنے عامل کے ساتھ مرکب ہو اگر ترکیب مع

مع العال نہیں ہوگی تو اسم حرکت اعراب سے خالی ہوگا اب سمجھ لیجئے کہ بنیاد و اختلاف جمہور اور ابن حاجب میں یہ ہے کہ ابن حاجب
 معرب میں حرکت اعرابہ بالفعل کا اعتبار کرتے ہیں اسی وجہ سے معرب کو مرکب کی قید کے ساتھ مفید کرتے ہیں اس کے برخلاف
 جمہور کہ وہ حرکت اعرابہ بالقوة کا اعتبار کرتے ہیں تبصری بات یہ ہے کہ سکون کی دو قسمیں ہیں اول سکون بنا دوم سکون
 وقف، سکون وقف تو معرب کے اندر ہوتا ہے اور اس سکون وقف کی وجہ سے اگر اجتماع ساکنین لازم آ رہا ہو تو وہ درست ہے
 اور سکون بنا مبنی میں ہوتا ہے اور اس سکون بنا کی وجہ سے اگر اجتماع ساکنین لازم آ رہا ہو تو دوسرے حرف کو فتح دیتے ہیں جیسے
 کہ اُن اور ہولاء بیہر نوع سکون بنا کی وجہ سے اجتماع ساکنین جائز نہیں ہے اسی وجہ سے خاقانہ کہتے ہیں اجتماع الساکنین
 لا یقتضی المبنی یعنی مبنی کے اندر اجتماع ساکنین ناقابل مغفرت ہے یہ تمہید سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ الفاظ فحی کی دو
 حالتیں ہیں ایک حالت ہے ترکیب مع العال کی اور دوسری حالت ہے خلوع عن العال کی پہلی حالت میں تو سب لوگ الفاظ
 تہجی کو معرب کہتے ہیں جیسے بقی الالف کتبت الفاء و تبدل الواو بالالف ابن حاجب تو اس لئے معرب کہتے ہیں کہ ترکیب
 پائی جاتی ہے اور جمہور اس لئے معرب کہتے ہیں کہ مبنی اصل کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتے ہیں لیکن جس وقت خلوع عن
 العال ہو تو ابن حاجب اس کو مبنی کہیں گے اور اس کا سکون سکون بنا مانیں گے مگر جمہور اس کو معرب کہیں گے اور اس کا سکون
 سکون وقف مانیں گے ابن حاجب تو مبنی اس لئے کہتے ہیں کہ عدم ترکیب ہے اور جمہور اس لئے معرب پڑھتے ہیں کہ مبنی
 اصل کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتا ہے لیکن فی الحال حرکت اعراب ان الفاظ پر اس سے نہیں آ رہی ہے کہ حرکت اعرابہ کا
 مقتضی نہیں پایا جا رہا ہے یعنی ہاں البتہ قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہے قاضی صاحب نے جمہور کی تائید کی ہے
 اور انہی کے مسلک کو مانتے ہیں تاہم اس طرح کی ہے کہ صاد اور قاف ان میں اجتماع ساکنین ہو رہا ہے اور یہ مستقل
 بھی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سکون وقف ہے اگر سکون بنا ہوتا تو اس طور پر اجتماع ساکنین نہ ہوتا بلکہ
 آخری حرف متحرک ہوتا جس طرح کہ زاء اور ہولاء کے اندر آخری حرف کو حرکت دی گئی پس جب صاد اور قاف
 کے ساتھ آئیں جیسا معاملہ نہیں آیا تو معلوم ہوا کہ قاف اور صاد معرب ہیں اور ان کے اندر سکون سکون
 وقف ہے کسی نے اشکال کیا کہ تہجی قاضی صاحب جمہور کے مسلک کی تائید کرتے ہیں اسی طرح ان کی عبارت سے علا
 ابن حاجب کا مسلک بھی حق سمجھ میں آ رہا ہے کیونکہ اپنی عبارت میں فرماتے ہیں کہ ہی مالم تلہا العوال موقوفہ تہالیت
 عن الاعراب یعنی یہ الفاظ تہجی خالی عن الاعراب ہیں اور خلوع عن الاعراب مستلزم ہے بنا کو پس مصنف کی عبارت
 سے ابن حاجب کے مسلک کی بھی تائید ہو گئی جواب یہ ہے کہ اعراب سے حرکت اعرابہ مراد ہے کون الاسم معرباً مراد
 نہیں اور جب کون الاسم معرباً مراد نہیں تو ابن حاجب کی تائید نہیں ہوتی۔

ثم ان مسمياتها لما كانت عنصرا للكلام وبسائطها التي تتركب منها افتتحت السو بطائفة منها ايقاضا لما تحدى بالقراءان وتنبهها على ان المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلو كان من عند غير الله تعالى لما عجزوا عن اخرهم مع نظاهم وقوة فصاحتهم عن الايتان بما يدان به وليكون اول ما يقرب الاسماع مستقبلا بنوع من الاعجاز فان النطق باسماء الحرف مختص بمن خط ودرس فاما من الاله الذي لم يخالط الكتاب فستغرب مستبعد خارق للعادة كالكتابة والتلاوة سيما وقد راعى في ذلك ما يعجز عنه الاديب الارب الفائق في فنه وهو انه اورد في هذه الفواتح اربعة عشر اسما هي نصف اساسي حروف المعجم ان لم تعد فيها الالف حرفا براسها في تسع وعشرين سورة بعدد ها اذا عد فيها الالف مشتملة على انصاف انواعها

ترجمہ :- پھر چونکہ الفاظ تنہی کے معانی کلام کا مادہ اور اس کے حروف بسیط تھے جن سے کلام کو ترکیب دی گئی اس لئے سورۃ کے شروع میں ان اسماء تنہی کے ایک حصہ کو لے آیا گیا۔ ان لوگوں کو بیدار کرنے کے لئے جن میں قرآن کریم کے ذریعہ چیلنج دیا گیا۔ اور اس بات پر متنبہ کرنے کے لئے کہ جو قرآن نہیں سنایا جا رہا ہے انہیں حروف سے مرکب ہے جن سے تم اپنے کلام کو ترکیب دیتے ہو پس اگر یہ غیر اللہ کی جانب سے ہوتا تو قوت فصاحت اور باہمی تعاون کے باوجود تم سب کے سب اس کا مثل لانے سے عاجز ہو کر نہ رہ جاتے اور اس لئے بھی الفاظ تنہی کو شروع میں لایا گیا تاکہ سورۃ کے سب سے پہلے جو کلمات کانوں میں پڑیں مستقل اعجاز کی نوعیت اختیار کر لیں کیونکہ الفاظ تنہی کا تلفظ صرف ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جنہوں نے لکھنا پڑھنا سیکھا ہو۔ اور اس شخص سے جو بالکل ان پڑھ ہو اور اسے کسی کتاب کی ہوا تک نہ لگی ہو یہ تلفظ نادر بعید اور خارق عادت ہے۔ بالخصوص جبکہ اس نے اپنے اس تلفظ میں ان چیزوں کو بھی ملحوظ رکھا ہو جن سے اپنے فن کا ماہر ادیب بھی عاجز و در ماندہ رہ جائے اور وہ رعایا میں کہ اوائل سور میں چودہ الفاظ مذکور ہیں جو یورے الفاظ تنہی کا نصف حصہ ہیں بشرطیکہ الف کو مستقل حیثیت نہ دی جائے اور جن سورتوں میں مذکور ہیں ان سورتوں کی تعداد بھی اسی ہے اور اسی میں سورتوں میں لانا ان الفاظ تنہی کی مجموعی تعداد کے مطابق ہے بشرطیکہ الف بھی مستقل حرف شمار کیا جائے (اور پھر مذکور بھی ہیں اس شان سے کہ ان میں اقسام حروف کی آدھی آدھی تقسیم آگئی ہیں)

تفسیر :- ثم ان مسمياتها لما كانت عنصرا للكلام الخ یہاں سے تیسری بحث یعنی الفاظ تنہی کو اوائل سور میں لانے کی

وجہ اور اس کا فائدہ بیان کرتے ہیں کثافت کے اندراجاً اس کی تین وجہیں بیان کی گئی ہیں۔ اول وجہ یہ ہے کہ یہ الفاظ تہجی نام ہیں سورتوں کے اور ذکر میں اسم ثنی کو حقیقت ثنی پر مقدم کیا جاتا ہے۔ دوسری وجہ ایقاظ ہے تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ مقدمہ میں دلائل اعجاز کا یعنی دلائل اعجاز کا پیش خیمہ ہے لیکن مصنف ان میں سے صرف آخر کی دو وجہ ذکر کر رہے ہیں۔ اس کی توجہ آپ کے سامنے آجائے گی۔ چنانچہ مصنف پہلی وجہ اس طور پر بیان کرتے ہیں کہ چونکہ الفاظ تہجی کے تسمیات کلام کی اصل اور ایسے حروف مفردہ ہیں جن سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے اس لئے انہی الفاظ تہجی کے ٹکڑے کو سورۃ کے شروع میں ذکر کر دیا یا اس کا مقصد ان لوگوں کو خواب غفلت سے بیدار کرنا تھا۔ جن کو قرآن کے ذریعہ چیلنج دیا گیا اور ان کو اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود تھا کہ یہ قرآن پاک بھی ان ہی حروف سے مرکب ہے جن حروف سے تم اپنے کلام کو ترکیب دیتے ہو پس اگر یہ غیر اللہ کی جانب سے ہوتا تو تم سب کے سب اس کا مثل لانے سے عاجز نہ ہوتے باوجود یکہ تم فصاحت و بلاغت کے اندر ایک بہت زبردست پایہ رکھتے ہو لیکن جب تم اس کا مثل لانے سے عاجز ہو گئے تو سمجھ لو کہ یہ غیر اللہ کی جانب سے نہیں ہے بلکہ اللہ کی جانب سے ہے اور جب اللہ کی جانب سے ہے تو اس پر ایمان لاؤ یہاں پر السور میں الف لام عہد خارجی کا ہے اور مراد اس سے سورہ بقرہ ہے کیونکہ اگر استغراقی لوگ تو معنی یہ ہوں گے کہ تمام سورتوں کے شروع میں الفاظ تہجی کا مجموعہ ذکر کیا گیا ہے حالانکہ بعض سورتوں کے اندر الفاظ تہجی بالکل نہیں ہیں اور بعض سورتوں میں ہیں بھی تو مجموعہ نہیں بلکہ ایک ہی حرف ہے پس استغراقی تو مراد لے نہیں سکے۔ جنسی بھی مراد لے نہیں سکتے کیونکہ افتتاح کا قرینہ اس سے مانع ہے اس لئے کہ حقیقت کے شروع میں کوئی چیز لائی ہی نہیں جاتی۔ ہاں عہد ذہنی مراد ہو سکتا ہے مگر مروج کے درجہ میں قاضی صاحب نے جو پہلی وجہ بیان کی ہے اس پر اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قاضی صاحب نے وجہ بیان کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ الفاظ تہجی ایقاز کے لئے لائے گئے ہیں۔ یعنی الفاظ تہجی ایقاز و تنبیہ پر دلالت کرتے ہیں یہ کہنا درست نہیں۔ اس لئے کہ الفاظ تہجی تو وضع کئے گئے ہیں اپنے تسمیات کے لئے اور ہر لفظ اپنے موضوع لہ پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا الفاظ تہجی اپنے تسمیات پر دلالت کریں گے۔ ایقاز پر کیسے دلالت کریں گے؟ جواب یہ ہے کہ اپنے تسمیات پر دلالت وضعی ہوگی اور ایقاز و تنبیہ پر دلالت عقلی ہوگی اور دلالت عقلی تو ایک نہیں بلکہ متعدد ہوتی ہیں جیسے کہ دیوار کے پیچھے سے ایک گانے کی آواز سننی یہ آواز دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ دیوار کے پیچھے کچھ ہو رہا ہے اور لوگ وہاں اکٹھے ہیں اور کوئی شخص ہے جو وہاں گارہا ہے اور اس کے پاس گانے کا سامان بھی ہے پس جس طرح صوت غناء متعدد چیزوں پر دلالت کرتی ہے اسی طرح یہ الفاظ تہجی عقلاً ایقاز و تنبیہ وغیرہ پر دلالت کریں گے ولب کون اول ما یقرع الاسماع الخ اس دوسری وجہ کے سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ مصنف نے مثال کے اندر کتابت کا لفظ محض ندرت اور غرات کو ظاہر کرنے کے لئے ذکر کیا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضور کا تب بھی تھے۔ دوسری بات یہ کہ لفظ سیما مرکب سٹخ اور ما موصوفہ یا موصولہ یا زائدہ سے اس کے اندر حرف لا کو حذف کر دیا گیا ہے تو اب اس کا ترجمہ عبارت محذوف لاشمل ما ہوگا۔ خاتہ اس کو کلمہ استثناء مانتے ہیں۔ اس لئے کہ سیما اپنے مابعد کو حکم سابق سے مستثنیٰ کر کے پھر اپنے مابعد پر اسی حکم سابق کو علی وجہ الاتم ثابت کرتا ہے اس کے مابعد کے مابعد

میں تینوں اعراب پڑھے گئے ہیں یعنی رفع، نصب، جر اور یہ تینوں حالتیں موقوف ہیں تاکہ حالت پر یعنی اگر ما
 موصوفہ ہوگا تو اس کا بعد مرفوع ہوگا اور اگر زائدہ ہوگا تو بعد مجرور ہوگا اب قاضی صاحب کی بات سنئے۔ قاضی
 صاحب الفاظ اہجی کو شروع میں لانے کی ایک وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ الفاظ اہجی کو شروع میں اس لئے لایا
 گیا تاکہ سورۃ کا سب سے پہلا کلمہ جو سامع کے کانوں میں پڑے وہ مستقلاً اعجاز کی ایک نوعیت اختیار کر لے
 اور یہ اس طور پر کہ حضورؐ بالکل امی تھے کسی مضمون نگار وغیرہ سے آپ کی کوئی ملاقات نہیں تھی۔ اور الفاظ
 اہجی کو ادا کرنا صرف اس شخص کا کام ہے۔ جو درس و تدریس کی لائن میں رہا ہو اور اس لئے کتابت سیکھی ہو
 پس جب حضورؐ کی زبان سے الفاظ اہجی ادا ہوئے تو اس بات نے ایک تعجب اور استبعاد پیدا کر دیا کہ اس جیسا
 امی یہ کلام کیسے ادا کر رہا ہے حالانکہ کوئی بھی امی ایسا کلام ادا نہیں کر سکتا جس طرح کہ کتابت نہیں کر سکتا ہے
 پس جب کوئی امی نہیں ادا کر سکتا ہے تو اس سے اعجاز ثابت ہو گیا قرآن پاک کا اور اس سے پھر کلام ہونا بھی
 ثابت ہو گیا۔ کیونکہ جب کوئی امی نہیں لاسکتا تو حضورؐ بھی امی ہیں وہ بھی اپنے پاس سے نہیں لائے ہوں گے۔
 بلکہ اللہ کی طرف سے لے کر آئے ہیں۔ ان دونوں وجہوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی وجہ سے قرآن کافی نفہ اعجاز
 ثابت ہوتا ہے اور دوسری وجہ سے اس کا اعجاز بالنسبت الی مبلغہ ثابت ہوتا ہے لیکن دوسری وجہ میں قاضی
 صاحب نے جو یہ فرمایا کہ ناما من الامی الذی لم یخالط الکتابہ فمستغرب۔ اس موقع پر ایک مشبہ پیدا ہوتا ہے کہ ہو سکتا
 ہے کہ نبیؐ نے حضورؐ کے زمانہ میں کسی بچہ سے لکھنا پڑھنا سیکھ لیا ہو اور لوگوں کو اس کی خبر نہ ہوئی ہو اور جب لکھنا
 پڑھنا سیکھ لیا تو ان الفاظ اہجی کا ادا کرنا کیسے موجب اعجاز ہوگا۔ اس کے دو جواب ہیں۔ ایک جواب تو یہ ہے
 کہ عہد نبوت میں سارے عرب کے اندر صرف دو یا تین پڑھے لکھے تھے اور کہیں بھی پڑھنے پڑھانے کا دور دورہ
 نہیں تھا۔ لہذا وہاں بچوں کا ذکر کیا ہے بڑوں کو بھی لکھنے پڑھنے سے کوئی لگاؤ نہیں تھا۔ پس حضورؐ کے زمانہ میں یہ شق
 نکال کر اعتراض کرنا گویا اپنے زمانہ پر زمانہ قریش کو قیاس کرنا ہے اور یہ قیاس باطل ہے لہذا اعتراض باطل ہے۔
 دوسرے جواب سے پہلے آپ تین باتوں کو ذہن نشین کر لیجئے۔ اول تو یہ سمجھئے کہ حروف معجم کافۃ الناس کے نزدیک
 ۲۹ حرف ہیں ان میں سب سے پہلا الف ہے اور سب سے آخر کا یاء۔ اور ابوالعباس کے نزدیک ۲۸ ہیں سب سے
 پہلے بارے اور آخر میں ی ہے تو گویا ابوالعباس الف کو حرف شمار نہیں کرتے اور کافۃ الناس الف کو بھی
 حرف شمار کرتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ۲۹ سورتوں کے اندر انہی حروف مقطعات کو شمار میں لایا گیا ہے۔ ۸۔
 سورتوں میں تو اتم اور ۵ سورتوں میں الہ اور ایک سورۃ میں لیس اور ایک سورۃ میں کھنفس اور ایک سورۃ
 کے اندر طہ اور دو سورتوں میں طسم اور ایک سورۃ میں طس اور ایک سورۃ میں ص اور چھ سورتوں میں
 حم اور ایک سورۃ میں تحقّق اور ایک سورۃ میں ق اور ایک سورۃ میں ن یہ ۲۹ سورتیں تھیں۔ ان تمام
 الفاظ اہجی کا مجموعہ ۶ کی تعداد کو پہنچتا ہے لیکن مکررات کو ساقط کرنے کے بعد ۴۴ رہتے ہیں۔ تیسری بات
 یہ ہے کہ صفات کے اعتبار سے حروف کی جتنی تقیّمات ہیں وہ تمام تقیّمات آپس میں متباہن بنفسبہا نہیں
 ہیں بلکہ ایک تقیّم کے اقسام دوسری تقیّم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔ مثلاً حروف ہمو سہ شدیدہ

فذلک فی المہوسۃ وہی ما یضعف الاعتماد علی مخرجہ و یجمعہا ستشختک نصفہا
 الحاء والهاء والصاد وال سین والکاف ومن البوائق المجرہۃ نصفہا یجمعہا من یقطع امر ومن
 الشدیدۃ الثمانینۃ المجرہۃ فی اجدت طبقت اربعۃ یجمعہا اقطت ومن البوائق المجرہۃ
 عشرۃ یجمعہا خمس علی نصرۃ ومن المطبقة التی ھے الصاد والطاء والظاء نصفہا ومن البوائق
 المنفتحة نصفہا ومن القلقلة وہی حُرُفٌ تضطرب عند خروجہا و یجمعہا قد طیم نصفہا
 الاقل لقلتها ومن اللینتین الیاء لانہا اقل ثقلًا ومن المستعلیۃ وہی التی یتصعد الصوت
 بہا فی الحنک الاعلی وہی سبعة القاف والصاد والطاء والحاء والغین والضاد والظاء
 نصفہا الاقل ومن البوائق المنخفضۃ نصفہا۔

ترجمہ : چنانچہ مہوسہ میں سے یعنی ان حروف میں سے جن کا اعتماد اپنے مخرج پر ضعیف ہوتا ہے اور جن میں ستشختک
 نصفہ اپنے اندر جمع کر رہا ہے نصف کو لے لیا گیا۔ یعنی حاء باء صاد اور سین اور کاف کو۔ اور ان مہوسہ کے علاوہ
 جتنے مجہورہ ہیں ان میں سے نصف کو لے لیا گیا۔ اور ان نصف کا مجموعہ من تفتیح ہے۔ اور آٹھ شدیدہ میں سے جو
 وحدت طبقت میں اکٹھے ہو رہے ہیں۔ چار لے لئے گئے جن کو اقطت شامل ہے اور ان آٹھ کے علاوہ جو رخواہ
 ہیں ان میں سے دس لے لئے گئے جن کا مجموعہ خمس علی نصرہ ہے اور حروف مطبقة یعنی صاد ضاد طاء ظاء میں سے
 نصف کو لے لیا گیا۔ اور بقیہ منفیہ میں سے آدھے کو لے لیا گیا۔ اور قلقلہ میں سے یعنی ان حروف میں سے جن کے
 نکلنے کے وقت اضطراب پایا جائے اور جن میں قد طیم کا کلمہ جامع ہے نصف اقل کو لے لیا گیا اور اقل اس لئے
 لیا کہ یہ قلیل ہیں اور حروف لین یعنی او اور یا میں سے یا کو لیا کیونکہ یا میں ثقل کم ہے اور حروف مستعلیہ جن
 کی آواز نالوں میں گونج جاتی ہے ان کی تعداد سات ہے۔ قاف صاد۔ طاء خا غین ضاد ظاء ان میں سے
 نصف اقل کو لے لیا گیا۔ اور باقی منخفضہ میں سے بھی نصف کو لے لیا گیا۔

(بقیہ گذشتہ) کے ساتھ جمع ہو سکے ہیں۔ مثلاً ایک حرف حروف مہوسہ میں سے بھی ہے اور وہی شدیدہ میں
 بھی شمار ہے۔ نیز یہ بھی سمجھ لیجئے کہ قاضی صاحب نے آگے انصاف کا لفظ استعمال کیا ہے اور انصاف جمع ہے نصف
 کی۔ اور نصف کی دو قسمیں ہیں۔ نصف تحقیقی اور نصف تقریبی۔ نصف تحقیقی تو اس آدھے کو کہتے ہیں جو حقیقہ
 آدھا ہو نہ کم ہو نہ زیادہ جیسے چار کا آدھا ۲۔ اور نصف تقریبی اس کو کہتے ہیں جو حقیقہ آدھا نہ ہو بلکہ

آدھانہ ہو بلکہ نصف حقیقی ہے کچھ اوپر یا کچھ نیچے ہو جیسے ۷ کا آدھانہ یا چار تین یا چار تین کی عبارت میں نصف عام مفہوم رکھتا ہے خواہ حقیقہ ہو یا مجازاً۔ اب جواب سنئے جواب یہ ہے کہ ہم مطلقاً الفاظ تہجی کے نطق کو موجب العجاز نہیں کہتے بلکہ موجب العجاز یہ بات ہے کہ اوائل سور کے اندر چودہ الفاظ تہجی جو حروف معجم کا نصف حصہ ہیں۔ جبکہ ابوالعباس کا قول لیا جائے ۲۹ سورتوں کے اندر اس انداز پر حضور کی زبان سے ادا ہوئے ہیں کہ انہی چودہ حروف میں تمام اقسام حروف کی آدھی آدھی قسمیں آگئی ہیں۔ اور پھر ۲۹ سورتوں کے اندر لانے کی یہ حکمت ہے کہ یہ حروف معجم کی اس تعداد کے مطابق ہو جائیں گی جو کافۃ الناس کے نزدیک ہے اور اس انداز پر ادا کرنا اس لئے موجب العجاز ہے کہ اس سے بہت بڑا ادیب اور کامل فی العربیہ بھی عاجز ہے اور جب کامل فی العربیہ اس طریقہ پر ادا کرنا اس لئے موجب العجاز ہے اس جیسی ادائیگی ہونا اگر یہ بقول مقرر من حضور نے تھوڑا سا پڑھ بھی لیا ہو یقیناً موجب العجاز ہوگا۔ لہذا مقرر من کا اعتراض لغو باطل ہے کیونکہ اعتراض تو مطلقاً لفظ پر تھا اور یہاں تلفظ سے وہ تلفظ مراد ہے جس میں یہ سب رعائیں کی گئی ہو۔

۱۲۹ نفسیہ۔ فذکر من المہمۃ الخ۔ اب یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ اقسام صفات کے آدھے آدھے افراد ان چودہ میں کس طرح پر آگئے۔ فرماتے ہیں کہ صفت حرف کی دو قسمیں ہیں ایک ہمو سہ اور ایک مجبورہ۔ ہمو سہ ان حروف کو کہتے ہیں جن کا اعتماد مخرج پر کمزور ہو یعنی ان کی ادائیگی کے وقت سانس نہ رکھتی ہو بلکہ ادائیگی بھی ہوتی ہے اور سانس بھی چلتی رہے۔ اور مجبورہ ان حروف کو کہتے ہیں جن کا اعتماد مخرج پر قوی ہو یعنی ان کی ادائیگی کے وقت سانس رک جاتی ہو۔ اور جب اتنی زور دار آواز ہو کہ سانس رک جائے تو آواز میں جہر پیدا ہوگا اسی وجہ سے ان کو مجبورہ کہا جاتا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جو آواز سینہ سے نکلتی ہے یا تو لفظ کی ادائیگی اس پوری آواز کو گھیر لے گی یعنی لفظ پوری آواز سے ادا ہوگا اور یا آواز کے بعض حصہ سے ادائیگی ہوگی اگر بعض حصہ سے ادائیگی ہے تو سانس نہیں رکے گی۔ اور آواز اس صورت میں کمزوری کے ساتھ نکلیگی۔ لہذا جو حروف اس آواز سے نکلیں گے ان کو ہمو سہ کہا جائے گا اور جب پوری آواز سے ادائیگی ہوگی تو سانس رک جائے گی اور آواز قوت کے ساتھ نکلیگی لہذا جو حروف ان آواز سے نکلیں گے ان کو حروف مجبورہ کہا جائے گا حروف مجبورہ دس ہیں جن کا مجموعہ ستمشک خففہ ہے اس کا ترجمہ یہ ہے کہ منقریب تنجھ سے الحاح و زاری کرے گی خففہ۔ ان میں سے آدھے حروف ان چودہ میں مذکور ہیں آدھے یہ ہیں حاء باء صاد سین کاف اور ان دس کے علاوہ یقیہ ۸ حروف مجبورہ میں سے ہیں۔ اور ان کے بھی نصف ان چودہ میں مذکور ہیں اور ان نصف حروف کا مجموعہ ہے لن یقطع امر۔ اسی طرح صفت حرف کی دوسری تقسیم کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں شدیدہ اور رخوہ۔ شدیدہ اور مجبورہ میں فرق یہ ہے کہ مجبورہ کے اندر سانس رک جاتی ہے اور شدیدہ کے اندر آواز رکھتی ہے اور ایسے ہی ہمو سہ اور رخوہ میں فرق یہ ہے کہ ہمو سہ کے اندر نو سانس جاری رہتی ہے اور یہ بات جان لینی چاہیے کہ کبھی آواز جاری رہتی ہے اور سانس رک جاتی ہے جیسے غین اور ضاد کے اندر۔ اور کبھی سانس جاری رہتی ہے اور آواز رک جاتی ہے جیسے کاف اور تاء کے اندر۔ جب یہ بات ہے تو مجبورہ اور شدیدہ

ومن حروف البدل وهي احد عشر على ما ذكره سيويہ واختاره ابن جنى ومجموعها اجد طويت
منها السنة الثالثة التي مجموعها هطمين وقد زاد بعضهم سبعة اخرى هي اللام في اصيل
والصاد والزاء في صراط وزراط والفاء في جلاف والعين في اعن والثاء في ثروغ والداو والباء
في باسكت حتى صارت ثمانية عشر قد ذكرتها تسعة السنة المذكورة واللام والصاد والعين؛

ترجمہ :- اور حروف بدل میں سے جن کی تعداد سیویہ کے ذکر اور ابن جنی کی پسند کے مطابق کیا رہے اور ان کا
مجموعہ اجد طویت منہا ہے چھ لے لئے گئے جو مشہور ہیں اور اھطمین کا لفظ ان کو جامع ہے اور بعض نے حروف بدل میں سا
حرف اور بڑھا دیتے ہیں اور وہ اصيلال کی لام اور صراط وزراط کی صاد اور زراف اور جلاف کی فار اور اعن کی عین اور ثروغ
الداو کی ثاء اور باسکت کی باء ہے تو اس اضافہ کے اعتبار سے حروف بدل کی تعداد اٹھارہ تک پہنچ گئی ہے ان اٹھارہ میں
سے نو ذکر کئے گئے چھ مذکورہ اور لام اور صاد اور عین؛

دبقیہ گذشتہ کے درمیان عموم و خصوص میں وجہ کی نسبت ہے۔ مادہ اجتماع دونوں کا اجد اور قطف کے حشر ہیں۔ اور مادہ
افتراق کاف اور تاء ہے کہ یہ شدیدہ ہیں مجبورہ نہیں۔ اور باقی اس کے علاوہ جتنے حروف ہیں وہ مجبورہ ہیں شدیدہ نہیں۔
حروف شدیدہ آٹھ ہیں جو اجدت طبقہ کے اندر جمع کر دیئے ہیں ان میں سے دس ان چودہ میں پائے جاتے ہیں ان دس کو
حسن علی لغہ کے اندر جمع کر دیا گیا جس کے معنی ہیں کہ وہ اس کی مدد پر شجاع ہے ایسے ہی اقسام صفت میں مطبقة ان حروف
کو کہتے ہیں جن کی ادائیگی کے وقت زبان کا کچھ حصہ تالو کے قریب والے حصہ سے مل جاتا ہے اور منفتحہ ان حروف کو کہتے ہیں
کہ جنکی ادائیگی کی وقت زبان درمیانی حصہ تالو سے نہیں ملتا ہے بلکہ تالو اور زبان کے درمیان میں کشادگی رہتی ہے حروف
مطبقة تین ہیں۔ صاد، طاء، ظاء ان میں سے دو ان چودہ میں مذکور ہیں یعنی صاد اور طاء اور بقیہ جو منفتحہ ہیں یعنی ان تین
کے علاوہ حروف۔ ان میں سے اکوٹے لیا اور وہ یہ ہیں۔ الف، لام، میم، باء، کاف، ہاء، راء، عین، سین، خاء، قاف، نون
اور صفت حروف کے اقسام میں سے قلقلة اور لین ہے۔ قلقلة ان حروف کو کہتے ہیں جو اضطراب کے ساتھ نکلتے ہیں اور لین ان
حروف کو کہتے ہیں جن کی ادائیگی بہت آسانی کے ساتھ ہوتی ہے۔ حروف قلقلة پانچ ہیں جن کو تالیف کا کلمہ جامع ہے جس کے معنی
ہیں کھوکھلی چیز پر مارا گیا۔ ان میں سے نصف اقل یعنی دو کوٹے لیا گیا یعنی طاء اور قاف قلیل لینے کی وجہ یہ ہے کہ بہ نسبت
دوسرے اقسام کے ان حروف سے کلام کو کم مرکب کیا جاتا ہے۔ اور لین کے اندر دو حرف ہیں یاہ اور واو یہاں الف کا اعتبار
نہیں کیا۔ یا تو اس لئے کہ الف حرف مستقل ہی نہیں ہے اور یا اس لئے کہ وہ یاہ اور واو کے بدلے میں آتا ہے پس جب معوض
عنہ کا ذکر ہو گیا تو معوض کے ذکر کی کیا ضرورت۔ ان دونوں میں سے یا کو لیا گیا۔ یاہ کے لینے کی وجہ یہ ہے کہ یاہ بہ نسبت
واو کے کم ثقیل ہے اقسام صفت حروف میں سے مستغلیہ اور مخفضہ بھی ہیں۔ حروف مستغلیہ وہ حروف ہیں جن کی ادائیگی

وما یدغم فی مثله ولا یدغم فی المقارب هی خمسة عشر الهیة والباء والعین الصاد والطاء والمیم والباء
والحاء والغین والضاد والطاء والشین والزای والفاء والواو ونصفها الاقل وما یدغم فیها وھی ثلثة
عشر الباقیة نصفها الاكثر الحاء والقاف الکاف والراء والسین واللام والنون لما فی الادغام من
الخففة والقصاحة ومن الاربعة التي لا تدغم فیما یقاربها ویدغم فیها مقدارها وھی المیم والراء والشین
والفاء ونصفها

ترجمہ :- اور ان حروف میں سے جو اپنے ہم مخرج میں مدغم ہوتے ہیں اور قریب المخرج میں مدغم نہیں ہوتے اور جن کی تعداد
پندرہ ہے ہمزہ، حاء، عین، صاد، طاء، میم، یاء، خاء، غین، ظاء، ضاد، شین، زاء، فاء، واو نصف اقل کو لے لیا گیا اور جو
حروف اپنے ہم مخرج اور قریب المخرج دونوں میں مدغم ہوتے ہیں وہ باقی ماندہ تیرہ ہیں۔ ان میں سے نصف اکثر کو لے لیا گیا
یعنی حاء، قاف، راء، سین، لام، نون کو اور نصف اکثر کو اس لئے لیا گیا کہ ادغام میں خفت بھی ہے اور فصاحت بھی
اور ان چار میں سے جو اپنے قریب المخرج حروف کا مدغم نہ ہوتے ہیں مگر مدغم نہیں ہوتے یعنی میم اور راء اور شین اور فاء میں
سے نصف کو لے لیا گیا۔

دقیقہ ہد گذشتہ کی وجہ سے آواز تالو میں گونج جاتی ہے اور مخففہ وہ ہیں جن کی آواز نہیں گونجتی حروف مستقلیات
حرف ہیں۔ قاف، صاد، طاء، خاء، غین، ضاد، ظاء، ان سات میں سے نصف اقل یعنی تین کو لے لیا گیا یعنی قاف، صاد
طاء اور مخففہ ان سات کے علاوہ ۲۳ حروف ہیں ان میں سے گیارہ کو لے لیا گیا اور وہ گیارہ الف، لام، میم، لاء،
کاف، ہاء، یاء، عین، سین، جیم، نون ہیں۔

تفسیر :- ۱۵۱۔ ومن حروف البدل الخ اور ایسے ہی صفت حرف کے اقسام میں سے حروف بدل ہیں حروف بدل ان حروف
کو کہتے ہیں جو دوسرے حروف کے عوض میں آتے ہیں حروف بدل کی تعداد زحشری نے تیرہ بیان کی ہے لیکن سیبویہ
نے گیارہ کی تعداد ذکر کی ہے اور اس کو ابن جینی نے اختیار کیا ہے ان گیارہ حروف کا مجموعہ جداولیت منہا ہے ان میں سے چھ
کو ان چودہ میں لیا گیا۔ ان چھ کا مجموعہ اعظمین ہے حروف بدل میں تبادر کی شکل یوں ہے کہ مثلاً ہمزہ واؤ سے بدلا ہوا ہے
جیسے او اصل جس کی اصل وواصل ہے اور جیم بدلا ہوا ہے یا مثلاً دہ سے جیسے ابو علیج اصل میں تھا ابو علی اور رال
بدلا ہوا ہے تاء سے جیسے فز و اور اجز معوا۔ ان دونوں کی اصل تھی فز و اور اجتمعوا اور طاء بدلہ میں آتا ہے تاء کے
جیسے اسطر اصل میں تھا استبر۔ اور واؤ عوض میں آتا ہے یاء کے جیسے موقن اصل میں تھا یقین یقین سے اور یا عوض
میں آتا ہے واؤ کے جیسے میقات اصل میں تھا موقات۔ اور تاء عوض میں آتا ہے واؤ کے جیسے نخعہ اصل میں تھا

وختہ اور ہم عوض میں آتا ہے واؤ کے جیسے فم اصل میں تھا فوہ، اور نون عوض میں آتا ہے لام کے جیسے لعن اصل میں لعل اور بار عوض میں آتا ہے ہمزہ کے جیسے برقت اصل میں تھا ارتقت، اور الف عوض میں آتا ہے واؤ اور یاء کے جیسے باع اصل میں تھا باع۔ اور قال اصل میں تھا قول۔ اس کے بعد قاضی صاحب کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے حروف ابدال پر سات کا اضافہ اور کیا ہے ان سات حروف کی تفصیل یہ ہے کہ لام اصیلال میں بدلا ہوا ہے نون سے کیونکہ اصیلال اصل میں تھا اصیلان بعض لوگوں نے اس کو مفرد مصغر مانا ہے اور بعض نے جمع مانا ہے اصیل کی جیسے بعیر کی جمع بعراں تو اصل ہوگی اصلان پھر تصغیر کر دی گئی اور اصیلان ہو گیا۔ نون کو لام سے بدل دیا تو اصیلان ہو گیا۔ دوسرا حرف صاد صراط میں اور تیسرا حرف زاز راٹ میں یہ دونوں عوض میں ہیں سین کے دونوں کی اصل تھی سراط۔ چوتھا حرف ناء ہے جدت میں۔ یہ بدلا ہوا ہے ناء سے کیونکہ اس کی اصل تھی جدت اور پانچواں حرف عین ہے اعن میں یہ بدلا ہوا ہے ہمزہ سے کیونکہ اعن کی اصل تھی اؤن اور چھٹا حرف ہے ثاء ثروغ الدو میں یہ بدلا ہوا ہے ناء سے کیونکہ یہ اصل میں تھا فروغ الدو۔ اور ساتواں حرف ہے بار یہ بدلا ہوا ہے میم سے جیسے باسک اس کی اصل تھی ماسک۔ اب گیارہ حرف سیبویہ کے ذکر کردہ اور یہ سات مل کر ۸ ہو گئے ان میں سے نصف ان چودہ میں مذکور ہیں ان نصف میں سے چھ تو وہی ہیں جو اوپر مذکور ہیں اور تین حرف لام صاد عین ہیں۔

نفس ۱۵۲۔ وما بدغم فی مثله ولا بدغم فی المقارب الخ اب یہاں سے حروف ادغام کو ذکر کرتے ہیں کہ بعض حروف ایسے ہیں جو اپنے مثل میں مدغم اور مدغم فیہ دونوں بنتے ہیں لیکن اپنے قریب الخارج میں مدغم نہیں ہوتے ہیں اور چار حروف ایسے ہیں جو اپنے قریب الخارج کا مدغم تو نہیں بنتے لیکن مدغم فیہ بنتے ہیں جو حروف اپنے مثل میں مدغم اور مدغم فیہ دونوں بنتے ہیں اور قریب الخارج میں مدغم نہیں ہوتے ان کی تعداد پندرہ ہے۔ ہمزہ بار عین صاد طاء میم یاء خاء عین۔ صاد ظاء شین زاء فار واؤ ان حروف کا نصف اقل یعنی سات حروف ان چودہ میں مذکور ہیں وہ سات ہمزہ سے لے کر یاء تک ہیں۔ اور بعض حروف ایسے ہیں جو اپنے مثل اور قریب الخارج دونوں میں مدغم ہوتے ہیں اور یہ تیرہ حرف ہیں ماں پندرہ کے علاوہ ان کا نصف اکثر ان چودہ میں مذکور ہے جو اوائل سور میں ہیں۔ نصف اکثر یہ ہیں حاء قاف کاف ہاء سین لام نون، ممانی الادغام من الخ۔ یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ جو حروف اپنے مثل میں مدغم ہوتے ہیں ماں میں سے تو نصف اقل کو لیا۔ اور جو مثل اور قریب الخارج دونوں میں مدغم ہیں ان میں سے نصف اکثر کو لیا اس کی کیا وجہ ہے۔ قاضی صاحب وجہ بیان کرتے ہیں کہ ادغام کی وجہ حقت اور فصاحت دونوں پیدا ہوتے ہیں تو گویا ادغام موجب فصاحت ہے تو جس کے اندر موجب فصاحت کثرت سے پایا گیا اس میں سے نصف اکثر کو لے لیا۔ اور جس میں قلت کے ساتھ پایا گیا اس میں نصف اقل کو لے لیا۔ ہذا وہ حروف جو اپنے مثل اور قریب الخارج میں مدغم ہوتے ہیں ان میں ادغام زیادتی اور عموم کے ساتھ ہے اس وجہ سے ان میں نصف اکثر کو لے لیا۔ اور وہ حروف جو صرف اپنے مثل میں مدغم ہوتے ہیں ان میں ادغام قلت کے ساتھ ہے اس وجہ سے ان میں نصف اقل کو لے لیا۔ اور چار حرف ایسے ہیں کہ وہ اپنے قریب الخارج میں مدغم تو نہیں ہوتے لیکن مدغم فیہ بنتے ہیں اور وہ یہ ہیں۔ میم، راء، شین، فار انہیں نصف یعنی میم اور راء کو لے لیا گیا،

ولما كانت الحروف الذلقية التي يعتمد عليها بذاق اللسان وهي ستة يجمعها رُبّ منقل والحلقية التي هي الحاء والخاء والعين والغين والهاء والهمزة كثيرا لوقوع في الكلام ذكر ثلثيها ولما كانت ابنته المزيد لا تتجاوز عن السباعية ذكر من الزوائد العشرة التي يجمعها اليوم تنسأه سبعة احرف منها تنبيهها على ذلك ولو استقرت الكلم وتراكيبها وجدت الحرف المتروكة من كل جنس مكثورة بالمذكورة.

ترجمہ :- اور جبکہ حروف ذلقی جن کی ادائیگی میں نوک زبان کا سہارا لیا جاتا ہے اور جن کی تعداد چھ ہے اور جن کا مجموعہ رُبّ منقل ہے اور ایسے ہی حروف حلقی یعنی حاء، خاء، عین، غین، ہاء، ہمزہ دونوں کے دونوں کثیر الوقوع تھے اس لئے ان کی تعداد مجموعی کے دوثلث کو اوائل سور میں ذکر کیا گیا۔ اور چونکہ مزید کا صیغہ سات حرفوں سے آگے نہیں بڑھتا اس لئے دس حروف زوائد میں سے جن کو الیوم تنسأہ جامع ہے سات حروف ذکر کر دیئے گئے۔ تاکہ تنبیہ ہو جائے کہ مزید کا وزن سات سے آگے نہیں جاتا اور اگر تم کلام عرب اور اس کی ترکیب کو ٹوٹو تو پاؤ گے کہ ہر قسم میں سے جتنے حروف کو چھوڑ دیا گیا ہے وہ ذکر کردہ حروف کے مقابلہ میں قلیل ہیں۔

تفسیر :- ولما كانت الحروف الذلقية لخصائص حروف کے اقسام میں سے حروف ذلقیہ اور حلقیہ بھی ہیں حروف ذلقیہ ان حروف کو کہتے ہیں جن کی ادائیگی سرعت زبان سے ہوتی ہے یعنی زبان کی تیزی کے ساتھ ادا ہو جاتے ہیں اور بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ ذلق کے معنی یہاں پر طرف کے ہیں پس يعتمد علیہا بذاق اللسان کے معنی ہیں کہ ان حروف کی ادائیگی زبان کے کنارہ سے ہوتی ہے لیکن یہ تعریف زیادہ وسیع نہیں ہے اس لئے کہ میم اور با را اور فاء زبان کے کنارہ سے ادا نہیں ہوتے ہیں بلکہ ان کی ادائیگی تو ہونٹوں سے ہوتی ہے۔ لہذا اس تعریف کو درست کرنے کے واسطے بذاق اللسان اور الشفہ کے لفظ استعمال کرنا چاہیئے تھا ہر نوع اس تعریف کو درست ماننے کے لئے حذف ماننا پڑتا ہے اور عدم حذف اولیٰ ہے بمقابلہ حذف کے۔ لہذا پہلی تعریف مناسب ہوگی کیونکہ اس کے اندر حذف نہیں ہے۔ نیز پہلی تعریف میں دوسری تعریف کا بھی مفہوم ادا ہو جاتا ہے اس لئے کہ جب یہ کہا کہ جو حروف تیزی زبان سے ادا ہوتے ہیں وہ ذلقیہ ہیں۔ اور تیزی زبان سے ادائیگی اس وقت میں ہو سکتی ہے جبکہ زبان کے کنارہ سے ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ طرف لسان کے معنی بھی اس تعریف میں ملحوظ ہیں اور جب طرف لسان کے معنی ملحوظ ہیں تو تعریف ثانی حاصل ہے۔ خبر حروف ذلقیہ اور حلقیہ کثیر الاستعمال ہیں۔ اس وجہ سے ان میں سے ہر ایک کے دو دوثلث فواجح سور میں ذکر کر دیئے گئے۔ چنانچہ حروف ذلقیہ کے چار حرف راء، میم، نون، ملام اور حروف حلقیہ کے بھی چار حرف یعنی حاء، باء، عین، ہمزہ ذکر کر دیئے گئے۔ صفات حروف کے

ثم انه ذكرها مفردة فتناثية وثلاثية ورباعية وخماسية ايذا ان ابا ان المتحدى به مركب من كلماتهم
التي اصولها كلمات مفردة ومركبة من حرفين فصاعد الى خمسة وذكر ثلث مفردات في ثلث سور
لانها توجد في الاقسام الثلاثة الاسم والفعل والحرف واربع تنائيات لانها تكون في الحرف بلا
حذف كبل وفي الفعل بحذف كقل وفي الاسم بغير حذف كمن وبه كدم في تسع سور وتكون
في كل واحد من الاقسام الثلاثة على ثلاثة اوجه في الاسماء اذ و ذ و و من وفي الافعال قل
ويع وخف وفي الحرف ان ومن ومذ على لغة من بحر بها

ترجمہ :- پھر اللہ تعالیٰ نے حروف تہجی کو مفرداً بھی ذکر فرمایا اور ثنائی و ثلاثی و رباعی و خماسی بنا کر بھی یہ بتانے کے لئے
کہ قرآن عرب کے انہیں کلمات سے مرکب ہے جن کلمات کے اصول کلمات مفردہ ہیں۔ اور وہ کلمات ہیں جن کو دو حرفوں سے
لے کر پانچ حرفوں تک سے مرکب کیا گیا ہے اور تین حروف مفردہ کو تین سورتوں میں اس لئے ذکر کیا گیا کہ وہ اسم فعل حرف
تینوں میں پائے جاتے ہیں اور چار حروف ثنائی کو اس لئے ذکر فرمایا کہ وہ حرف میں بغير حذف کے پائے جاتے ہیں جیسے بل
اور فعل میں حذف کے ساتھ جیسے قل اور اسم میں دونوں طرح بلا حذف جیسے من اور حذف کے ساتھ جیسے دم اور
تو سورتوں میں اس لئے ذکر کیا کہ انہیں تینوں اقسام میں یہ حروف تین طرح سے موجود ہیں چنانچہ اسماء میں اذ ہا کسر ذہام
اور من بالفتح اور افعال میں قل یع۔ خف اور حروف ہیں ان من مذ علی ذلک القیاس۔ مگر مثال مذ ان لوگوں کے نقطہ
نظر سے ہے جو اسے حرف جار مانتے ہیں۔

بقیہ مہ گذشتہ اقسام میں سے حروف زوائد بھی ہیں، حروف زوائد حروف ہیں جن کا کس کلمہ میں اضافہ کیا جاتا ہے۔
مجرد سے مزید بنانے کے لئے یا کسی اور مصلحت کی وجہ سے۔ وہ دس حرف ہیں جن کا مجموعہ الیوم تنساہ ہے ان دس حرفوں
میں سے نواتج سور کے اندر سات حرف مذکور ہیں اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ زیادتی کرنے کے بعد کلمہ کے حرف بنایتہ
سات ہی تک رہتے ہیں سات کے اوپر اضافہ نہیں ہو سکتا چنانچہ واقع بھی یہی ہے کہ سات حروف سے زیادہ کا کلمہ کوئی
نہیں ملتا۔ ہاں سات حروف کے کلمے موجود ہیں جیسے قر عیلات۔ شیخ رضی نے حروف زوائد پر ایک واقعہ نقل کیا ہے
واقعیہ ہے کہ ایک مرتبہ ایک شاگرد نے اپنے استاذ سے حروف زوائد کے متعلق پوچھا تھا۔ استاذ صاحب نے جواب دیا
سنمتمو نیہا۔ شاگرد یہ سمجھا کہ استاذ نے ماسبق میں بتلائے ہوئے کلام کی طرف اشارہ کیا ہے حالانکہ اقبل میں یہ میں نے
سوال کیا تھا اور نہ استاذ نے کچھ جواب دیا تھا اس لئے فوراً اس نے کہا ما سلت قط کہ حضرت میں نے آپ سے کبھی پوچھا
بھی نہیں۔ پھر استاذ نے جواب دیا۔ الیوم تنساہ۔ شاگرد یہ سمجھا کہ الفاظ بول کر صرف اس کے معانی مراد لے رہے ہیں۔

دلیقہ صمد مستم یعنی ست اگر دیہ سمجھا کہ استاد صاحب میرے قصور سافظ کو غدر بنا کر ٹالنا چاہتے ہیں کہ اگر میں تمکو تباؤں تو آج ہی بھول جاؤ گے اس لئے پھر اس نے جرحہ کہا واللہ لا انا۔ جب استاد صاحب نے دیکھا کہ شاگرد کے لئے اخارہ ناکال ہے تو پھر تنبیہ فرمائی اور کہا یا احمق اجبتک مرتین،

و لواء استقریت الکلم الخ یہاں سے ذکر کردہ حروف کی وجہ ترجیح بیان کر رہے متروکہ کے اوپر یعنی کس وجہ سے نواتج سور کے اندر انہی الفاظ کو ترجیح دی گئی۔ ان کے مقابل کو کیوں نہیں ذکر فرمایا۔ وجہ ترجیح یہ ہے کہ کلام اور اس کی ترکیب کو تلاش کرنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر قسم کے جن حروف کو چھوڑ دیا گیا ہے وہ قلیل الاستعمال ہیں۔ بمقابلہ ان کے جو ذکر کئے گئے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ کثرت استعمال کی وجہ سے ان حروف کو ترجیح دی گئی ہے۔

نفس ۱۵۵ ہیں۔ تم انہ ذکر ہا مفردۃ الخ۔ ماقبل میں مصنف نے کلام اللہ اور کلام الناس کے اندر شرکت ثابت کی تھی۔ باعتبار مادہ کے۔ اب یہاں سے شرکت ثابت کرتے ہیں باعتبار ہیئت ترکیب اور صیغہ کے یعنی ماقبل میں توبہ ثابت کیا تھا کہ جن حروف سے کلام الناس کی ترکیب انہی حروف سے کلام اللہ کی بھی ترکیب اور یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ جس کیفیت سے لوگوں کا کلام مرکب ہے اس کیفیت سے کلام اللہ کو بھی ترکیب دیا گیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ قرآن پاک کے اندر حروف مفردہ اور ثنائیہ اور ثلاثیہ اور رباعیہ اور خماسیہ کو یہ بتلانے کے لئے ذکر کیا گیا ہے کہ جس قرآن کے ذریعہ سے تم کو تبلیغ دیا گیا ہے وہ انہی کلمات سے مرکب ہے جن کلمات کے حروف بنائیہ مفردہ ہیں یا دو یا تین یا چار اور پانچ کا مجموعہ ہیں پس جب ہیئت ترکیب میں بھی شرکت ہے اور پھر بھی نصیائے عرب اس جیسا نہ لاسکے تو اعجاز قرآن ثابت ہو گیا۔ اب قاضی صاحب یہ تفصیل کرنا چاہتے ہیں کہ ان حروف کی ہر قسم کی متعین تعداد کو متعین سورتوں میں کیوں بیان کیا گیا۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ تین حروف مفردہ کو تین سورتوں میں اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ یہ حروف مفردہ کلمہ کے تینوں اقسام میں پائے جاتے ہیں اسم کے اندر جیسے کاف خطاب اور فعل کے اندر جیسے قی اور حرف کے اندر جیسے حرف قسم۔ اب رہی یہ بات کہ وہ تین حروف مفردہ کلن سے ہیں اور کن کن سورتوں میں ہیں تو ص ہے سورہ ص میں۔ اور ق ہے جو سورہ ق میں مذکور ہے اور ن ہے جو سورہ ن قلم میں مذکور ہے اور چار حروف ثنائیہ کو ذکر کیا گیا ہے جو نو سورتوں میں مذکور ہیں۔ ثواب دو وہمیں مطلوب ہیں۔ اول یہ کہ ان کو چار ہی کی تعداد میں کیوں ذکر کیا گیا کہ ہمیشہ کیوں نہیں بنادو دوسری وجہ یہ کہ نو سورتوں میں کیوں مذکور ہیں؟ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ حروف ثنائیہ کا کلمات ثلاثہ میں چار طریقہ پر وجود ہے دو طریقوں پر حرف و فعل میں اور دو طریقوں پر اسم میں حرف کے اندر تو بغیر حذف کے جیسے بلن اور فعل کے اندر حذف کے ساتھ جیسے قل اور بع اور اسم کے اندر بغیر حذف کے جیسے من اور حذف کے ساتھ جیسے دم جو کہ اصل میں مؤنث تھا۔ دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ ثنائیہ کا استعمال اقسام ثلاثہ کے اندر تین تین طریقہ پر ہے بغیر اول و فتح اول و کسر اول چنانچہ اسماء کے اندر ادا اور ذوا اور من ہے اور افعال کے اندر قل اور بع اور خف ہے اور حرف کے اندر ان اور من اور مذ ہے لیکن مذ کی مثال ان لوگوں کے قول کی بنا پر صحیح ہوگی جو اس کو حرف جار مانتے ہیں لیکن جو لوگ اسماء زمان میں سے ملتے ہیں اور اس کا ترجمہ وقت کے ساتھ کرتے ہیں ان کی اصطلاح کے مطابق نہیں۔

وثلاث ثلاثیات لمجیئہا فی الاقسام الثلاثۃ فی ثلاث عشر سورۃ تنبیہا علی ان اصول
الابنیۃ المستعملۃ ثلاث عشرۃ عشرۃ منها للاسماء وثلاثۃ للافعال ورباعیتین وخماسیتین
تنبیہا علی ان لكل منهما اصلا کجعفر وسفر جل وملحقا کقمر ووجنقل،

ترجمہ :- اور ثلاثی کے تین عدد اس لئے ذکر کئے کہ وہ تینوں قسموں میں آتے ہیں ۔ اور تیرہ سورتوں میں اس لئے
ذکر کئے کہ یہ تنبیہ ہو جائے کہ مستعمل صیغوں کے اصول تیرہ ہیں ۔ ان میں سے دس اسم کے اصول ہیں اور تین فعل کے
اور رباعی و خماسی کو دو دو ذکر کیا یہ بتلانے کے لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اصالتہً بھی ہوتا ہے جیسا کہ جعفر
اور سفر فعل اور الحاقاً بھی جیسا کہ قمر اور جنقل،

(بقیہ مگذشتہ) اب رہی یہ بات کہ چار ثنائی کون سے ہیں تو وہ ظ، ط، س، یس، اور حم ہیں جو خود ان ہی ناموں
کی سورتوں میں مذکور ہیں،

تقسیم :- وثلاث ثلاثیات الخ اور تین ثلاثی تیرہ سورتوں میں مذکور ہیں تو اب یہاں بھی دو وجہیں ہیں۔
اول یہ کہ ان کو تین ہی کی تعداد میں کیوں ذکر کیا گیا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تیرہ سورتوں میں ذکر کرنے کی کیا وجہ
ہے۔ اول بات کا جواب یہ ہے کہ ثلاثیہ کو تین کی تعداد میں اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ ثلاثیہ کلمہ کے
اقسام ثلاثہ میں پایا جاتا ہے اسم جیسے رجل، فعل جیسے ضرب جیسے منذ لیکن متذ مثل اس وقت ہوگی جب تک ان تین خاص
کا مذہب لیا جائے جو مذکور حرف جار مانتے ہیں ۔ اور وہ تین کلمے ہیں ۔ الم، ال، طسم اور تیرہ سورتوں میں لا کر
تنبیہ کرنا ہے اس بات کی طرف کہ اسم اور فعل کے کل وزن تیرہ ہیں ۔ اسم کے دس اور فعل کے تین ۔ چونکہ فعل کے اندر
اصل ماضی ہے اور ماضی میں فاعل کلمہ تو ہمیشہ مفتوح رہے گا اور عین کلمہ کی تین حالتیں ہیں بافتح بانقح بانکسر
اور اسم کے اندر فاعل کلمہ کی تین حالتیں قمر فتح کسر اور عین کلمہ کی چار حالتیں ہیں تین ماقبل گی اور ایک سکون ۔ تو جب
چار کو تین میں ضرب دیا جائے تو عقلی اعتبار سے بارہ سورتیں نکلتی ہیں لیکن اگر فاعل کلمہ سکور ہو اور عین کلمہ
مضموم یا اس کے برعکس تو ان دونوں سورتوں کو ثقل کی وجہ سے چھوڑ دیا ۔ اب دس سورتیں باقی رہ گئیں اور
تین فعل کی ۔ دونوں مل کر تیرہ ہو جاتی ہیں ۔ اور وہ تیرہ سورتیں حاشیہ میں مذکور ہیں ۔ اور الفاظ بھی دو رباعی
لائے گئے اور دو خماسی ان کو دو دو لاکر تنبیہ کرنا ہے اس بات پر کہ کبھی رباعی بالاصالت ہوتا ہے اور کبھی ملحق بالاصل
ہوتا ہے ۔ اسی طرح خماسی کبھی بالاصل ہوتا ہے اور کبھی ملحق بخماسی ہوتا ہے ۔ رباعی بالاصل جیسے جعفر اور ملحق برباعی
جیسے قمر اور خماسی بالاصل جیسے سفر جل اور ملحق بخماسی جیسے جنقل،

ولعلها فرقت على السور ولم تعد باجمعها في اول القران لهذه الفائدة مع ما فيه من اعادة
التحدي وتكرير التنبيه والمبالغة فيه والمعنى ان هذا التحدي به مؤلف من جنس هذه
الحرف او المؤلف منها كذا،

ترجمہ :- اور شاید اسی مقاصد کے پیش نظر حرف تہجی کو سورتوں میں منتشر کر دیا گیا۔ آغاز قرآن میں یکجا شمار
نہیں کرایا گیا۔ باوجودیکہ اس اختیار کردہ صورت میں بار بار چیلنج بھی ہے اور تکرار تنبیہ اور مبالغہ فی التنبیہ بھی۔ اورالم
کے معنی ہیں کہ یہ قرآن جس کے ذریعہ چیلنج کیا گیا ہے اپنی حروف کی جنس سے مرکب ہے دیا یہ معنی ہیں کہ جو کلام اس قسم
کے حروف سے مرکب ہے وہی متحدی ہے،

فہم :- ولعلها فرقت على السور الخ۔ قاضی صاحب یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے
کہ آپ نے ما قبل میں الفاظ تہجی کو ابتداء سورۃ میں لانے کی دو وجہیں بیان کی تھیں۔ ان میں سے دوسری وجہ یہ بیان کی تھی کہ
ان الفاظ تہجی کو ابتداء سورۃ میں اس لئے لایا گیا تاکہ ان کا تکلم مستقل ایک اعجاز کی نوعیت اختیار کر لے پھر نطق کی
آپ نے دو قسمیں کی تھیں ایک تو محض الفاظ تہجی کو زبان سے ادا کرنا۔ دوم بیان کردہ رعایات کو ملحوظ رکھتے ہوئے تکلم
کرنا پہلے نطق کے اعتبار سے تو فوائج سور کو متفرق طور پر ذکر کرنے میں مقصد حاصل ہو جائے گا اس لئے کہ مطلق نطق جس
طرح مجموعی حروف کا موجب اعجاز ہے اسی طرح متفرق طور پر تکلم کرنا بھی موجب اعجاز ہے مگر دوسری قسم کے اعتبار سے
مقصد حاصل نہیں ہوگا اس لئے کہ متفرق طور پر تکلم کرنے میں ہر ہر علیحدہ علیحدہ ذکر کی ہوتی سورۃ کے الفاظ تہجی میں یہ
رعایات نہیں پائی جائیں گی بلکہ یہ تمام رعایات صرف مجموعہ کے اندر پائی جائیں گی مثلاً ان الفاظ تہجی کا نصف
اسامی مجم ہونا یا اس کا حروف ہموسہ اور مجبورہ کے آدھے آدھے افراد پر مشتمل ہونا تھا یہ سب باتیں اسی وقت
متحقق ہوں گی جب پورا مجموعہ حاصل ہو۔ تنہا تہما ذکر کرنے میں نہ تو نصف حروف مجم ہونا صادق آئے گا اور نہ
ہموسہ اور مجبورہ کے آدھے آدھے افراد پر مشتمل ہونا صادق آئے گا۔ پس جب دوسری قسم مجموعی حیثیت ہی میں
تحقق ہو سکتی تھی تو فوائج سور کو متفرق طور پر کیوں ذکر کیا۔ قاضی صاحب نے تفریق کے ساتھ ذکر کرنے کی دو
وجہیں بیان کی ہیں۔ اول یہ کہ متفرق طور پر ذکر کر کے ان نوائد کی طرف اشارہ کیا ہے جن کو ہم نے تم انہ ذکر ہامفردہ و
ثنائیت سے ذکر کیا۔ مثلاً تین سورتوں میں تین حروف مفردہ کو ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ حروف مفردہ کا تحقق
کلمات ثلثہ میں ہے یا مثلاً تین ثلاثیات کو تیرہ سورتوں میں ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اسم و فعل کے تیرہ وزن
ہیں۔ اگر ان کو مجموعی طور پر ذکر کر دیا جاتا تو یہ فوائد حاصل نہ ہوتے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کو متفرق طور پر ذکر کرنے کی
وجہ سے بار بار چیلنج ہو گیا اور بار بار تنبیہ بھی ہو گئی اور یہ اس طریقہ پر کہ جب ان کا تلفظ بار بار کیا گیا تو گویا یہ تہما گیا کہ
جس طرح تہما را کلام ان حروف سے مرکب ہو کر بنتا ہے اسی طرح ہما لا بھی کلام اپنی حروف سے مرکب ہے تو پھر تم اس

وقیل ہی اسماء السو وعلیہ اطباق الاکثر سمیت بها اشعارا بانها کلمات معرفۃ التركيب
فلولم تکن وحیا من اللہ تعالیٰ لم تتساقط مقدار تم دون معارضتها،

ترجمہ:۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ الفاظ تہجی سورتوں کے نام ہیں اسی رائے پر اکثر علماء کا اتفاق ہے۔ اور سورتوں کے
یہ نام اس لئے تجویز کئے گئے کہ بندوں کو معلوم ہو جائے کہ یہ سورتیں ایسی ہیں جن کی ترکیب جالی پیاپی ہے پس اگر یہ
اللہ کی طرف سے بھیجی ہوئی نہ ہوتیں تو فصحاء عرب مقابلہ کی وقت اس طرح پے پیچے (درمکرر نہ رہ جاتے)۔

در بقیہ صگذشتہ اس کا مثل لیکر آؤ۔ لہذا چیلنج کی تکرار تو حاصل ہو گئی اور تکرار تنبیہ اس طور پر ہوئی کہ باوجود اس کے
کہ بار بار اور تہارا کلام حروف مادی سے مرکب ہونے میں شریک ہے اور پھر بھی تم اس کا مثل نہیں لا سکتے تو سمجھ لو کہ یہ
غیر اللہ کی جانب سے نہیں ہے بلکہ اللہ کی جانب سے ہے اور جب تکرار تنبیہ ہوئی تو مبالغہ فی التنبیہ بھی ہوا کیونکہ مبالغہ
کہتے ہیں کسی چیز کا زیادتی کے ساتھ متحقق ہونا۔ اب رہی یہ بات کہ تکرار تنبیہ اور تکرار تحذی کی کیا ضرورت تھی تو اس کی
وجہ یہ تھی کہ کفار کے اعذار کو ختم کرنا اور قرآن پاک کے ہر ہر جز کا اعجاز ثابت کرنا تکرار تحذی اور تکرار تنبیہ ہی کی صورت
میں حاصل ہو سکتا تھا کیونکہ اگر ایک سورۃ میں چیلنج کرنے کے بعد خاموش ہو جاتے اور کسی سورۃ میں پھر دوبارہ
چیلنج نہ ہوتا تو کفار کو یہ عذر بیان کرنے کا موقع مل سکتا تھا کہ ہم سے تو صرف ایک ہی مرتبہ چیلنج کیا گیا۔ اگر دوبارہ
کیا گیا ہوتا تو ہم ضرور اس کا مثل لے آتے۔ یا یہ کہتے کہ ہم سے صرف ایک سورۃ کے بارے میں چیلنج کیا گیا ہے دوسری سورتوں
کے بارے میں نہیں کیا گیا۔ اگر دوسری سورتوں کے بارے میں کیا جاتا تو ہم ضرور مثل لے آتے لہذا متفرق طور پر ذکر
کر دیا تاکہ ان کے اعذار بھی ختم ہو جائیں۔ اور جمیع قرآن کا اعجاز بھی ثابت ہو جائے باقی رہی وہ بات کہ تکلم کی
دوسری قسم کا تحقق تفریق کے ساتھ ذکر کرنے کی صورت میں نہیں ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اول وہلہ
میں نہیں ہوتا مگر قرآن کے نازل ہونے کے بعد وہ چیز بھی متحقق ہو جائے گی اور اس میں کوئی ترجیح نہیں کیونکہ جمیع
قرآن کے نازل ہونے کے بعد بھی تو منکرین باقی رہے جن سے ان انداز میں چیلنج کیا جاسکتا تھا۔

والمعنی ان ہذا التحذی بہ الخ ما قبل میں بخوی بحث کے تحت یہ بات ذکر کی تھی کہ یہ حروف تہجی جو اوائل سور میں ہیں
معرب ہیں اور ان پر سکون سکون وقف ہے لیکن عامل کے ساتھ مرکب نہیں ہیں۔ البتہ ان میں حرکت اعز
کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ اب یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ یہ حروف تہجی عامل کے ساتھ مرکب بھی ہو سکتے ہیں
اور ان پر حرکت اعرابہ بالفعل ہو۔ مثلاً اَلَمْ کو نصرانا جائے اور اس کا مبتدا محذوف مانا جائے تقدیری عبارت ہوگی
ہذا التحذی بہ اَلَمْ یعنی یہ جس کے ذریعہ چیلنج کیا گیا اَلَمْ ہے اور اَلَمْ کے معنی ہوں گے مؤلف من جنس ہذہ الحروف یا اَلَمْ
کو مبتدا اور اس کی خبر محذوف مانی جائے تقدیری عبارت ہوگی المؤلف من جنس ہذہ الحروف متحدی یہ۔

تفسیر: وقیل اسماء السور الخ ابیہاں سے قاضی صاحب ان حروف تہجی کی مراد پر کلام کر رہے ہیں۔ قاضی صاحب نے وقیل کہا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماضی میں بھی اس بارے میں کچھ گفتگو ہو چکی ہے تو اب قبل میں ہم کو صرف اتنی بات معلوم ہوئی کہ یہ حروف تہجی اپنے مسمیات کے نام ہیں اور سورتوں کے شروع میں ایفاظ کے واسطے ذکر کر دیا گیا پس اب وقیل کا اب قبل پر عطف کرنا صحیح ہے ان حروف تہجی کی مراد کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ تمکلیں اور غیر تمکلیں کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ حروف تہجی جو ادنیٰ سور میں ہیں اور جنہیں متشابہات کہتے ہیں آیا ان کی کسی کو مراد معلوم ہے یا نہیں تو اس بارے میں تمکلیں کہتے ہیں کہ ان کی مراد معلوم ہے اور غیر تمکلیں کہتے ہیں کہ ان کی مراد معلوم نہیں۔ تمکلیں نے اس پر پانچ دلیلیں قائم کی ہیں دو نقلی اور تین عقلی پہلی قرآن کی آیت ہے افسلا تیدبرون القرآن ام علی قلوب انقاہا آیت میں ہمزہ انکار کا ہے اور لا بھی نافیہ ہے لہذا دونوں کے اجتماع کی وجہ سے اثبات کے معنی ہو گئے۔ اب ترجمہ یوں ہو گا کہ قرآن میں غور کرو۔ قلب پر تائے تو نہیں لگ گئے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ تمام قرآن میں تدبر کا حکم دیا ہے کیونکہ یہ تو ہونہیں سکتا کہ بعض قرآن میں تدبر کا حکم دیا ہو اور بعض میں نہ دیا۔ تو دیکھو باری تعالیٰ نے اس آیت میں تدبر کا حکم دیا ہے اگر یہ فوائخ سور اور متشابہات غیر معلوم المراد ہوتے تو حکم بالتدبر نہ دیتے کیونکہ جس شئی کی مراد معلوم ہی نہ ہو سکتی ہو اس میں تدبر کا حکم دینا لغو ہے اور باری تعالیٰ سے لغو کا صدور مستبعد ہے لہذا اس آیت سے معلوم ہوا کہ یہ فوائخ سور اور متشابہات سب معلوم المراد ہیں۔ دوسری آیت ہے۔ قد جاءکم من اللہ نور و کتاب مبین۔ اس آیت میں باری تعالیٰ نے قرآن حکیم کو نور اور کتاب مبین کہا ہے اگر یہ فوائخ سور اور متشابہات غیر معلوم المراد ہوتے تو پھر نور اور کتاب مبین کہنا کیسے درست ہوتا لہذا اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ یہ سب معلوم المراد ہیں دوسری دلیل نقلی حضور کا فرمان ہے انی ترکتم فیکم ما ان تشکم فیہ فیفسلو کتاب اللہ و سنتی بعین میں نے تم میں ایسی دو چیزوں کو چھوڑا ہے کہ اگر تم ان کو مضبوطی کے ساتھ پکڑ لو تو گمراہ نہیں ہو گے اور وہ دو چیزیں ایک کتاب اللہ اور دوسری میری سنت ہے تو دیکھو حدیث شریف میں کتاب اللہ کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنے کا حکم دیا ہے غسک سے مراد عمل کرنا ہے یعنی قرآن کے احکام پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور عمل فرع ہے علم کی توبیلے علم ہو گا تب ہی عمل ہو گا لہذا اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ فوائخ سور اور متشابہات معلوم المراد ہیں۔ در نہ حضور علیؑ نے کتب کا حکم کیوں فرماتے۔ تیسری دلیل عقلی ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر متشابہات کی مراد معلوم نہ ہوتی تو متشابہات کے ساتھ اہل عرب کلام کرنا ایسا ہوتا جیسا کہ کلام النبیؐ مع العربی بلسان النبیؐ یعنی معش کا اپنی زبان میں کلام کرنا ایسے عربی سے جو اس کی زبان کو نہ سمجھتا ہو اور یہ کلام النبیؐ مع العربی باطل ہے لہذا متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہے۔ چونکہ دلیل عقلی اس کا حاصل یہ ہے کہ تمام قرآن کے ذریعہ سے عربوں کو تبلیغ دیا گیا ہے اور تبلیغ ایسی چیز سے ہونا ہے جس کو مد مقابل سمجھتا بھی ہو اور اس کی مراد بھی مد مقابل کو معلوم ہو اب اگر متشابہات کو غیر معلوم المراد مانتے ہو تو غیر معلوم المراد کے ذریعہ سے تبلیغ کرنا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں ہے لہذا متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی درست نہیں ہے کیونکہ ان کے ذریعہ سے تبلیغ کیا گیا ہے۔ پانچویں دلیل عقلی اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ قرآن کلام اللہ ہے اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم مطلق ہیں اور حکیم کا فعل عبت سے خالی ہوتا ہے اور یہ بات بھی متفقہ طور پر ثابت ہے کہ کلام کرنے کا مقصد مخاطب کو سمجھانا ہے اب اگر مخاطب

کو تشابہات کی مراد معلوم نہیں ہوئی تو تشابہات کے ذریعہ کلام کرنا لغو ہے تو اس صورت میں ذات باری کی طرف لغو کو منسوب کرنا لازم آیا۔ اور ذات باری کی طرف لغو کو منسوب کرنا باطل ہے لہذا تشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہے اب غیر متکلمین کے دلائل سنئے پہلی دلیل آیت ہے و ما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آنا بہ۔ اس آیت میں الا اللہ پر وقف ضروری ہے اور الراسخون کا عطف اللہ پر نہیں ہے بلکہ جملہ مستانفہ ہے کیونکہ اگر اللہ پر عطف کر دو گئے تو معنی ہوں گے کہ اس کی تاویل اللہ اور راسخ فی العلم جانتے ہیں حالانکہ پہلے فرمایا چکے ہیں ما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشاہد منہ ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویلہ یعنی وہ لوگ جن کے قلوب میں کجی ہے وہ پیروی کرتے ہیں۔ تشابہات کی فتنہ کی غرض سے اور اس کے مطلب کو معلوم کرنے کی وجہ سے۔ تو اس آیت کا مطلب یہ ہوا کہ جو لوگ تشابہات کی مراد کو معلوم کر کے ان کی اتباع کرتے ہیں وہ مضطرب بالزیغ ہیں۔ اب اگر آپ الراسخون فی العلم کا عطف کرتے ہو اللہ پر تو مطلب ہوگا کہ تشابہات کی مراد کو راسخ فی العلم جانتے ہیں تو گویا راسخین فی العلم کو ایسی چیز کا حائل لازم آئے گا جس کا طلب کرنا مذموم ہے اور اس کے ضمن میں خود راسخین فی العلم کی مذمت ہو جائیگی حالانکہ راسخین فی العلم کی قرآن و حدیث میں مدح آتی ہے۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ الراسخون فی العلم کا عطف اللہ پر درست نہیں ہے۔ اب معنی یہ ہوں گے کہ تشابہات کا علم صرف اللہ کو ہے اور جب تشابہات کا علم اللہ کے لئے خاص ہو گیا تو ہمارا مطلب حاصل ہے کیونکہ ہم بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ اس کی مراد کو اور کوئی نہیں جانتا دوسری دلیل حدیث ہے کہ حضور نے فرمایا اصحابی کا نجوم باہم اقتدتم اقتدتم یعنی میرے اصحاب کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ستارے ان میں سے جس کی بھی اقتدار کرو گے راہ یاب ہو جاؤ گے۔ اس حدیث سے صحابہ کی اقتدار کا وجوہ سمجھ میں آتا ہے اور وہ اقتدار خواہ اقوال میں ہو یا افعال میں۔ اور تمام خلفائے اربعہ سے یہ منقول ہے کہ تشابہات اسرار ہیں اللہ اور اس کے رسول کے درمیان۔ اور راز کہتے ہیں اسی کو جس کو راز دار کے علاوہ کوئی نہ جانتا ہو اور راز دار اس موقع پر اللہ اور اس کے رسول ہیں لہذا ان کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔ پس جب خلفائے اربعہ کا یہ فرمان ہے تو ہمیں اس کا اتنا ضروری ہوگا۔ لہذا تشابہات غیر معلوم المراد ہیں۔ تیسری دلیل عقلی۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جن احکام کا مکلف بنایا ہے ان کی دقتیں میں اول اقوال دوم افعال۔ پھر افعال میں بعض افعال تو ایسے ہیں جن کے مکلف بنانے کی حکمت ہماری عقل سے سمجھ میں آتی ہے جیسے کہ صلوٰۃ و صوم اور زکوٰۃ کہ یہ از قبیلہ افعال ہیں اور ان کی حکمت تکلیف عقل سے سمجھ میں آتی ہے۔ مثلاً نماز کے اندر حرکات اور رکوع اور سجدہ سے اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ منعم ہیں اور تعظیم منعم عقل کے مطابق ہے لہذا نماز مدارک بالعقل ہے ایسے ہی روزہ کے اندر نفس الامارہ کو مغلوب کرنا ہے۔ اور نفس اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے اور اللہ کے دشمن کو مغلوب کرنا مدارک بالعقل ہے لہذا روزہ بھی عقل کے مطابق ہے۔ ایسے ہی زکوٰۃ کہ اس سے مقصود فقیر کو رفع کرنا، اور محتاج فقیر کو رفع کرنا ایک امر حسن ہے اور دفع حاجت اس لئے امر حسن ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا وعدہ پورا ہوتا ہے جو ساری مخلوق سے و اما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقہا کے ذریعہ کیا ہے اور جب دفع حاجت فقیر حسن ہے تو زکوٰۃ بھی مستحسن ہوگی اور امر مستحسن کا مکلف بنانا عقل کے مطابق ہے۔ لہذا زکوٰۃ کا مکلف

بنانا بھی عقل کے مطابق ہے اور دوسری قسم افعال کی یہ ہے کہ جن کی حکمت تکلیف ہماری عقول میں نہیں آتی جیسے کہ حج کے اندر سعی بن الصفا والمروة اور رمی جمار اور رمل اور تمام علماء امت کا اس پر اتفاق ہے کہ جس طرح وہ مامور بہ حسن ہے جس کی حکمت تکلیف ہماری عقل آتی ہے اور ہم اس کے مکلف ہیں۔ اسی طرح اس مامور بہ کو بھی حسن مانتے ہیں اور اپنے کو اس کا مکلف مانتے ہیں جس کی حکمت تکلیف ہماری عقول میں نہیں آتی۔ بلکہ فعل کی قسم ثانی کی تکلیف کو زیادہ بہتر سمجھتے ہیں بمقابلہ اول کے اس لئے کہ ثانی کے اندر کمال اطاعت ظاہر ہوتی ہے بمقابلہ اول کے۔ کیونکہ اول کے اندر تو یہ شبہ بھی ہو سکتا ہے کہ بندے اپنی مصلحت کی وجہ سے یہ کام انجام دیتے ہیں بخلاف ثانی کے کہ اس میں پوری اطاعت ظاہر ہوتی ہے بایں طور کہ بندے اس قدر طبع ہیں کہ بغیر کسی مصلحت کے بنائے ہوئے بھی ہمارے حکم پر عمل کرتے ہیں پس جب افعال کے اندر آپ یہ دو قسمیں مانتے ہیں اور دونوں کا اپنے آپ کو مکلف سمجھتے ہیں تو اقوال میں بھی دو قسمیں کیجئے اور دونوں کا اپنے آپ کو مکلف سمجھئے اور یہ دو قسمیں اس وقت میں نکلیں گی جبکہ تشابہات کو غیر معلوم المراد ان کریم ثانی میں داخل کیا جائے اور جب غیر معلوم المراد مان لیا تو بالامقصور حاصل ہوگا۔ متکلمین کے اس قول کے اعتبار سے تیرہ اقوال قابل اعتبار ہیں جن میں سے بارہ کو مصنف نے بیان کیا ہے بعض کو صراحتہ اور بعض کو کنایہ۔ لیکن ان میں جو پہلا قول ذکر کیا ہے وہ اکثر متکلمین کا پسندیدہ اور سیویہ کا محنت ہے۔ اور اسی قول کے ضمن میں سات اقوال اعتراض و جواب کی شکل میں اور بھی ذکر کریں گے۔ پہلا قول یہ ہے کہ یہ الفاظ تہجی نام ہیں ان سورتوں کے جن کے شروع میں یہ آتے ہیں اور سورتوں کو ان اسماء کے ساتھ موسوم کرنے سے غرض یہ ہے کہ مخاطب کو اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ یہ سورتیں ایسے کلمات کا مجموعہ ہیں جن کی ترکیب انوکھی نہیں بلکہ سب کے نزدیک معروف و مشہور ہے یعنی عام طور پر جن حروف سے لوگ اپنے کلام کو مرکب کرتے ہیں انہی حروف سے یہ کلام بھی مرکب ہے اور جب یہ سورتیں معروفۃ الترتیب ہیں اور پھر بھی تم اس جیسا نہیں لاسکتے تو سمجھ لو کہ یہ اللہ کی جانب سے ہے کیونکہ اگر غیر اللہ کی جانب سے ہوتا تو مقابلہ کے وقت تمہاری ہمت و طاقت پست نہ ہوتی۔ اب رہی یہ بات کہ یہ تنبیہ اوائل سورتوں کو بطور اسماء ہونے کے کس طور پر حاصل ہو رہی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ سورتیں کل ہیں اور اسماء ان کے اجزاء ہیں۔ اور کل کو جز کے ساتھ موسوم کرنے میں یہ اشارہ ہوتا ہے کہ یہ کل انہی اجزاء سے مرکب ہے کیونکہ اجزاء حقیقت میں نام ہوتے ہیں کسی دوسری چیز کے لیکن کل کی طرف ان کو نقل کر لیا جاتا ہے تو گویا یہ اجزاء اعلام منقولہ میں سے ہو جاتے ہیں۔ اور اعلام منقولہ کے اندر یہ ضروری ہے کہ منقول منہ اور منقول الیہ میں مناسبت ہو پس یہاں پر بھی یہی بات ہے کہ یہ اسماء سورا اجزاء ہیں۔ سورتوں کے۔ اور درحقیقت یہ علم تنہ اپنے مسمیات کے لیکن ان کو نقل کر کے سورتوں کا علم بنایا گیا۔ اور جب علم بنادیا گیا سورتوں کا تو سورتیں منقول الیہ ہوئیں اور مسمیات منقول عنہ ہوئیں اور جب سورتیں منقول الیہ ہوئیں تو مسمیات منقول عنہ اور منقول الیہ اور منقول عنہ میں مناسبت ہونا ضروری ہے لہذا سورتوں میں اور مسمیات میں بھی مناسبت ضروری ہوگی۔ اور مناسبت دونوں میں اس وقت پیدا ہوگی جبکہ سورتوں کا نام ہونے میں وہی فائدہ ملحوظ رکھا جائے جو فائدہ ان الفاظ تہجی کا اپنے مسمیات کے اسماء ہونے کی صورت میں تھا۔ اور مسمیات کے اسماء ہونے کی صورت میں فائدہ تنبیہ والفاظ تھا۔ لہذا اسماء سورتوں کے صورت میں بھی وہی فائدہ ہوگا لیکن فرق دونوں میں یہ ہوگا کہ اسماء تہجی صورت میں تنبیہ والفاظ بالقصد اور بالذات ہو رہا تھا اور اسماء سورت کے وقت بالعرف و بالاتباع ہو رہا تھا۔

واستدل علیہ بانھا لو لم تكن مفهومة كان الخطاب بها كالاتحاد بالهمل والتكلم بالزنجی
مع العربی ولم يكن القارئ بأسیة بیانا وهدی ولما امکن التحدی به وان كانت مفهومة
فاما ان يراد بها الیسى، مستعملها على انها التقابها او غير ذلك والثانى باطل لانه اما ان
المراد ما وضعت له في لغة العرب وظاهرها ليس كذلك او غيرة وهو باطل لان القارئ انزل
على لغتهم لقوله تعالى بلسان عربي مبين فلا يحمل على ما ليس في لغتهم؛

ترجمہ :- اور اس قول کی جس پر اکثر نے اتفاق کیا ہے، دلیل یہ ہے کہ الفاظ تہجی سے اگر کوئی معنی مفہوم نہ ہو تو ان کے ذریعہ
خطاب کرنا ایسا ہے جیسا کہ ہمل الفاظ سے خطاب کرنا اور عربی النسل شخص سے حبش زبان میں گفتگو۔ نیز قرآن کریم اپنے جمیع
اجزاء کے اعتبار سے بیان نہ رہے گا (بلکہ بعض ہی کے اعتبار سے) نیز ان کے ذریعہ پہنچ بھی ممکن نہ ہو سکے گا۔ اور اگر ان
سے کوئی معنی مفہوم ہوتے ہیں تو پھر ان معنی سے مراد یا تو وہ سورتیں ہیں جن کے شروع میں یہ الفاظ تہجی ان کے القاب ہونے
کی تائید سے ذات ہیں یا ان معنی سے غیر رہ سکتے ہیں۔ ثانی صورت باطل ہے اس لئے کہ ان الفاظ سے مراد یا وہ معنی
ہیں جن کے لئے وہ الفاظ لغت عرب میں وضع کئے گئے ہیں (اور چونکہ عرب میں کسی معنی کے لئے وضع نہیں کئے گئے اس لئے ظاہر
ہے کہ یہ معنی مراد نہیں) یا غیر ما وضع له فی العرب مراد ہونگے اور یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ قرآن عربی لغت پر نازل ہوا جیسا کہ
ارشاد باری ہے بلسان عربی مبین۔ لہذا ان الفاظ کو ایسے معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا جو لغت عرب میں نہ ہوں۔

تفسیر :- واستدل علیہ الخ اس مسلک کو ثابت کرنے کے لئے دلیل ذکر کر رہے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ یہ لفظ
تہجی دو حال سے خالی نہیں یا تو کسی معنی پر بحسب الوضع دلالت کریں گے یا نہیں۔ دوسری شق تو باطل ہے کیونکہ اگر اس
شق کو مان لیتے ہو تو ان تشابہات کے ساتھ بندوں سے خطاب کرنا ایسا ہی ہوگا جیسا کہ الفاظ حملہ کے ساتھ خطاب
کرنا اور جیسا کہ حبش زبان میں عربی سے کلام کرنا اور انحالیکہ وہ عربی حبش زبان کو نہ جانتا ہو نیز سارا کاسارا قرآن بیا
و ہدایت نہیں رہے گا اور اس سے چلیج کرنا بھی ممکن نہ ہوگا اور یہ چیزیں باطل ہیں لہذا الفاظ تہجی کا دال علی المعنی نہ ہونا
بھی باطل ہے تو پھر پہلی شق ثابت ہے لیکن پہلی شق کے اندر بھی دو صورتیں ہیں یا تو یہ کہ ان سے مراد وہ سورتیں
ہیں جن کے شروع میں یہ الفاظ آ رہے ہیں اور مراد لینے کی بنیاد یہ ہے کہ یہ سورتوں کے نام ہیں اور یہ یا غیر سورہ مراد ہوگا غیر سورہ
ہونا تو باطل ہے اس لئے کہ جب غیر سورہ مراد لوگے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ غیر ایسے معنی ہوں گے کہ جن کے لئے یہ اسماء
کلام عرب میں وضع کئے گئے ہیں یا ایسے معنی ہیں کہ جن کے لئے کلام عرب میں وضع نہیں کئے گئے بلکہ عجم میں وضع کئے گئے ہیں۔
اور یہ دونوں شقیں باطل ہیں اول شق تو اس لئے باطل ہے کہ بعض لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ یہ الفاظ تہجی عرب میں کسی چیز کے لئے

لا ینقال لہ لا یجوز ان تكون مزیدة للتنبیہ والدلالة على انقطاع کلام واستینافا آخر کما قالہ قطب

ترجمہ :- یہ نہ کہا جائے کہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ یہ الفاظ تہجی تنبیہ اور ایک کلام کے ختم ہونے اور دوسرے کلام کے شروع ہونے پر دلالت کرنے کے لئے بڑھا دیئے گئے ہوں جیسا کہ قطب کی رائے ہے،

(بقیہ گذشتہ) وضع ہی نہیں کئے گئے ہیں اور بعض کا یہ کہنا ہے کہ اپنے مسمیات کے لئے وضع کئے گئے ہیں اگر پہلے قول کو لیا جائے تب تو کچھ کہنا ہی نہیں لیکن اگر ثانی قول کو لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوگی کہ ان کے مسمیات مراد ہیں لیکن مسمیات مراد لینے میں بظاہر کوئی فائدہ نظر نہیں آتا۔ اگر یہ اشارہ ایقاف و تنبیہ کی طرف ہو جاتا ہے اور ثانی شق اس لئے باطل ہے کہ قرآن پاک کا عربی زبان میں ہونا نص قرآنی یعنی بلسان عربی مبین سے ثابت ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ قرآن کے کلمات ایسے معنی پر دلالت کریں گے جن کے لئے وہ کلمات عربی زبان میں وضع کئے گئے ہیں پس اگر غیر عربی پر محمول کیا جائے تو نص قرآنی کے خلاف لازم آئے گا پس جب یہ ساری شقیں باطل ہیں تو پھر وہ شق یعنی ہائے سور ہونا ثابت ہے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ قاضی صاحب بھی اس مسلک کی تائید کر رہے ہیں لیکن اگر قاضی کی عبارت پر غور کیا جائے تو دلیل کا ضعف سمجھ میں آتا ہے۔ وہ اس طور پر کہ قاضی صاحب نے سب آخر کی شق یعنی غیر عربی مراد لینا باطل کر دیا ہے اس کے باطل کرنے سے خود نمکلمین کا قول ہو جاتا ہے اس لئے کہ غیر عربی کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کبھی ہوں۔ دوم یہ کہ نہ عربی ہوں اور نہ عجمی جب غیر عربی کے اندر عموم ہے تو پھر ان الفاظ تہجی کا اسماء سور ہونا باطل ہے اس لئے کہ یہ الفاظ تہجی عربی میں نہ تو سورتوں کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور نہ عجمی میں اور جب عربی کا انتفاء ہو گیا تو سورتوں کا غیر موضوع کہ فی العرب ہونا ثابت ہو گیا پس الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینا ایسا ہے جیسے لفظ عربی بولکر غیر عربی مراد لینا۔ حالانکہ آپ غیر عربی مراد لینے کو باطل کر چکے ہیں لہذا آپ کا دعویٰ خود آپ کی دلیل سے باطل ہو رہا ہے،

تفسیر :- لا ینقال الخ اب یہاں سے ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں لیکن اس اعتراض کی سات نوعتیں ہونگی۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اگر کسی معنی پر دلالت نہیں کریں گے تو متن خرابیاں لازم آئیں گی تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہم مانتے ہیں کہ یہ الفاظ تہجی بحسب الوضع کسی معنی کے لئے وضع نہیں کئے گئے مگر پھر بھی وہ متن خرابیاں لازم نہیں آئیں۔ بایں طور کہ ان الفاظ تہجی کو محض تنبیہ اور انقطاع کلام پر دلالت کرنے کے لئے لازم ان لو جیسا کہ قطب بخوی اس نہ کہا قائل ہے۔ قطب نے یہ کہا کہ جب اہل عرب کوئی طویل مضمون لکھتے ہیں تو جملوں کا سلسلہ ختم ہونے کے بعد ایسے الفاظ لکھ دیتے ہیں جو اقبل اور ابعد کے کلام سے تعلق نہیں رکھتے اور جن کو ذکر کیا جاتا ہے وہ یہی الفاظ تہجی ہیں۔ اور مقصد ان کے ذکر کرنے کا یہ ہوتا ہے کہ یہاں پر ایک کلام ختم ہو گیا ہے اور دوسرا کلام شروع ہو رہا ہے نو دیکھو اگر یہ بات مان لی جائے تو باوجود اس کے کہ یہ الفاظ تہجی انقطاع کلام کے لئے وضع نہیں کئے گئے مگر پھر بھی خطاب بالہمل اور تکلم بالترجیح کی حیثیت نہیں ہوگی۔ لہذا پہلی شق کے اندر متن خرابیاں

اواشارة الى كلمات هي منها اقتضرت عليها اقتضار الشاعر في قوله قلت لها فني نقالت لي قفا :
 كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال الالف الاء الله واللام لطفه والميم ملكه وعنه ان
 الروح حمن ومجموعها الرحمن وعنه ان الم معناه انا الله اعلم ونحو ذلك سائر الفوائد وعنه ان الالف
 من الله تعالى واللام من جبرئيل والميم من محمد اى القرآن منزل من الله تعالى بلسان جبرئيل
 على محمد عليه السلام :

ترجمہ :- یا ان الفاظ تہی سے ان کلمات کی طرف اشارہ ہے جن سے یہ الفاظ لئے گئے ہیں اور ان پر کتفاء کیا گیا ہے جیسا کہ
 شاعر نے اپنے قول . قلت لها فني نقالت لي قفا . میں لفظ قاف پر کتفاء کیا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے
 کہ انہوں نے فرمایا کہ الف سے انا اللہ یعنی خدا کی نعمتیں اور لام سے لطف باری . اور ميم سے ملک خدا مراد ہے اور انہیں سے مروی ہے
 کہ انرا اور حمن اور لن کا مجموعہ الرحمن ہے اور حضرت ابن عباسؓ ہی سے مروی ہے کہ الم کے معنی انا اللہ اعلم کے ہیں . اسب طرح
 اور بقیہ فوائد سور کو سمجھنا چاہیے نیز ان سے مروی ہے کہ الف جز ہے اللہ کا اور لام جبرئیل کا اور ميم محمد کا پس الم کے
 معنی ہوں گے یہ قرآن اللہ کی طرف سے بلکہ جبرئیل محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے :

رہنہ گذشتہ لازم نہیں آئیں گی قطرب سیویہ کا شاگرد ہے اس کا نام محمد بن مستنیر ہے . قطرب اس کا لقب ہے سیویہ نے یہ
 لقب اس لئے دیا تھا کہ یہ شخص سیویہ کے دروازہ پر شاگردوں میں سے پہلے پہنچتا تھا تو سیویہ اس سے کہتا تھا ما انت
 الا قطرب لیل یعنی تم لالت کے وہ کیڑے ہو جو روزی کی تلاش میں ساری لالت چلا کرتے ہیں ایسے ہی قطرب طلب علم میں ساری
 رات کو سناں رہتا تھا :

نفس میں :- واسا اذ الى كلمة الخراب یہاں سے دوسری اعتراض دوسرے طریقہ پر کر رہے ہیں اور متن کا ماحصل یہ
 ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اگر یہ الفاظ کسی معنی پر بحسب الواقع دلالت نہیں کرتے ہیں تو خطاب بالہمل کی حیثیت ہوگی . نیز بیان کردہ
 خرابیاں لازم آئیں گی تسلیم نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ الفاظ تہی کسی معنی کے لئے بھی وضع نہیں کئے گئے . مگر پھر بھی یہ تین
 خرابیاں لازم نہیں آئیں بائیں طور کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ کلمات طویلہ سے مختصر کر کے ان میں سے پہلا حرف لے لیا گیا اور پھر ان حرف
 سے ان کلمات طویلہ کی طرف اشارہ کر دیا گیا جیسا کہ شاعر کے شعر میں ہے . قلت لها فني نقالت لي قفا . اور اس کے آخر
 کا شعر یہ ہے . لا تحسبي انا نبنا الا بحيات . یہاں سیویہ کو مخاطب کر کے کہہ رہا ہے کہ میں نے اس سے کہا کہ ذرا ٹھہرو تو اس
 نے کہا کہ میں ٹھہری ہو اور پھر اس کو مخاطب کر کے کہا کہ دیکھو یہ نہ ٹھان کرنا کہ ہم انٹوں کی تیز رفتاری کو بھول گئے ہیں مطلب
 اس کا یہ ہے کہ تیز چلو بلکہ آہستہ آہستہ چلو اس شعر کے اندر مستدل یہ ہے کہ وقف جو جملہ طویلہ تھا اس سے مختصر کر کے

اولی مدد اقوام واجال بحساب الجمل كما قاله ابو العالیة مفسکاً ما روى انه عليه الصلوة والسلام لما اتاه اليه وتلى عليهم آثم البقرة فحسبوه وقالوا كيف ندخل في دين ملأته احدى وسبعون سنة فتبسم رسول الله فقالوا فهل غيرة فقال المص والروا المرفقا لولا خلطت علينا فلاندرى بايها نأخذ فان تلاوتها ياها بهذا الترتيب عليهم وتقريرهم على استنباطهم دليل على ذلك وهذه الدلالة وان لم تكن عربية لكنها لا تشتهر اها فيما بين الناس حتى العرب تلحقها بالمعربات كالمشكاة والسجبل والقسطاس ۛ

ترجمہ :- یا ان حضرت نبی سے سب سے بجا ابجد قوموں کی مدت بقا اور ان کی عمروں کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ ابو العالیہ کی رائے ہے اور ابو العالیہ نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جس میں آتا ہے کہ جب یہود آستانہ نبوی پر حاضر ہوئے تو آپ نے ان کو سورہ آثم سنایا یہود نے آثم کے اعداد جوڑے اور جوڑ کر کہنے لگے کہ بھلا اس دین میں ہم کیسے داخل ہو سکتے ہیں جس کی عمر اے سال کی ہو یہ سن کر سرور عالم مگر اے اس کے بعد یہود نے پوچھا کہ ان کے علاوہ بھی کوئی حرف ہیں۔ آپ نے فرمایا المص۔ المص اتنا سنتے ہی تمام یہودی بول اٹھے کہ واہ آپ نے تو ہم پر معاملہ ہی مشتبہ کر دیا اب ہمیں کیا معلوم کون سی چیز اختیار کرنے کے قابل ہے تو دیکھئے حضور کا ان حروف تہجی کو اس ترتیب سے پڑھنا اور یہود کے استنباط پر خاموشی اختیار کرنا اس بات کی صریح دلیل ہے کہ ان سے مدد اقوام کی طرف اشارہ ہے اور الفاظ تہجی کی یہ دلالت اگر یہ عربی نہیں لیکن لوگوں میں حتی کہ عرب میں مشہور ہونے کی وجہ سے ان کو معرب الفاظ کے ساتھ لاحق کر دیا گیا جیسا کہ مشکاة اور سجبل اور قسطاس کو جو کہ عجیب ہیں عربی کے ساتھ لاحق کر دیا گیا۔

دقیقہ مد گذشتہ قاف بنایا گیا اور پھر اس لفظ قاف سے سارے جملہ طویل کی طرف اشارہ کر دیا گیا اب اشارہ کی پانچ صورتیں مستقل اقوال ہیں پھر ان خود حضرت ابن عباس سے مروی ہیں اور آخر کی پانچوں صورت حضور کی تقریر ہے جو روایت ابن عباس ثابت ہے اول قول یہ ہے کہ ان الفاظ تہجی سے اللہ تعالیٰ کی صفات کی طرف اشارہ ہے مثلاً الف سے اشارہ ہے احد اول آخر ازیلی ابدی کی طرف اور لام سے لطیف کی طرف اور میم سے منان مجید لکھ کی طرف ہذا آثم کے معنی ہیں ازیلی ابدی، لطیف لکھ۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اشارہ ہو صفات افعال کی طرف چنانچہ ان سے اشارہ ہوا اللہ کے آثار کی طرف بمعنی نعمت اور لام سے لطف کی طرف اور میم سے ملک کی طرف۔ تیسرا قول یہ ہے کہ آثم سے ان سے سب الرحمن کے اجزاء ہوں اور ان سے اشارہ ہوا الرحمن کی طرف۔ لیکن یہ تیسرا قول حقیقت میں پہلا قوافی ہے ہذا اس کو تیسرے کی حیثیت قاضی نے نہیں دی ہے پس تیسرا قول یہ ہے کہ ان الفاظ میں سے بعض سے اشارہ ہوا ذات کی طرف اور بعض سے اشارہ ہو صفات

کی طرف مثلاً الف سے اشارہ ہوا اللہ کی ذات کی طرف اور لام میم سے اشارہ ہوا اللہ کے علم کی طرف تو اب ائم کے معنی ہوں گے انا اللہ
اعلم ایسے ہی کہ بعض کے معنی ہوں گے انا اللہ کا فہم و علم و صدق چوتھا قول یہ ہے کہ ان سے مختلف ذاتوں کی طرف
اشارہ ہو چنانچہ اللہ سے اشارہ ہے اللہ کی طرف اور لام سے جبریل کی طرف اور میم سے محمد کی طرف۔ اب ترجمہ ہوگا القرآن
منزل من اللہ تعالیٰ بلکہ جبریل علی محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

تفسیر ۱۶۶۔ اوائی مدد اقوام الخریہ یا پانچواں قول ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان حروف تہجی سے بحساب ابجد قوموں کی
بقا کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ ابوالعالیہ اس کے قائل ہیں اور استدلال میں وہ حدیث پیش کرتے ہیں جو حضرت ابن
عباس سے مروی ہے حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ابویاسر ابن اخطب ایک مرتبہ حضورؐ کے پاس سے گزرے جبکہ
حضورؐ سورۃ بقرہ الم ذلک الکتاب کی تلاوت فرما رہے تھے پھر اسی اتنا میں ابویاسر کا بھائی بھی ابن اخطب اور تیسرے
شخص کعب ابن اشرف بھی آئے اور یہ تینوں یہودی تھے تینوں نے حضورؐ سے ائم کے متعلق دریافت کیا اور کہنے لگے کہ آپ
کو اس خدا کی قسم دیتے ہیں جس کے سوا کوئی معبود نہیں کیا یہ بات سچ ہے کہ یہ سورۃ بقرہ آپ کے پاس آسمان سے اتری ہے
تو آپ نے فرمایا کہ ہاں آسمان سے اتری ہے اور اسی طرح اتری ہے تو پھر جی ابن اخطب نے کہا کہ اگر آپ سچ کہہ رہے ہیں تب تو مجھ کو
یقین ہو گیا کہ یہ امت کتنے سال تک رہے گی اور پھر کہنے لگا کہ ایسے شخص کے دین میں ہم کیوں داخل ہوں جس کے بارے میں
یہ حروف بحساب مجمل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اس دین کی عمر کل ۱۱ سال ہے تو حضورؐ نے تبسم فرمایا تو پھر جی ابن اخطب
سے رہا نہ گیا اس نے پوچھا اہل غیر ہذا کیا اس کے علاوہ بھی اور حروف ہیں تو آپ نے فرمایا نعم اھل انھیں تو پھر جی ابن اخطب نے
کہا کہ یہ بہ نسبت پہلے کے زیادہ مدت پر دلالت کر رہے ہیں یعنی یہ ۱۱ سال پر دلالت کرتے ہیں کیا کچھ اور بھی ہیں تو حضورؐ
نے فرمایا نعم انھیں تو پھر جی ابن اخطب نے کہا کہ یہ تو ان دنوں سے زیادہ مدت پر دلالت کرتے ہیں چنانچہ اگر آپ سچے ہیں تو ہم شہادت
دیتے ہیں کہ آپ کی امت صرف ۲۶ سال تک ملک گیری کریگی تو کیا کچھ اور بھی ہیں تو حضورؐ نے فرمایا نعم اگر تب سب
یہودیوں نے کہا کہ ہم شہادت دیتے ہیں کہ ہم ان لوگوں میں سے ہیں کتاب پر ایمان نہیں لاسکے۔ اور ہمیں پتہ ہی نہیں چلتا
کہ ہم کس بات کو کہیں۔ ابویاسر بولا کہ میں تو یہ گواہی دیتا ہوں کہ ہمارے انبیاء نے اس امت کی سلطنت کی تو خبر دی تھی مگر یہ
ہمیں بیان کیا تھا کہ کتنی مدت تک رہے گی تو اگر آپ محمدؐ اپنے قول میں سچے ہیں تو ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ ٹھیک ہے کہ اتنے دنوں
تک زندہ رہیں گے اور یہ تمام ایام ان کو میسر ہوں گے۔ ابویاسر کا یہ کہنا تھا کہ سالے یہود کھڑے ہو گئے اور سب چیخنے لگے اور
کہنے لگے خلط علینا فلاندری یا یہاں ناخذ یعنی ہمارے اوپر آپ نے سلامہ مشتبہ کر دیا تو اب ہمیں پتہ نہیں چلتا کہ ہم کس کو اختیار کریں
قلیل کو اختیار کریں یا کثیر کو۔ اس حدیث سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان الفاظ تہجی سے مدت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ حضورؐ
کا اس ترتیب سے تلاوت کرنا اور یہ یہود کے استنباط پر کوئی بحیرہ کرنا خود اس کی دلیل ہے لیکن اس جگہ ایک اعتراض ہے۔
اعتراض یہ ہے کہ عربی زبان میں نہ تو ان الفاظ تہجی سے اشارہ یہ مدتیں سمجھ میں آتی ہیں اور نہ صراحتاً بلکہ مدلول پر دلالت
کرنے کے اعتبار سے یہ الفاظ غیر عربی ہیں لہذا پھر عربیت کے اعتبار سے ان الفاظ سے مدلول پر کیسے دلالت ہوگی جواب یہ
ہے کہ یہ دلالت اگرچہ عربی نہیں لیکن یہیں ان میں مشہور ہونے کی وجہ سے عربی کے ساتھ لائق کر دیا گیا جیسے کہ دوسرے معرب

أود التّ على الحرف المبسوطة مقسما بها نشأ منها من حيث انها بسائط اسماء الله تعالى ومادة
خطابه هذا وان القول بانها اسماء السّوي يخرجها الى ما ليس في لغة العرب لان التسمية بثلاثة
اسماء فصاعدا مستنكرة عندهم وتؤدي الى اتحاد الاسم والمسمى وتستدعي تأخر الجزء عن
الكل من حيث ان الاسم يتأخر من المسمى بالرتبة.

ترجمہ :- یا الفاظ تہجی سے حروف بسیط مراد ہیں جو مقسم بہ کی حیثیت سے ہیں (اور قسم ان کی اس لئے کھائی گئی) کہ یہ
حروف اپنے اندر بایں حیثیت تشریف رکھتے ہیں کہ یہ اسماء حسنی کے حروف بسیط اور کلام باری کے حروف مادی ہیں یہ بھی
نہ کہا جاتے کہ الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینے کا نظریہ لغت عرب کے قانون کے خلاف ہے اس لئے کہ ان کے یہاں تین
اسموں کو اکٹھا کر کے ایک شے کا نام رکھنا امر مستبعد اور ناشناختہ چیز ہے نیز یہ کہ اس نظریہ سے اسماء و مسمیٰ میں اتحاد
لازم آتا ہے نیز اس نظریہ کا تقاضا یہ ہے کہ جز کا وجود و تود کل سے مؤخر ہو کیونکہ اسم مسمیٰ سے رتبہ مؤخر ہوتا ہے۔

دقیقہ مسند شتہ الفاظ مشہور ہیں اناس ہونگی وجہ عربی میں شامل کر لئے گئے۔ مثلاً مکذوبہ حبشی زبان کا لفظ ہے اس
طابقہ کو کہتے ہیں جس میں چراغ رکھا ہو تجمل یہ ناری لفظ ہے متوجہ سنگ محل کا قسط اس یہ روی زبان کا لفظ ہے اس کے
معنی ترازو کے آتے ہیں۔ یہ تمام الفاظ عجمی ہونے کے باوجود عربی میں مستعمل ہیں۔

تفسیر :- اور اللہ علی الحروف الخ یہ جہاں اور سالواں قول ہے جو اعتراض کی تسکین میں رونما ہے یعنی آپ جو کہا کہ اگر
ان الفاظ تہجی کے کوئی معنی بحسب الوضع نہیں ہوں گے تو قرآن میں ان کا لانا خطاب بالہمل اور تکلم بالزنجی مع العربی
کے قبیل سے ہو گا یہ ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ ان الفاظ تہجی کو سورتوں کے شروع میں حروف بسائط پر دلالت کرنے کے واسطے
ذکر کیا گیا ہے اس بنا پر کہ یہ ان حروف بسائط کے اسماء ہیں اب رہی یہ بات کہ ان کو دلالت کرنے کے لئے ذکر کرنے سے
غرض کیا ہے تو اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک مبرد کا دوم اخفش کا مبرد کا کہنا ہے کہ ان کو محض ایقاف و تنبیہ کے
واسطے سورتوں کے شروع میں ذکر کر دیا گیا اور ایقاف و تنبیہ بایں طور کہ انہی حروف سے ہمارا کلام مرکب ہے اور انہی
حروف سے تمہارا کلام بھی باب اگر یہ کلام غیر اللہ کا ہے تو تم اس جیسا لا کر دکھاؤ لیکن تم اس جیسا کلام لا نہیں سکتے
لہذا معلوم ہوا کہ یہ کلام باری ہے کلام محمد نہیں ہے اور اخفش کا کہنا ہے کہ ان الفاظ تہجی کو حروف بسائط پر دلالت کرنے
کے واسطے ذکر کر دیا گیا اور وہ حروف بسیط مقسم بہ کی حیثیت سے ہیں جن کی قسم کھا کر اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے مضمون سورت
کو بختم کیا ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ مقسم بہ کی قسم اشرف ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حروف بسیط بھی اشرف ہیں اس
لئے کہ ان کے ذریعہ سے تمام اسماء باری اور صفات باری کی ترکیب ہوتی ہے اور انہی کے ذریعہ تمام کلمات توحید کی بناء کی
گئی ہے اور کلام اللہ اور تمام اسماء آسمانی کتب انہی سے مرکب ہیں ان تمام چیزوں کی وجہ سے ان حروف میں تشریف آگئی۔
اعتراض کے ذیل میں یہ کل سات مسکوتے اور ایک ان سات سے بھی پہلے جس پر اکثر لوگ متفق ہیں تو گویا یہاں
تک سب ٹاکر آٹھ مذہب ہو گئے۔

وان القول الخ یہاں سے بھی اسماء سور ہونے کی رائے پر تین اعتراض نقل کرتے ہیں اول یہ کہ ان الفاظ تہجی کو اسماء

لانا نقول هذه الالفاظ لم تعهد مزيدة للنتبيه والدلالة على الانقطاع والاستيناف يلزمها
وغيرها من حيث انها فواتح السور ولا يقتضى ذلك ان لا يكون لها معنى فى حيزها.

ترجمہ :- یہ سب اعتراض نہ کئے جائیں کیونکہ ہم بطور جواب یہ کہیں گے کہ الفاظ تہجی اس معنی میں مشہور نہیں کہ وہ
زائد ہو کر تنبیہ، انقطاع پر دلالت کریں اور فائدہ استیناف تو ایقاع تہجی اور ان کے علاوہ کے لئے بحیثیت ان کے
فواتح السور ہونے کے لازم ہے اور استیناف کا لازم ہونا اس بات کا مقتضی نہیں کہ ان کے فی سہ ذاتہ کوئی معنی نہ ہو۔

دبقیہ صد گذشتہ سور قرار دینا درست نہیں کیونکہ اس صورت میں قاعدہ عرب کے خلاف لازم آئے گا۔ قاعدہ عرب یہ
ہے کہ تین اسموں کو اکٹھا کر کے کسی شے کا نام نہیں رکھا جاتا۔ ہاں البتہ دو اسموں کو اکٹھا کر کے کسی شے کا نام رکھا جاسکتا ہے
جیسا کہ قبلک مرکب بعل اور یک سے اور آپ نے جوالم کو مثلاً سورۃ کا نام مانا ہے تو اس میں تین اسموں کو جمع کر کے
نام رکھنا لازم آتا ہے کیونکہ الف اور لام اور میم علیحدہ علیحدہ اسماء ہیں اور بعض سورتوں میں تو تین سے زیادہ اسموں کو جمع
کر کے نام رکھنا لازم آتا ہے جیسے المعن کہ تین معن ہند اس خرابی کے پیش نظر الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینا درست
نہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر الفاظ تہجی کو اسماء سور مانو گے تو اسم و مسمیٰ میں اتحاد ہو جائے گا حالانکہ قاضی صاحب
نے پہلے ہی بیان کر دیا کہ اسم و مسمیٰ میں اتحاد غیر مشہور ہے تفصیل اتحاد سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ جب اجزاء سے مل کر کل
نے ہئیت وحدانی نہ اختیار کی ہو تو کل اور اس کے ہر جز میں حکم کے اعتبار سے اتحاد ہوتا ہے اب سمجھئے کہ اسم نام ہے
جب سورۃ کا اور جب سورۃ میں خود اسم نہیں ہے اور چونکہ جو حکم لگتا ہے کل پر وہی حکم لگتا ہے جز پر ہذا اسم خود نفس
اسم کا بھی اسم ہوا تو اسم اور مسمیٰ ایک ہو گئے اور دونوں میں عینیت ہو گئی۔ حالانکہ قاضی صاحب نے اس کا انکار
کیا ہے ہذا الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینا درست نہیں۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ جز کل پر مقدم ہوتا ہے اور اسم مسمیٰ
سے مؤخر ہوتا ہے کیونکہ اسم تعین مسمیٰ کے لئے لایا جاتا ہے تو پہلے سے مسمیٰ کا وجود ہو گا تب ہی تو تعین ہو گی ہذا اگر آپ
الفاظ تہجی کو اسماء سور مانو تو اسم کا مقتضی ہے کہ وہ مؤخر ہو اور چونکہ یہ الفاظ تہجی سورتوں کے جز بھی ہیں ہذا اس
کا تقاضا ہے کہ مقدم ہو پس اس صورت میں مقدم و تاخر دونوں جمع ہو گئے جس کی وجہ سے تقدم الشیء علی نفس
لازم آیا جس کو ذکر کرتے ہیں مگویا الفاظ تہجی کو اسماء سور ماننے کی وجہ سے در لازم آیا اور در باطل ہے اور جو
مستلزم ہوا باطل کو وہ خود باطل ہے ہذا الفاظ تہجی کو اسماء سور قرار دینا باطل ہے۔

تفسیر :- لانا نقول انہی یہاں سے قاضی صاحب تمام اشکالات کا جواب دے رہے ہیں اور ان اعتراضات
کا جواب دیں گے جو ان بقول یا ہذا الخ سے پہلے بیان کئے گئے ہیں۔ اس کے بعد ان بقول سے جو تین اعتراض

ولم تستعمل للاختصار من كلمات معينة في لغتهم اما الشعر فتشاذوا ما قول ابن عباس فتنبية
على ان هذه الحروف منبع الاسماء ومبادئ الخطاب وتمثيل بامثلة حسنة الا ترى انه عد
كل حرف من كلمات متباينة لا تفسير ولا تخصيص بهذه المعاني دون غيرها اذ لا يخص
لفظا ومعنى

ترجمہ :- اور الفاظ بھی عربی زبان میں اس معنی کے لئے مستعمل نہیں کہ ان کو کلمات معینہ طویلہ سے بطور اختصار
لیکر ان سے ان کلمات کی طرف اشارہ کیا جائے اور رہا (پیش کردہ) شعر سو وہ شاذ ہے اور یہ حال حضرت ابن عباس
کا فرمان تو اس میں اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ یہ حروف اسمائے حسنی کا منبع اور خطاب باری کے مبادی ہیں اور
پھر آپ نے اس کی اچھی اچھی مثالیں بیان فرمادیں تم دیکھتے نہیں کہ ایسا کوئی حرف نہیں کہ جس کو حضرت ابن عباس
نے مختلف کلموں سے مانعہ شمار کیا ہو (حضرت ابن عباس کا مقصود تفہیم کرنا نہیں اور نہ یہ مقصود ہے کہ یہ حروف
انہی معانی کے ساتھ مخصوص ہیں ان کے علاوہ پر دلالت نہیں کریں گے) اس لئے کہ کوئی قرینہ تخصیص نہ تو لفظاً موجود
ہے اور نہ معنی۔

رہیقہ ہرگز شنیہ پڑتے ہیں ان کا جواب دیں گے جواب سننے سے پہلے بطور مقدمہ کے چار باتیں ذہن نشین کر لیجئے۔ اول
بات یہ کہ احکام لغویہ جاری کرنے کے لئے قیاس آرائی کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اہل زبان کے استعمال سے احکام مستنبط ہوتے
ہیں۔ دوسری بات یہ کہ اگر کسی لفظ سے کوئی معنی التزاماً سمجھ میں آئے ہوں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس لفظ کے دوسرے
معنی نہ ہوں۔ بلکہ دوسرے معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ تیسری بات یہ کہ کس لفظ کے معنی متعین کرنے کے لئے محض ہونا چاہیے
لفظاً اور معنی چوتھی بات یہ کہ کس لفظ کو مغرب بنانے کے لئے ضروری ہے کہ اہل عرب اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال
کرتے ہوں جس معنی میں غیر عرب کے یہاں مستعمل ہو رہے۔ اب جواب سمجھ لیجئے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے ہماری ہل
کردہ شق اول کو درست کر لیا کیونکہ شق اول دراصل درست ہو سکتی ہے جبکہ آپ کی بیان کردہ باتیں صحیح ہو حالانکہ آپ کی بیان
کردہ باتیں صحیح نہیں ہیں مثلاً طریقہ کہا تھا۔ کہ ان الفاظ بھی کو انقطاع کلام اور استیناف پر دلالت کرتے ہیں۔ زیادہ کر دیا۔
ورنہ ان کے کوئی معنی نہیں ہیں تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا قیاساً ہے یا لغت کے تتبع سے اگر محض قیاس چیز ہے تب تو
بالکل غلط ہے حکم مقدمہ اولیٰ اور اگر آپ لغت کی تتبع سے یہ کہہ رہے ہیں تو یہ ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ الفاظ بھی کا انقطاع
کلام پر دلالت کرتا تو درکنار ان سے انقطاع کے معنی مستفاد بھی نہیں ہوتے۔ لہذا یہ تو غلط ہے کہ الفاظ بھی انقطاع پر دلالت
کرتے ہیں۔ اور رہا آپ کا یہ کہنا کہ استیناف پر بھی دلالت کرتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ ان الفاظ سے استیناف کے معنی التزاماً
سمجھ میں آتے ہیں اور کسی لفظ سے کس معنی کا التزاماً سمجھ میں آنا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس لفظ کے دوسرے معنی

ولا بحساب الجمل فتلحق بالمعربات والحديث لا دليل فيه لجواز انه تبسم تعجبا من جهلهم وجعلها مقسما بها وان كان غير محتتم لكنه يجوز الى اقسام الاشياء لا دليل عليها.

ترجمہ :- اور نہ ہی یہ الفاظ تہجی (مدت اقوام) کے لئے وضع کئے گئے ہیں کہ انہیں عرب کلمات کے ساتھ لاحق کر دیا جائے اور پیش کردہ حدیث میں معترض کے لئے کوئی دلیل نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ حضور نے یہود کی جہالت پر متعجب ہو کر شرم فرمایا ہو اور ان حروف کو منقسم بنانا گو متعجب نہیں مگر اس صورت میں اتنی چیزوں کو مقدر مانتا پڑے گا جن پر کوئی دلیل قائم نہیں۔

(بقیہ مہ گذشتہ) نہ ہوں جیسے کہ ابابعد سے استیناف کے معنی التزاما سمجھ میں آتے ہیں مگر اس کے دوسرے معنی بھی ہیں لہذا ہو سکتا ہے کہ الفاظ تہجی سے استیناف کے معنی التزاما سمجھ میں آتے ہوں۔ فوائج سور ہونے کی حیثیت سے اور ان کے اور بھی معنی ہوں یعنی اسمائے سور ہونا معلوم ہو کہ الفاظ تہجی کا مفہوم للمعنی نہ ہونا باطل ہے اور جب یہ باطل ہو گیا تو پھر الفاظ تہجی کا اسمائے سور ہونا ثابت ہو گیا۔

نفسا :- ولم تستعمل الجزیہ دوسرے اعتراض اور حضرت ابن عباس کے قول سے جو چند اقوال سمجھ میں آتے تھے۔ ان سب کا جواب ہے کہتے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ ان الفاظ تہجی کے ذریعہ کلمات طویلہ کی طرف برسبیل اختصار اشارہ کیا گیا ہے تو ہم یوحیٰ ہے کہ کلام کو مختصر کر کے ان کی طرف ان الفاظ سے اشارہ کرنا محض قیاس ہے یا اہل زبان کے کلام میں مستعمل ہے اگر آپ کہیں کہ قیاس ہے تب تو غلط ہے حکم مقدمہ اولیٰ اور دوسری شق بھی باطل ہے کیونکہ یہ معنی کلام عرب میں مستعمل نہیں ہیں۔ اور رہا آپ کا شعر تو ہم کہیں گے کہ سنا ذہبے کیونکہ استقلال کے لئے ضروری ہے چند موقوفوں پر پایا جانا صرف ایک شعرا استقلال کے لئے کافی نہیں ہو گا۔ اور رہا حضرت ابن عباس کے قول کا جواب تو اس کے لئے دو باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ تمثیل کہتے ہیں توضیح مثل لہ کو۔ اور توضیح کے طور پر ایک مثل لہ کی چند مثالیں ہو سکتی ہیں۔ دوم یہ کہ تفسیر کہتے ہیں قطعی طور پر کسی معنی کو متعین کرنا اور اس لفظ کو اس معنی کے ساتھ خاص کرنا۔ اب سنئے کہ حضرت ابن عباس نے جو یہ فرمایا کہ الف سے اشارۃ اللہ اور لام سے جبریل کی طرف وغیرہ تو اس سے مقصد تفسیر کرنا نہیں ہے اور ان معنی کے ساتھ ان کو خاص کرنا نہیں ہے کیونکہ تعین و تخصیص کے لئے مخصوص لفظ اور معنی ہونا ضروری ہے اور یہاں کوئی مخصوص نہیں ہے بلکہ ان چیزوں کو بیان کر کے اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ ان الفاظ تہجی کے مسمیات و حروف اللہ کے کلام اور اس کے اسماء کے لئے مادہ ترکیب ہیں۔ اور پھر ان کی اچھے کلمات کے ساتھ مثالیں بھی پیش کر دیں۔ اگر چاہتے تو لام سے لغت اور میم سے مکر کی طرف بھی اشارہ کر دیتے جو مذہوم مثالیں تھیں۔ اور ان چیزوں کی مثال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ انہی الفاظ تہجی میں سے ہر ہر لفظ سے مختلف چیزوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ مثلاً الف سے اشارہ آلاء کی طرف بھی کیا ہے۔

البقیہ مد گذشتہ اور ان کی طرف بھی جس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ تمثیل میں تفسیر نہیں کیونکہ ایک لفظ سے بیک وقت چند معانی کی طرف بطور تفسیر و تخصیص کے اشارہ کرنا مستند ہے پس جب بطور تفسیر و تخصیص کے اشارہ کرنا مستند ہے تو تفسیر و تخصیص تو ہو نہیں سکتی ہاں تمثیل ہوگی کیونکہ تمثیل میں مثالوں کا تقدیر جائز ہے اور جب تخصیص ہو نا باطل ہوگا تو حضرت ابن عباسؓ کے قول سے اختصار من الکلمات پر استدلال کرنا باطل ہے کیونکہ استدلال تو اس وقت ہوتا جبکہ حضرت ابن عباسؓ نے ان الفاظ پہی سے ان کلمات کی طرف اشارہ کر کے تخصیص کا قصد کیا ہوتا۔

تفسیر ۱۰۔ یہ پانچویں قول کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہماری شق بطلان کو آپ نے اس لئے روکا تھا کہ اپنا قول اس کے ضمن میں ثابت کیا تھا لیکن آپ کا قول ثابت نہیں لہذا ہماری شق کا بطلان ثابت ہے اور آپ کا قول اس لئے ثابت نہیں کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ ان الفاظ پہی سے جو مدت و آجال کی طرف باعتبار حساب جل کے اشارہ کر رہے ہیں۔ تو آیا آپ یہ اپنے قیاس سے کر رہے ہیں یا کلام عرب کے استعمال کے تابع ہو کر کر رہے ہیں اگر قیاس سے کر رہے ہیں تب تو یہ سب سے باطل ہے اور اگر استعمال کے تابع ہو کر کر رہے ہیں تو لغت عرب میں یہ الفاظ پہی حساب جل کے معنی میں نہیں تھے مستقل نہیں اور جب مستقل نہیں تو پھر عرب مانکر مدت و آجال کی طرف اشارہ کرنا عربی زبان میں درست نہیں ہوگا کیونکہ معرب کے ساتھ لاحق کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ عربی میں اس لفظ لاحق کا استعمال اس معنی میں ہو جس معنی کے اندر اس کو غیر عرب استعمال کرتے ہیں۔ اور جب معرب کے ساتھ لاحق کرنا درست نہیں تو پھر آپ کا قول لاحق بالمعربات کہنا درست نہیں اور یہی حدیث تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضورؐ نے تبسم فرمایا تھا اور تبسم کی دو قسمیں ہیں ایک تبسم بجمہ التسلیم دوم تبسم بجمہ التجب پس حضورؐ کا تبسم فرمانا علی جمہ التجب متعابلی جمہ التسلیم نہیں یعنی حضورؐ ان کی ان جہالت پر تبسم فرما رہے تھے کہ ایک عربی لفظ کو غیر عربی معنی پر کس طرح محمول کر رہے ہیں۔ باوجودیکہ یہ اہل زبان ہیں اور حدیث دلیل اس وقت بن سکتی جبکہ تسلیم علی جمہ التسلیم ہوتا لیکن اس جواب پر اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تبسم کی قسمیں نکال کر آپ ہمارے استدلال کو توڑ نہیں سکتے کیونکہ ہم نے استدلال تبسم سے نہیں کیا ہے بلکہ ہمارا استدلال حضورؐ کا اس ترتیب سے تلاوت کرنا اور ان کے استنباط پر نگیرہ فرمانا ہے لہذا آپ کے پاس اس کا کیا جواب ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ حضورؐ کا فعل بجات ختم یکب کے قبیلہ سے ہے یعنی اپنے مد مقابل کے ساتھ ساتھ چلتے رہنا اور اس کے قول کی تائید کرتے رہنا تاکہ موقع پا کر مقابل ہی کے قول سے مقابل پر الزام قائم کر دیا جائے اور حضورؐ کے اس فعل میں یہ بات اس طور پر پائی جاتی ہے کہ حضورؐ ترقی فرماتے گئے تاکہ خود ان ہی کے قول سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ حضورؐ کا دین ایک سجادین ہے اگرچہ یہ بقول ان کے ایک محدود دین تک کے لئے ہے اور جب انہی کے قول سے حضورؐ کے دین کی سچائی ثابت ہو گئی تو اب انہی پر الزام قائم فرمایا کہ جب میرے دین کی سچائی تمہارے بقول ثابت ہے تو پھر تمہارے دین کے اندر کیوں نہیں آتے۔ اور جب حضورؐ کا یہ فعل بجات ختم کے قبیلہ سے تھا اور تسلیم کے قبیلہ سے نہیں تھا تو پھر حضورؐ کے اس فعل سے استدلال کرنا درست نہیں۔

وجہ ثانی یہاں سے انفخش کے قول کا جواب یہ ہے کہ الفاظ پہی کو ختم فرمانا اگرچہ سخت کے اعتبار سے متنع نہیں بلکہ درست ہے لیکن بہت سی اشیا کو بغیر دلیل معین کے مقدار ماننا پڑے گا اور وہ

والتسمیۃ بثلاثة اسماء انما تمتع اذ اركبت وجعلت اسما واحدا على طریقة بعلبك فاما اذا نثرت ثمر اسم العد فلا زاهيل بتثنية سبب التسمیة بالجملة والبيت من الشعر طائفة من اسماء المعجم.

ترجمہ :- اور تین اسموں کو بلا کسی چیز کا نام رکھنا اس وقت متمتع ہے جبکہ انہیں بعلبک کی طرح ترکیب بنائی اسم واحد بنا دیا جائے لیکن جب اسماء عدد کی طرح جدا جدا رکھا جائے تو کچھ استحالہ نہیں اور دلیل کے لئے ہمیں سیوہ کا یہ عمل کافی ہے کہ انہوں نے ایک ہی کلام کے جملہ اور بیت اور طائفتوں میں اسماء حروف الفہم تینوں نام برابری کے ساتھ تجویز کرنے کی اجازت دی ہے :-

بقیہ مسند شہداء ثناء فعل قسم اور فاعل قسم اور حروف قسم اور جواب قسم ہیں اور بغیر دلیل معین کے اس لئے کہ مثلاً تم کے بعد ذلک لکتاب اتنے ہے اور یہ جواب قسم بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ جواب قسم کے شروع میں لام تاکید یا ان کا ہونا ضروری ہے اور ذلک الکتاب میں کچھ بھی نہیں اور جیت جواب قسم بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو پھر تم کے قسم ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور جب قسم پر دلیل نہیں تو عند ذات قسم پر بھی کوئی دلیل نہیں ہوگی پس اس صورت میں بہت سی اسماء کو بلا دلیل محذوف ماننا پڑے گا اور محذوف ماننا خلاف اصل ہے لہذا خفش کی بات بھی خلاف اصل ہے اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ قسم ہونے پر قرآن مجید میں دلیل موجود ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا فرمان تی والقرآن المجید ہے اس آیت کے اندر تی کے اوپر القرآن المجید کا عطف بحال ہے جو کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ماقبل یعنی تی مقسم ہے لہذا لا دلیل کہنا درست نہ ہوگا جواب یہ ہے کہ دلیل سے مراد دلیل معین ہے یعنی ایسی دلیل جو ان الفاظ بھی کو مقسم یہ ہونے کے لئے متعین کر دے اور آیت تی والقرآن المجید میں تی کا مقسم ہونا متعین نہیں بتعین تو اس وقت میں ہوتا جبکہ تی مقسم بہ مان کر واو عاطف کے ذریعہ سے اس پر عطف کرنا ضروری ہوتا اور یہاں یہ ضروری نہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ والقرآن کا واو خود قسمیہ ہو۔

تفسیر :- والتسمیۃ بثلاثة اسماء الخ یہاں سے مدارفہ کے اندر جو تین اعتراض کئے گئے تھے ان کا جواب دے رہے ہیں چنانچہ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تسمیہ کی دو صورتیں ہیں اول تسمیہ باسم مرکب بنائیہ دوم تسمیہ باسم منثورہ یعنی ایک تو تسمیہ یہ ہے کہ دو اسموں کو ایک کر کے مرکب بنائی یا جاتے جس طرح کہ بعلبک اور پھر یہ مرکب بنائی کسی کا نام ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہر مرکب علیحدہ علیحدہ کسی چیز کا نام ہو جس طرح کہ اسماء اعداد علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں تین اسماء کے ساتھ کسی چیز کو موسوم کرنا بطور ترکیب بنائی تو عرب کے قاعدہ کے خلاف ہے یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ تین اسموں کو بطور ترکیب بنائی ایک اسم بنادیں اور پھر اسے کسی چیز کا نام رکھ دیں کیونکہ ترکیب بنائی صرف دو اسموں کے اندر ہوتی ہے لیکن بطور اسماء منثورہ کے ایک چیز کے تین نام ہو سکتے ہیں چنانچہ سیوہ کے قول سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے سیوہ نے کہا کہ شعر کے ایک حصہ کو جملہ بھی کہہ سکتے ہیں اور بیت بھی کہہ سکتے ہیں اور حروف معجم کے اسماء کا ایک حصہ بھی کہہ سکتے ہیں تو دیکھو سیوہ نے ایک شے کو تین ناموں کے ساتھ موسوم کرنے کی برابری کے ساتھ اجازت دیدی مگر یہ اسماء سب منثورہ ہیں یعنی

والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد وهو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار

كونه اسما فلا دور۔

ترجمہ :- اور مسمی پوری سورۃ ہے اور اسم اس کا ایک جز ہے لہذا اسم مسمی کے درمیان کوئی اتحاد نہیں اور چونکہ جز بحیثیت ذات مقدم ہے اور اسم سورۃ ہونے کی حیثیت سے مؤخر ہے لہذا کوئی دور بھی نہیں ہے

البقیہ صگذشتہ علیحدہ علیحدہ ہیں اور سیویر کی بات اس بارے میں استدلال کے لئے کافی ہے اس لئے کہ فواتح سور جو کہیں تین اسم ہیں اور کہیں چار بطور اسماء مشورہ سورتوں کے نام ہیں یعنی الف علیحدہ نام اور لام علیحدہ نام ہے اور مسمی علیحدہ نام ہے بطور ترکیب بنائی کے نام نہیں اور جب بطور ترکیب بنائی کے نام نہیں تو خلافت قاعدہ نہیں لہذا سورتوں کو ان اسماء کے ساتھ موسوم کرنے میں قاعدہ عرب کے خلافت لازم نہیں آیا۔

تفسیر :- والمسمى الخ یہ معارضہ کے دوسرے اعتراض کا جواب ہے جو اب کا حاصل یہ ہے کہ اتحاد اسم و مسمی کی قیادت خود آپ ہی کے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق اس موقع سے مرتفع ہے کیونکہ آپ نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ جب کل کو ہیئت اجتماعیہ عارض نہ ہو تو کل اور جز کا حکم ایک ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر ہیئت اجتماعیہ عارض ہو تو کل و جز میں تغایر ہو گا اور فواتح سور کے اندر یہی بات ہے اس طور پر کہ مسمی تو ساری سورۃ کا مجموعہ ہے اس حیثیت سے کہ اسکو ہیئت اجتماعیہ عارض ہو رہی ہے چنانچہ ایک یاد آیتوں کو الخ مسمی نہیں کہیں گے اور اسم یعنی اسم اس مجموعہ کا نام ہے اور جب آپ نے کل کو مجموعہ من حیث المجموعہ مانا اور اسم کو اس مجموعہ کا جز مانا اور کل مجموعی اور اس کے جز میں تغایر ہوتا ہے لہذا مسمی اور اسم میں بھی تغایر ہو گا پس اتحاد کہاں رہا۔ وہ مقدم من حیث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور۔ یہاں سے تیسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے اول یہ کہ تاخر وصفی تاخر ذاتی کو مستلزم نہیں اور دوسری بات یہ کہ استحالة دور کے لئے یہ ضروری ہے کہ شی کا توقف علی نف من جهة واحدة ہو یعنی ایک ہی جہت سے ایک شی موقوف ہو اور اسی جہت سے موقوف علیہ ہو جس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ ایک ہی جہت سے اس کے لئے تقدم ثابت ہو اور اسی جہت سے تاخر اب سننے کے ان الفاظ تہی کے جز ہونے کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ مقدم ہوں اور اسم ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مؤخر ہوں تو اس وقت دور کے مرتفع ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ جز تقدم ذاتی کو چاہتا ہے اور اسم تاخر وصفی کو پس یہ الفاظ تہی اپنی ذات کے اعتبار سے تو مسمی پر وجوہ میں مقدم ہیں کیونکہ سورتوں کے نازل ہونے سے پہلے بھی یہ الفاظ موجود تھے مگر اسمیت سورۃ کے ساتھ منقف ہونے کے اعتبار سے مؤخر ہیں پس جب تقدم اور تاخر کی جہتیں بدل گئیں تو پھر دور لازم نہیں آیا۔

والوجه الاول اقرب الى التحقيق ووفق للطائف التنازيل واسلم من لزوم النقل ووقوع
الاشتراك في الاعلام من واضع واحد فانه يعو بالتقضى على ما هو مقصود العلميه :

ترجمہ :- اور ان اقوال ثانیہ میں (کا) سب سے پہلا قول قریب قریب پایہ ثبوت کو پہنچا ہوا ہے۔ اور (قرآن
منزل) کے لطائف کے لئے زیادہ موزوں ہے۔ نیز اس قول کے مطابق ان اعلام میں نقل و اشتراک بھی ماننا
نہیں پڑتا جو ایک ہی واضع سے ثابت ہیں کیونکہ نقل و اشتراک کا واقع ہونا مقصود علمیت کے منافی ہے :

تفسیر :- والوجه الاول اقرب الخ آٹھ مسلک بیان کرنے کے بعد جو ان میں ساتواں مبرد کا مسلک ہے اور وہ
کتاب میں پہلے مذکور بھی ہو چکا۔ اور مصنف نے قبیل بحرف عطف لاکر اس کی طرف اشارہ بھی کر دیا اب اس
قول کی تائید کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں والوجه الاول اقرب الى التحقيق یعنی پہلی صورت زیادہ بہتر
ہے تین وجہوں کی بنا پر۔ اول وجہ یہ کہ الفاظ بھی کاحروف بسائط کے اسماء ہونا یقینی طور پر متحقق ہے۔ لیکن
اس کے علاوہ جو اور احتمال ہیں وہ محض احتمال کے درجہ میں ہیں۔ لہذا پہلی صورت اقرب الى التحقيق ہوئی۔
اور جو چیز اقرب الى التحقيق ہوتی ہے وہ النسب ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اسماء حروف ہونے کی صورت
میں چند نکات بھی حاصل ہوں گے مثلاً وہی دونکے۔ جو مصنف نے بیان کئے یعنی ایفاظا لاثبات اعجاز
نفس القرآن۔ دوم اعجاز بالنسب الى تبليغ القرآن پس جب اس قول میں ینکے حاصل ہوئے تو گویا یہ
نکات قرآن کے موافق ہوئی۔ اور جو چیز وفق لنکات القرآن ہو وہ النسب ہوتی ہے بمقابلہ غیر وفق کے لہذا پہلی صورت
النسب ہوئی بمقابلہ دوسری صورتوں کے تیسری وجہ یہ ہے کہ اسمائے حروف ماننے کی صورت میں اعلام کے اندر نقل
و اشتراک نہیں ماننا پڑتا۔ بخلاف اس کے علاوہ کے کمان میں نقل و اشتراک لازم آتا ہے۔ اب سنئے کہ کیسے لازم آتا
ہے تو دیکھئے کہ دوسرا مسلک اسماء سور ہونے کا ہے یہ بات تو محقق ہے کہ یہ الفاظ علم ہیں۔ اپنے مسمیات کے۔ اب اگر
آپ ان کو علم مانتے ہیں سور تول کے بھی ثواب اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ان کا علم ہونا سور تول کے اندر اصالہ
ہو گا یا پہلی صورت سے نقل کرتے ہوئے۔ اگر اصالہ ہے تو اشتراک لازم آیا اور اگر بطور نقل کے ہے تو نقل لازم آیا
بر حال دوسری صورتوں میں نقل و اشتراک فی الاعلام لازم آتا ہے حالانکہ ایک ہی واضع سے اعلام میں اشتراک
اور نقل قبیح تر ہے اگر متعدد واضع ہوں تو اشتراک ہو بھی سکتا ہے اور نقل و اشتراک ایک ہی واضع سے قبیح اس لئے
ہے کہ یہ مقصود علمیت کے خلاف ہے کیونکہ مقصد علمیت یہ ہے کہ علم کے ذریعہ ذی علم متنازع ہو جائے اور اشتراک و
نقل میں التباس ہوتا ہے پس پہلی صورت اسلم من لزوم النقل و الاشتراک ہے اور دوسری صورتیں غیر اسلم من
لزوم النقل و اشتراک ہیں اور جو اسلم من لزوم النقل و الاشتراک ہو وہ النسب ہوتی ہے بمقابلہ ان کے جو غیر

وقیل انھا اسماء القرآن ولذلك اختبر عتھا بالکتاب القرآن. وقیل انھا اسماء اللہ تعالیٰ ویدل
 علیہ ان علیاً کرم اللہ وجہہ کان یقول یا کھنقیص یا حم عسق ولعلہ اراد یا منزل لھما؛

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ الفاظ تہجی قرآن کے اسماء ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن میں کتاب اور قرآن کو ان کی خبر بنا کر
 ذکر کیا گیا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ الفاظ تہجی اسماء باری ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بطور
 استمدان یوں کہا کرتے تھے یا کھنقیص یا حم عسق (بجز بطور جواب یہ کہہ سکتے ہیں کہ شاید حضرت علی کا مقصود یا
 منزل لھما تھا یعنی اسے ان الفاظ کے اتارنے والے؛

(بقیہ ص گذشتہ) غیر اسم ہوں۔ لہذا پہلی صورت انسبت؛

تفسیر :- وقیل انھا الخ یہ اوائل سور کے بارے میں نواں قول ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اوائل سور سب علم
 ہیں قرآن عظیم کے اور دلیل یہ ہے کہ متعدد آیات کے اندر ان الفاظ کی مخیر عنہ اور کتاب کو ان کی خبر بنا یا گیا ہے اور خبر
 محمول ہوتی ہے مبتدا پر لہذا کتاب محمول ہوئی الفاظ تہجی پر۔ اور جب محمول ہوئی تو ہم نے غور کیا کہ وجہ حمل کیا ہے تو
 وجہ حمل سوائے علمیت کے اور کوئی چیز نہیں ملی۔ لہذا ہم نے ان اوائل سور کو علم قرآن قرار دیدیا۔ اور کتاب کا الفاظ تہجی
 پر حمل اسی طرح ہے جس طرح علم پر ذی علم کا حمل ہوتا ہے جیسے زید رجل متخصف بیذا الشخص میں رجل متخصف ذی علم کا زید
 علم پر حمل ہو رہا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ وہ کونسی آیتیں ہیں کہ جہاں پر کتاب کا حمل ہو رہا ہے ان الفاظ تہجی پر۔ وہ آیتیں
 یہ ہیں۔ اتم ذلک الکتاب۔ اتم کتاب انزل الیک۔ الزتک آیات الکتاب المبین۔ الزتک آیات الکتاب قرآن
 مبین۔ پس بتلک آیات القرآن۔ تم تنزل من الرحمن الرحیم کتاب فصلت آیات قرآن عربیاً۔ اس جگہ پر ایک اعتراض
 ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کتاب کا حمل کیا گیا۔ اور کتاب کے حمل سے علم کتاب ہونا ثابت ہو گیا لیکن علم قرآن ہونا ثابت نہیں ہوا۔
 کیونکہ کتاب قرآن سے عام ہے۔ اس بات کا جواب دینے کے لئے قاضی صاحب نے والقرآن کا لفظ بڑھا دیا کہ جس طرح کتاب
 کا حمل کیا گیا قرآن کا بھی حمل کیا گیا ہے ایک جواب یہ بھی ہو سکتا تھا کہ کتاب سے مراد قرآن ہے۔

وقیل انھا الخ یہ دسواں قول متکلمین کا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ الفاظ تہجی اللہ تعالیٰ کے نام ہیں تو یہ اتم ذلک
 الکتاب کے معنی ہوں گے۔ منزل ذلک الکتاب۔ یا انا اتم اس قول کی رد دلیل میں۔ اول دلیل کتاب اللہ کی آیت ہے
 آیت اتم اللہ لا الہ الا ہو ہے دلیل اس طور پر ہوگی کہ اس آیت میں اللہ کا حمل کیا گیا ہے اتم پر۔ اور وجہ حمل میں سے
 علاوہ علمیت کے اور کوئی وجہ یہاں پر نہیں ہے۔ لہذا اتم علم ہے ذات باری کا۔ اس دلیل کو قاضی صاحب نے ذکر نہیں کیا
 دوسری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے آپ نے فرمایا یا کھنقیص یا حم عسق۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ یہ کلام

وقیل الالف من اقصى الخلق وهو مبدأ الخارج واللام من طرف اللسان وهو وسطها والمیم من الشفة وهي آخرها جمع بينهما ايماء الى ان العید یلغی ان یکون اول کلامه واوسطه واخره ذکر الله تعالى ۱

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ (چونکہ الف خلق کے آخری حصہ سے نکلتا ہے جو بداً خارج ہے اور لام لوک زبان سے راداً ہوتا ہے) جو وسط خارج ہے اور میم کی ادائیگی ہونٹوں سے ہوتی ہے جو خارج کا آخری حصہ ہے (اس لئے) اللہ سبحانہ نے ان سب کو (مثلاً آئم میں) یکجا ذکر فرما دیا: تاکہ اس بات کی طرف اشارہ ہو جائے کہ بندہ کے یہی ثبایان شان ہے کہ اس کے کلام کا اول و اوسط و آخر ذکر اللہ ہو۔

(بقیہ ص گذشتہ) استدلال کے موقع پر ہوتا تھا اور موجد کی شان سے یہ بعینہ ہے کہ وہ اللہ کے علاوہ کسی غیر سے مدد طلب کرے۔ اور حضرت علیؓ کو تو یہی کے اعلیٰ مرتبہ پر تھے لہذا یہ کلمات بطور استدلال کے استعمال کرنا دلیل ہے اس بات کی کہ یہ علم ہیں اللہ تعالیٰ کے۔ قاضی نے اس دلیل کا جواب یہ دیا کہ اس قول سے قطعی طور پر استدلال نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ مضاف یہاں محذوف ہو اور اصل یا منزلیہ ہو لیکن مضاف کو حذف کر کے مضاف ایہ کو اس کے قائم مقام کر دیا۔ پس جب احتمال آگیا تو استدلال باطل ہو گیا۔

تفسیر :- وقیل الالف الخ یہاں سے گیارہواں قول بیان کر رہے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اوائل سور میں ان الفاظ کو لا کر بندہ کو تعلیم اور تنبیہ کرنا ہے۔ تنبیہ بایں طور کہ الف اقصى خلق سے نکلتا ہے جو خارج کا مبدأ ہے اور لام زبان کے کنارہ سے نکلتا ہے جو وسط خارج ہے اور میم ہونٹوں سے نکلتا ہے اور یہ تہائے خارج ہے تو گویا کلام کی یہ تین لایں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کے شروع میں یہ لفظ لا کر بندہ کو یہ تنبیہ کر دی کہ دیکھو تمہارے کلام کے تینوں مرحلوں پر ہمارا ہی ذکر ہونا چاہیے۔ متکلمین کے یہ گیارہ قول ہو گئے اور دو قول اور ہیں جو کتاب میں مذکور نہیں ہیں۔ ان کو سنتے۔ اول قول یہ ہے کہ یہ الفاظ تہجی اوائل سور کے اندر کفار مکہ کو متوجہ کرنے کے لئے بطور حرف تنبیہ کے استعمال ہوئے ہیں۔ اس لئے کہ کفار مکہ نے جب یہ کہنا شروع کیا کہ لا تسمعوا لهذا القرآن والفوانیہ یعنی اس قرآن کو بالکل نہ سنو اور وہ لوگ آپس میں ایک دوسرے کو قرآن سے اعراض کرنے کی تلقین کرتے تھے چنانچہ واقعات میں ہیں کہ اگر کوئی شخص اطراف مکہ سے مکہ میں آجاتا تو یہ لوگ پہلے ہی سے اس کو سکھانا شروع کر دیتے کہ دیکھو محمدؐ کا کلام نہ سننا ورنہ گھر بار سے بیکار ہو جاؤ گے اور سحر ہو کر رہ جاؤ گے تو اصرار کفار کے اعراض کی یہ حالت تھی اور اصرار فقہیہ تھا کہ ہدایت و اصلاح بغیر قرآن سے تعلق کتے ہوئے ہو نہیں سکتی تھی۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے جب ان کی اصلاح کا ارادہ کیا تو اوائل سور میں انہی چیزوں کو ذکر کر دیا جن کے وہ معنی نہیں جانتے تھے تاکہ یہ ان کی توجہ الی القرآن

وقیل انه سوا سناثرة الله بعلمه وقد روى عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصحابة ما ينفرد
منه ولعلمهم ارادوا انها سراري بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها افهام غيره اذ يبعد

الخطاب بما لا يفيد

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ حروف تہجی راز کی باتیں ہیں ان کی مراد کو اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے ساتھ مخصوص رکھا ہے
اور اسی کے قریب قریب خلفائے اربعہ اور دیگر صحابہ سے مروی ہے اور شاید صحابہ کا مقصد اس سے یہ بتانا ہے کہ حروف
تہجی اللہ اور رسول کے درمیان اسرار و رموز ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسروں کو اس کے معانی
کے سمجھانے کا قصد نہیں کیا گیا کیونکہ نبی علیہ السلام سے ایسے الفاظ کے ذریعہ خطاب کرنا جو مفید معنی نہ ہوں بعید ہے۔

(بقیہ ص گذشتہ) کا سبب نہیں چنانچہ جب کفار ان الفاظ کو سنتے تھے تو متعجب ہو کر آپس میں کہتے تھے یا سمعوا الیٰ یحییٰ
محمد کہ سنو تو یہ محمد کیا کہہ رہے ہیں چنانچہ متوجہ ہو جاتے تھے اور جب متوجہ ہو جاتے تھے تو اس کے بعد کلام سنگر کفار
مکہ ہدایت یاب ہوتے تھے تو گویا ان الفاظ کو لا کر یوں کہا گیا کہ متوجہ ہو جاؤ اور قرآن کو سنو ہدایہ حروف تنبیہ کی حیثیت
سے ذکر کئے گئے ہیں جس طرح کہ اَلْاَمَّا اور ہا ذکر کئے جاتے ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ چونکہ الف مبداً مخارج سے ادا ہوتا
ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے الف لا کر اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ انسان کو ہدایت کے پہلے مرتبہ پر مستقیم رہنا چاہیے اور
اسی کی طرف مراد شریعت ظاہرہ ہے یعنی شریعت ظاہرہ پر پوری طرح عمل کرنا چاہیے اور اسی کی طرف ان الذین قالوا
ربنا اللہ ثم استقاموا سے اشارہ ہے اور لام چونکہ وسط مخارج سے ادا ہوتا ہے اس وجہ سے اس کو لا کر اس بات کی طرف
اشارہ کیا کہ انسان کو ہدایت کے درمیانی مرتبہ کی طرف بھی متوجہ کرنی چاہیے اور درمیانی مرتبہ سے مراد طریقت ہے اور
اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے والذین جاہدوا نبینا لنہدینہم سُبُلَنَا سے اشارہ فرمایا ہے اور ہم چونکہ منتهی مخارج سے ادا
ہوتا ہے اور ہم کا شوشہ مدور ہے اس لئے اس کو لا کر اشارہ کیا کہ انسان کو ہدایت کے آخری مرتبہ پر پہنچ کر اس طرح
ہونا چاہیے کہ جس طرح دائرہ ہوتا ہے کہ جس کی ابتداء اور انتہاء سب ایک ہی ہوتی ہے یعنی اللہ کے اندر اس طرح محو ہو جانا
کہ مبدا اور منتهی سب کچھ اسی کو سمجھے اور یہ مرتبہ ثانی اللہ سے حاصل ہوتا ہے اور اس کا نام حقیقت ہے اور اسی کی
طرف اللہ تعالیٰ نے قل اللہ ثم ذرہم فی حوض بلعیون سے اشارہ کیا ہے۔ یہ مکملین کے تیرا احوال تھے۔

تفسیر :- وقیل انه سوا سناثر اب ان لوگوں کا قول نقل کر رہے ہیں جو مکملین کے برخلاف متشابہات کو غیر معلوم
المراد کہتے ہیں چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ متشابہات صرف راز کی باتیں ہیں اللہ کے سوا بندوں میں سے کوئی نہیں جانتا۔ اور
خلفائے اربعہ اور دیگر صحابہ سے بھی جو اقوال منقول ہیں وہ تقریباً اس مسلک کی تائید کرتے ہیں کیونکہ حضرت

ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ فی کل کتاب سرور سر اللہ فی القرآن اوائل السور یعنی ہر کتاب میں کچھ راز ہوتے ہیں اور اللہ کے راز قرآن میں اوائل سور ہیں۔ اور حضرت عمرو عثمان و ابن مسعود رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ الحروف المقطعة من المکتوم الذی لا یفسر یعنی حروف مقطعة ایسی پوشیدہ چیزیں ہیں کہ جن کی تفسیر نہیں کی جاسکتی اور حضرت علیؑ نے فرمایا فی کل کتاب صفوة وصفوة ہذا الکتاب حروف الہجاء یعنی ہر کتاب میں کچھ انتخابات ہوتے ہیں اور اس کتاب کے انتخابات حروف ہجاء ہیں۔ یعنی خط میں کچھ ایسی باتیں ہوتی ہیں جن کو کتاب اور مکتوب الیہ کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتا ہے اور اوائل سور بھی قرآن کے ان انتخابات میں سے ہیں جن کو غیر نہیں جانتا۔ تو دیکھو ان اقوال صحابہ سے معلوم ہوا کہ یہ سب راز کی باتیں ہیں اور راز اس کو کہتے ہیں جس کو راز دار کے علاوہ اور کوئی نہ جانتا ہو۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ یہ الفاظ اہم اور متشابہات غیر معلوم المراد ہیں۔ چونکہ قاضی صاحب شافعی المذہب ہیں اور شوافع متکلمین کے مسلک کو مانتے ہیں۔ اور اقوال صحابہ سے متکلمین کے مخالف کی تائید ہوتی اس وجہ سے قاضی صاحب نے ان اقوال کی تاویل کی اور کہا کہ صحابہ کا یہ مقصد نہیں تھا کہ ان کی مراد ہی معلوم نہیں بلکہ ان کے کہنے کا مقصد یہ تھا کہ یہ راز کی باتیں بندوں کو انہیں سمجھانے کا قصد نہیں کیا گیا اور بندوں کو سمجھانے کا قصد نہ کرنے سے لازم نہیں آتا کہ بندے سمجھے بھی نہ ہوں۔ کیونکہ عدم قصد انہام سے عدم انہام لازم نہیں آتا۔ لہذا متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوا۔ نیز شوافع یہ کہتے ہیں کہ اگر اسسخون فی العلم کو بھی متشابہات کی مراد معلوم نہ ہوں بلکہ وہ بھی صرف سن کر امانا ہی کہہ دیں تو پھر عالم اور جاہل میں فرق ہی کیا رہے گا۔ نیز امام رازی نے فرمایا کہ اگر اللہ پر وقف کر دیا جائے اور الاسخون فی العلم کا اللہ پر عطف نہ کیا جائے تب بھی متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ آپ زیادہ سے زیادہ یہ کہیں گے کہ متشابہات کے علم کو اللہ تعالیٰ نے اپنے اوپر منحصر کیا ہے تو اس کا ہمارے پاس جواب یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں ایک علم بالاصالت دوم بالتبع اور اللہ تعالیٰ نے اپنے اوپر علم بالاصالت کو منحصر کیا ہے علم بالتبع کو نہیں۔ لہذا ہوتا ہے کہ بندوں کو بالتبع متشابہات کا علم ہو جیسے کہ ایک موقع پر اللہ تعالیٰ نے علم غیب کو اپنے اوپر منحصر کیا ہے تو کیا کسی دوسرے کو علم ہے ہی نہیں۔ ہاں دوسروں کو بھی علم غیب ہے مگر بالتبع اور اللہ تعالیٰ کو بالذات ہے۔ لہذا اللہ پر وقف کر کے بھی متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ یہ کل چودہ اقوال ہیں پہلے تیرہ متکلمین و شوافع کے ہیں اور سب سے آخر کا غیر متکلمین کا ہے۔

فان جعلتها اسماء الله تعالى او القرآن او السور كان لها خط من الاعراب اما الرقع على الابتداء او
الخبر والنصب بتقدير فعل القسم على طرية الله لا فعلن بالنصب او غيره كاذكرا والبحر على
اضمار حرف القسم ويتاقي الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردة او موازنة لمفرد كحرفانه
كهايل والحكاية ليست الا فيما عدا ذلك وسيعود اليك ذكره مفصلا ان شاء الله تعالى
وان بقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان في حين الرقع بالابتداء
او الخبر على ما مر وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا او مجزوءا على اللغتين
في الله لا فعلن ويكون تسمية بالفعل المقدرة وان جعلتها ابعا من كلمات واصواتا منزلة
منزلة حروف والتنبيه لم يكن لها محل من الاعراب كالجمل المبتدأة والمقررات المعددة
ويوقف عليها وقف التمام اذا قدرت بحيث لا تختار الى ما بعد ها

ترجمہ :- پس اگر ان الفاظ تہجی کو اللہ سبحانہ یا قرآن کریم یا سورتوں کے اسماء قرار دو تو انہیں اعراب سے ایک نصیب
لیگا۔ یا تو بر بنائے ابتداء یا خبریت رفع یا بتقدیر فعل قسم نصب جیسا کہ اللہ لا فعلن کذا بنصب لفظ اللہ وارہے یا انکو
نصب فعل قسم کے علاوہ کسی دوسرے فعل مثلا لفظ اذکر مقدرا مان کر۔ یا بتقدیر حروف قسم حربے اور جو الفاظ مفرد یا مفرد
کے ہم وزن ہیں مثلا تم کہ وہ ہا بیل کا ہم وزن ہے۔ انہیں اعراب نقلی بھی ہو سکتا ہے اور اعراب حکائی بھی اور جو نہ
مفرد ہیں اور نہ موازن مفرد ان کا اعراب صرف حکائی ہوگا۔ اور اس نشاء اللہ اس کا مفصل ذکر غفریب پھر آئیگا اور اگر ان
الفاظ تہجی کو ان کے معنی پر برقرار رکھو تو اگر ان کو المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں لاؤ تو یہ مبتداء یا خبر ہونے کی
بنابر عمل رفع میں ہوں گے جیسا کہ ماقبل میں بیان ہو چکا۔ اور اگر ان کو مقسم بہ بناؤ تو جس طرح اللہ لا فعلن میں دو
نقشیں ہیں وہی ان میں سے ہر کلمہ کو حاصل ہوں گی یعنی نصب یا خبر۔ اور فعل مقدری سے مل کر یہ جملہ قسمیہ بن جائیں گے۔
اور اگر ان کو اجزاء کلمہ یا اصوات یعنی حروف زوائد مانو جنہیں حروف تنبیہ کے درجہ میں اتار لیا گیا تو جس طرح
جمل مستانفہ اور مفردات معدودہ کے لئے کوئی عمل اعراب نہیں ہوتا۔ اسی طرح ان کے لئے بھی عمل اعراب نہیں
ہوگا۔ اور ان پر وقف وقف تام ہوگا بشرطیکہ تقدیری عبارت اس طرح کی ہو کہ مابعد کی طرف احتیاج نہ
رہے ۷

تفسیر :- فان جعلتها الخ قاصص صاحب نے الفاظ تہجی کے بارے میں کہا تھا کہ اگر عوال کے ساتھ مرکب

نہ ہوں تو یہ مغرب ہوں گے اور ان پر سکون وقف ہو گا اور اس کے بعد قاضی صاحب نے اوائل سور کی مراد پر محققاً
مبسوط تقریر فرمائی۔ اب یہاں سے اعراب و بنا کی حالت بیان کرتے ہیں۔ اس کے سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے اول
بات یہ کہ اعراب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اعراب لفظی اور دوسرا اعراب حکائی۔ اعراب لفظی سے مراد لفظوں میں حرکت
اعرابیہ کا آنا۔ اور اعراب حکائی کہتے ہیں اس حالت اصلیہ کو جو منقول الیہ کے اندر بعد النقل بھی باقی رکھا جائے۔
خواہ وہ لفظ جس کو نقل کیا گیا جملہ ہو خواہ مفرد۔ جملہ کی مثال تائب شر ہے اور مفرد کی مثال ضرب نعل مامن ہے۔
اور اعراب لفظی مفرد اور موازن مفرد میں ہوتا ہے خواہ اصلاً مفرد ہو یا بطور مرکب بنائی کے۔ اور اعراب حکائی عام ہے
مفرد اور غیر مفرد دونوں میں۔ اور اعراب حکائی کی صورت اوائل سور میں یہ ہوگی کہ ان الفاظ تہجی کا استعمال
اپنے معنی اصلی یعنی حروف بسیطہ میں اسامہ مدودہ کی طرح سکون کے ساتھ اکثری تھا۔ اس حالت اکثریہ کو ان کی
حالت اصلی مان لیا گیا۔ اب جب ان الفاظ تہجی کو دوسرے کسی معنی کے اندر نقل کریں گے تو ان کو سکون
پر باقی رکھنا اعراب حکائی ہو گا۔ دوسری بات یہ کہ وقف کہتے ہیں کلام کو مابعد سے جدا کر دینا۔ اور وقف کی دو
قسمیں ہیں۔ وقف فیج اور وقف سن۔ اگر کلام غیر مفید وقف ہو تو وقف فیج ہے۔ اگر کلام مفید وقف ہو تو وقف سن ہے۔ پھر وقف سن کی دو
قسمیں ہیں وقف تام اور وقف کانی۔ اگر باقیل سے کسی تعلق ہو تو وقف کانی ہے اور اگر باقیل سے کسی تعلق نہیں تو وقف تام ہے۔ اب سننے اوائل سور
کی چھ صورتیں ہیں تین صورتیں تو جبکہ اپنے معنی اصلی سے منقول ہوں وہ تین صورتیں ہیں غیر منقول کی شکل ہو سکتی ہیں صورتیں یہ ہیں کہ انکو اللہ
کا نام مانو یا قرآن کا یا سورۃ کا۔ بہر حال کچھ بھی مانو ان پر رفع بھی آسکتا ہے اور نصب بھی اور جر بھی۔ رفع تو مبتداء
ہونے کی وجہ سے یا خبر ہونے کی وجہ سے۔ اگر ان اوائل سور کو مبتداء مانا جائے اور ان سے مراد اللہ کا نام ہو تو لفظ اللہ
خبر محذوف ہوگی۔ تقدیری عبارت ہوگی۔ اَللّٰہ۔ اور اگر قرآن یا سورۃ کا نام مانا جائے تو انکلا جملہ خبر مانا جائے گا
مثلاً اَلَمْ فَلَمْ الْکِتَاب۔ اور اگر ان کو خبر ہونے کی وجہ سے مفعول پڑھا جائے تو ان سے پہلے مبتداء محذوف ہوگا۔ مثلاً ان
سے مراد اگر اللہ کا نام ہے تو مبتداء محذوف ہوگا اَنَا تقدیری عبارت ہوگی اَنَا اَلَمْ۔ اور اگر سورۃ یا قرآن کا نام مانا جائے
تو مبتداء محذوف ہوگا بِنَا۔ تقدیری عبارت ہوگی۔ ہَذَا اَلَمْ۔ اور ان پر نصب آئے گا فعل کے مقدر ہونے کی وجہ سے۔ اب
پہلے فعل قسم مقدر ہو جیسے اللہ لا فعلن۔ تقدیری عبارت ہوگی اَقْسَمَ اللّٰہُ لا نعلن کذا جیسا کہ شعر میں فعل
قسم مقدر ہے۔

وَ اِذَا مَا الْحِزْنُ تَرَدَّدَ لِحَسْمٍ ۝ فَذَٰکَ اٰمَانَةُ اللّٰہِ الشَّرِیْدِ۔

اس شعر میں امانۃ اللہ منصوب ہے اقسام فعل مقدر کی وجہ سے۔

ترجمہ :- اور جب روٹی کو گوشت میں ڈوبو دیا جائے تو خدا کی قسم وہ خرید بن جاتا ہے۔

یا فعل قسم کے علاوہ کوئی دوسرا فعل مقدر ہو جیسے اذکر اَلَمْ۔ اور ان حروف پر جر بھی آسکتا ہے اس صورت میں
حرف قسم کو مقدر ماننا پڑے گا جس کی وجہ سے مجرور ہوں گے۔ اب رہی یہ بات کہ ان تینوں صورتوں میں اعراب
لفظاً آئے گا۔ یا حکائیہ تو کہتے ہیں کہ الفاظ مفردہ میں اور مفرد کے ہوزنوں میں اعراب لفظاً اور حکائیہ دونوں آئیں گے
مفرد کے ہوزن کی مثال جیسے کہ تم ہابیل کے وزن پر ہے اور ہابیل مفرد ہے اور ان دونوں کے علاوہ میں اعراب

ولیس شیئ منها یتعند غیر الکوفیین فاما عندہم فالتم فی مواقعہا والمص وکفیض

وططا وطسم ولیس وحم آیت وحم عسق ایتان والبواق لیست یا بات وھذا توفیق

لا جمال للقیاس فیہا

ترجمہ :- اور کوفیین کے علاوہ دیگر علماء کے نزدیک الفاظ تہی میں سے کوئی کلمہ آیت مستقلہ نہیں۔ اب رہے کوفیین تو ان کے نزدیک الم موقعہ آیت میں ہے اور المص وکفیض اور ططا اور طسم اور لیس اور حم ایک آیت ہے اور حم عسق دو آیتیں ہیں۔ اور لقیہ جو الفاظ تہی ہیں وہ کوفیین کے نزدیک بھی آیت ہیں اور کس شیئ کے آیت یا آیتیں ہونے کی تعیین توفیقی چیز ہے قیاس کو اس میں کوئی دخل نہیں۔

بقیہ مسکذشتہ حکائی آئے گا۔ اس کی مفصل بحث عنقریب آجائے گی اور اگر ان کو منقول نہ مابجائے تو پھر متن صورتیں ہیں ایک یہ کہ ان کو محض کلمات کے ٹکرے آوازوں کا مجموعہ بنایا جائے تو ان پر کوئی عمل اعراب نہیں ہوگا جیسے کہ جملہ مستانفہ اور مفردات معدودہ زید، عمر، بکر وغیرہ اس کا قائل قطرب ہے۔ دوسری صورت یہ کہ ان کو قسم بہ بنایا جائے اور فعل قسم مقدار کی وجہ سے منصوب مانا جائے یا حرف قسم کے مقدار ہونے کی وجہ سے مجرور قرار دیا جائے بمیسری صورت یہ کہ ان کو ان کے معانی پر باقی رکھا جائے اس صورت میں بھی ابتداء یا خبریت کی وجہ سے مفعول ہوں گے یعنی المؤلف من ہذہ الحروف متحدہ یا المتحدی بہ المؤلف من ہذہ الحروف اس کے بعد قاضی صاحب نے کہا کہ اعراب کی جتنی بھی صورتیں ہیں ان تمام میں جس وقت مابعد سے ترکیب تعلق نہ ہو تو ان الفاظ تہی پر وقف نام ہوگا۔ اور یہ صورت اس وقت ہر سکتی ہے جبکہ ان کو خبر مانا جائے مبتداء محذوف کی۔

تفسیر :- ولیس شیئ منها الخ یہاں سے اوائل سور کے آیت مستقلہ یا غیر مستقلہ ہونے کے اندر جو اختلاف ہے اس کو نقل کر رہے ہیں جتنا پچہ فرماتے ہیں کہ غیر کوفیین کے نزدیک تو اوائل سور میں سے کوئی بھی فاتحہ السورہ آیت نہیں ہے لیکن کوفیین کے نزدیک چار قسمیں ہیں ایک قسم تو بالکل آیت میں سے ہے ہی نہیں۔ دوسری قسم وہ ہے جو آیت تو نہیں ہے مگر موقعہ آیت میں ہے اور اس کا مصداق صرف الم ہے اور تیسری قسم ایسی ہے کہ جو ایک آیت ہے اور اس کا مصداق المص اور کفیض اور ططا اور طسم اور لیس اور حم ہے۔ اور چوتھی قسم یہ ہے کہ جو دو آیتیں ہیں اور اس کا مصداق حم عسق ہے آخر کی تین قسموں کے علاوہ جتنے اوائل سور ہیں وہ سب پہلی قسم میں داخل ہیں لیکن کس کا آیت اور آیتیں ہونا توفیقی ہے۔ قیاس کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ ایک شبہ پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جب آیت یا آیتیں ہونا توفیقی ہے تو پھر کوفیین اور غیر کوفیین میں اختلاف کا کیا سبب؟ جواب اس کا یہ ہے کہ سبب اختلاف اعتبار روایت و عدم اعتبار روایت ہے یعنی

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ. ذَٰلِكَ اِشَارَةٌ اِلَى الْاٰمِ اَنْ اَوَّلَ بِالْمَوْلَفِ مِنْ هَذِهِ الْحُرُوفِ اَوْفَسَّرَ بِالسُّوْرَةِ اَوَّالِ الْقُرْاٰنِ
فَاِنَّهٗ لَمَّا تَكَلَّمَ بِهِ وَتَقَضٰى اَوْ وُصِلَ مِنَ الْمُرْسِلِ اِلَى الْمُرْسَلِ اِلَيْهٖ صَارَ مُتَبَاعِدًا وَاِشَارًا اِلَيْهٖ بِاِشَارَةٍ اِلَى
الْبَعِيدِ وَتَذَكِيرًا مَتٰى اَرَادَ بِالْمِ السُّوْرَةَ لِتَذَكِيرِ الْكِتَابِ فَاِنَّهٗ خَبَرَهُ اَوْصَفَتْهٗ الَّذِیْ هُوَ هُوَا وَاِلَى
الْكِتَابِ فَيَكُوْنُ صِفَتُهُ وَالْمُرَادُ بِهِ الْكِتَابُ الْمَوْعُوْدُ اَنْزَالَهُ بِقَوْلِهِ تَعَالٰی اِنَّا سَنُلْقِیْ اِلَیْكَ قَوْلًا ثَقِیْلًا
وَنُحُوْرُهُ اَوَّالِ الْکِتَابِ الْمَقْدَمَةِ ۛ

ترجمہ :- ذلک سے اتم کی طرف اشارہ ہے اگر اتم کو مؤلف من ہندہ الحروف کی تاویل میں لیا جائے یا اس کی تفسیر سورۃ
یا قرآن سے کی جائے۔ اس لئے کہ جب اتم کا تلفظ ہوا اور اس کے حروف زبان سے گذر گئے۔ اور مرسل کی بجانب مرسل الیک
پاس پہنچ گئے تو گویا دور بجا پہنچے۔ لہذا اسم اشارہ بعید کے ذریعہ ان کی طرف اشارہ کیا گیا۔ اور جب اتم سے سورۃ مراد لی
جائے تو ذلک کو نہ کرنا اس لئے ہے کہ کتاب مذکور ہے۔ کیونکہ کتاب ذلک کی خبر ہے یا ایسی صفت ہے کہ ذلک اور اس کے
درمیان فاصلہ اتحاد ہے یا ذلک سے اشارہ ہے کتاب کی طرف۔ دریں صورت کتاب ذلک کی صفت ہوگی اور اس سے وہ
کتاب مراد ہوگی جس کے نازل کرنے کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان۔ انا سنلقی علیک قولاً ثقیلاً۔ اور اس جیسے دوسرے
ارشادات میں کیا ہے یا جس کے نازل کرنے کا کتب سابقہ میں وعدہ کیا گیا ہے ۛ

دلیقہ مگذشتہ آیت اور آیتین ہونے کی روایت کا کو فہین نے اعتبار کر لیا اور غیر کو فہین نے اعتبار نہیں کیا ۛ

تفسیر :- ذلک کتاب الح ذلک کا اشارہ الیہ دو چیزیں ہو سکتی ہیں۔ ایک کتاب دوم اتم لیکن کتاب کو اشارہ الیہ قرار
دینے کی صورت میں کتاب صرف صفت ہوگا ذلک کی اور اتم کو اشارہ الیہ قرار دینے کی صورت میں کتاب صفت اور خبر
دونوں ہو سکتا ہے جس صورت کے اندر کتاب کو اشارہ الیہ قرار دیا جائے تو اعتراض وارد ہوگا کہ اشارہ الیہ سابقاً مذکور ہونا
ضروری ہے اور یہاں کتاب کا پہلے کہیں تذکرہ نہیں تو پھر ذلک کا اشارہ الیہ کتاب کو قرار دینا کیسے درست ہوگا؟ جواب یہ
ہے کہ کتاب سے مراد وہ کتاب ہے جس کے نازل کرنے کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے خود قرآن کی بعض سابق آیتوں میں اور پہلی کتابوں
میں کر لیا ہے۔ سابق آیت یہ ہے۔ انا سنلقی علیک قولاً ثقیلاً۔ اور یہ سابق اس لئے ہے کہ یہ سورۃ منزل کی آیت ہے اور
سورۃ منزل مکہ میں ابتداء وحی کے زمانہ میں نازل ہوئی نیز سنقرنک فلا تنس میں بھی کتاب کا وعدہ ہے۔ اور یہ بھی سابق
ہے اور اسی طرح کتب مقدمہ کے اندر بھی اس کا وعدہ کیا گیا تھا پس جب کتاب کا وعدہ ہو چکا ہے تو چونکہ الموعود کا تذکرہ
ہوتا ہے لہذا ذلک کے اشارہ الیہ کا غیر مذکور ہونا لازم نہیں آیا۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ ذلک کا اشارہ الیہ اتم کو قرار دیا
جائے لیکن اتم ذلک کا اشارہ الیہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ اتم سے مراد المؤلف من ہندہ الحروف یا سورۃ کا نام یا قرآن کا

نام ہو۔ مگر ان تینوں صورتوں میں اعتراض وارد ہوگا۔ اعتراض یہ ہوگا کہ ذلک کا مشار الیہ بعید ہوتا ہے اور آپ جس کو اشارہ قرار دے رہے ہیں وہ تو بالکل قریب مذکور ہے پس ذلک کا اتم کو مشار الیہ قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ قاضی صاحب نے جواب یہ دیا کہ اگر یہ مشار الیہ بظاہر قریب ہے لیکن دو وجہوں کی بنا پر وہ بعید ہے اول وجہ یہ ہے کہ اتم از قبیلہ کلام لفظی ہے اور کلام لفظی عرض سیال ہے یعنی غیر مجتمع الذات اور اس کا ترجمہ عرض لا یبقی زما میں کے ساتھ کرتے ہیں یعنی ایسا عرض جو دو گھڑی بھی باقی نہیں رہ سکتا۔ اور جب اتم عرض سیال ٹھہرا تو جیسے ہی اس کا نکل گیا اور زبان سے گذرا تو نکل جاتا ہے بعید ہو گیا کیونکہ جو چیز زبان سے گذرتی ہے وہ گویا فوت ہو جاتی ہے اور فوت ہونے والی چیز کو عرب والے بہت ہی بعید سمجھتے ہیں جیسا کہ مقولہ ہے ما بعد افات اور ما قرب ما ہوا ت۔ یعنی جو چیز فوت ہو گئی۔ گویا وہ بہت بعید ہو گئی۔ اور جو آلے والی ہے وہ گویا قریب تر ہے تو حاصل یہ نکلا کہ اتم نکل کے بعد بعید تر ہو گیا۔ اور جب بعید ہو گیا تو ذلک کو جو اسم اشارہ بعید ہے اس کے لئے استعمال کرنا صحیح ہو گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اللہ کی جانب سے حضور تک پہلے اتم کے کلمات پہنچے تو گویا اللہ سے ان کلمات کی دوری ہو گئی اور جب دوری ہو گئی تو وہ بعید ہو گئے۔ لہذا ذلک کا مشار الیہ قرار دینا درست ہو گیا۔ علامہ سکاک نے ذلک کو استعمال کرنے کی ایک دوسری وجہ بیان کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ اتم جو ذلک کا مشار الیہ ہے اگرچہ یہ لفظوں میں قریب مگر رتبہ بعید ہے اور رتبہ اس لئے بعید ہے کہ یہ اشرف چیزوں کا مادہ ترکیب یعنی اللہ تعالیٰ کے اسماء اور اس کے صفات اور کتب آسمانی انہی جیسے حرفوں سے مرکب ہے اور چونکہ اسماء و صفات اور کتب آسمانی اشرف ہیں لہذا ان کا مادہ ترکیبی بھی اشرف ہوگا اور رتبہ کے اعتبار سے بالاتر ہوگا۔ لیکن اس بعد رتبہ کو بعد مکانی کے منزلیہ میں مان لیا گیا۔ پھر اس ذلک اسم اشارہ کو جو بعد مکانی کے لئے استعمال ہوتا ہے ذکر کر دیا۔ اتم کو اسم سورۃ قرار دینے کی صورت میں دو اعتراض ہیں۔ اول یہ ہے کہ سورۃ مؤنث ہے۔ لہذا اتم جو اس کا اسم ہے وہ بھی مؤنث ہوگا اور مؤنث کے لئے اسم اشارہ تلک استعمال ہوتا ہے۔ لہذا ذلک کے بجائے تلک استعمال کرنا چاہئے۔ دوسرا اعتراض یہ کہ سورۃ جزرہ ہے اور کتاب کل ہے۔ اور کل حمل جزرہ پر نہیں ہوتا ہے لہذا کتاب کا حمل اتم پر جس سے مراد سورۃ ہے کیسے درست ہوگا پہلے اعتراض کے دو جواب ہیں۔ قاضی صاحب کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب اسم اشارہ دائرہ ہوا اپنے مشار الیہ اور خبر یا صفت کے درمیان اور خبر یا صفت اور اسم اشارہ کے درمیان ذاتاً و معداً اتحاد ہو تو تذکیر و تانیث کے اندر خبر و صفت کا لحاظ کیا جاتا ہے یعنی خبر اور صفت اگر مذکر ہو تو اسم اشارہ مذکر لایا جاتا ہے اور اگر خبر و صفت مؤنث ہو تو اسم اشارہ مؤنث لایا جاتا ہے جس طرح کہ قرآن پاک کے اندر فلما رأى الشمس بازغة قال ہذا ربی میں ہذا مذکر اس قاعدہ کے تحت استعمال ہوا ہے ورنہ ظاہر تو یہ چاہتا تھا کہ ہذا آتا۔ اس لئے کہ ہذا کا مشار الیہ شمس ہے اور شمس مؤنث معنوی ہے لہذا اس کے ملے اسم اشارہ بھی مؤنث آنا چاہئے تھا مگر چونکہ قاعدہ مذکورہ کے تحت ہذا کی خبر لفظ ربی مذکر تھی اس لئے ہذا کو مذکر لایا گیا پس ذلک کتاب میں بھی یہی قاعدہ جاری ہوا ہے یعنی کتاب جو کہ ذلک کی خبر یا اس کی صفت ہے چونکہ مذکر ہے اس لئے ذلک مذکر لایا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کے اعتراض کو تسلیم ہی نہیں کرتے اس لئے کہ اتم مؤنث اس وقت میں ہوتا جبکہ اس سے مراد کل کتاب ہے۔ لہذا یہ اطلاق الجزء و ارادة الكل کے قبیل سے ہے اور جب کل کتاب مراد ہے تو کتاب کا حمل اتم پر درست ہے کیونکہ کل کا حمل کل پر جائز ہے یا یہ کہا جائے کہ کتاب جو کل ہے اس سے بعض کتاب یعنی سورۃ مراد

وہو مصدر رسمی بہ المفعول للمبالغة اوفعال بنی للمفعول كاللباس ثم اطلاق علی المنطوق
عبارة قبل ان يكتب لان مما يكتب واصل الكتاب الجمع ومنه الکتیبة :

ترجمہ :- اور لفظ کتاب مصدر ہے اور شئی مکتوب کو مصدر کتاب سے مبالغہ تعبیر کر دیا گیا یا اسم صفت بنی للمفعول ہے
جیسے لباس طبوس کے معنی میں ہے پھر کتاب کا استعمال اس مضمون پر ہونے لگا جو عبارت کے طور پر لکھنے سے پہلے ذہن میں مرتب
کر لیا جائے کیونکہ وہ بھی عنقریب لکھا ہی جائے گا اور کتاب کے مادہ کتب کے معنی اکٹھا کرنے کے ہیں۔ اور کتب سے مشتق کر
کے کتیبة شکر کو اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بہت سارے شکریں اکٹھے ہوتے ہیں :

دقیقہ مگذشتہ لفظ اطلاق الکل و ارادة الحجز کے قبیلہ سے ہے۔ اور جب بعض کتاب مراد ہے تو پھر کتاب کا حمل
آئم بمعنی سورة پر صحیح ہے :

تفسیر :- وہو مصدر الخ یہاں سے لفظ کتاب کی لغوی بحث کر رہے ہیں کتاب کی اصل کتب ہے اور کتب کے
معنی آتے ہیں جمع کرنے کے عرب والے کہتے ہیں کتبت الخیل بالخیل یعنی میں نے گھوڑوں کو گھوڑوں کے ساتھ جمع کر دیا اسی
مناسبت سے شکر کو کتیبة کہتے ہیں کیونکہ اس کے اندر اجتماع ہوتا ہے اور کتاب کو بھی کتاب اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے
اندر بھی بہت سے مضامین کو جمع کر دیا جاتا ہے۔ یہ حال کتاب کی اصل کتب ہے۔ پھر لفظ کتاب کے اندر دو احتمال
ہیں مصدر ہے یا فعال کے وزن پر اسم صفت بنی للمفعول ہے۔ اگر کتاب مصدر ہے تو اس کے معنی ہوں گے لکھنا پھر
مبالغہ نام رکھ دیا گیا شئی مکتوب کا مصدر کتاب کے ساتھ اس لئے کہ اس مکتوب کے ساتھ مصدر کتاب کا کمال
تعلق ہے گویا کہ وہ مکتوب عین کتاب بن گیا جس طرح کہ کس مضروب کا مصدر ضرب کے ساتھ نام رکھ دیا جائے تو گویا یہ
تسمیۃ الشئی باسم ما يتعلق بہ کے قبیلہ سے ہے۔ اور اگر اسم صفت بنی للمفعول ہے تو معنی میں مکتوب کے ہو گا جس طرح
کہ لباس معنی میں طبوس کے ہے پھر مجازاً استعمال ہونے لگا اس چیز کے اندر کہ جو عبارت کے طور پر ذہن میں منظوم و مرتب
ہے وہ نام رکھنے کی یہ ہے کہ عنقریب اس کو بھی لکھا جائے گا۔ تو اس صورت میں کتاب کا اطلاق مرتب فی الذہن کے اوپر
تسمیۃ الشئی باسم الاول الیہ کے قبیلہ سے ہو گا :

لَا رَيْبَ فِيهِ مَعْنَاهُ أَنَّهُ لَوْ صُوحَ وَسُطُوْعُ بَرِّهَانِهِ بِحِثِّ لَا يَزْنَابُ الْعَاقِلُ بَعْدَ النَّظَرِ الصَّحِيحِ
فِي كَوْنِهِ وَحَيًّا بِالْعَاقِلِ الْإِعْجَازُ لِأَنَّ أَحَدًا لَا يَزْنَابُ فِيهِ إِلَّا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنْ كُنْتُمْ
فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ فَأَنَّهُ مَا بَعْدَ الرَّيْبِ عَنْهُمْ بَلْ عَرَّفَهُمُ
الطَّرِيقَ الْمَرْجُلَ وَهُوَ أَنْ يَجْتَهِدُوا فِي مَعَارَضِهِ نَحْمٌ مِنْ نَحْوِهِ وَيَبْذُلُوا فِيهَا غَايَةَ جَهْدِهِمْ حَتَّى
إِذَا عَجَزُوا عَنْهَا تَحَقَّقَ لَهُمْ أَنَّ لَيْسَ فِيهَا جِهَالُ الشَّبْهَةِ وَلَا مَدْخَلُ الرِّيبَةِ وَقِيلَ مَعْنَاهُ لَا رَيْبَ
فِيهِ لِلْمُتَّقِينَ وَهَذَا فِي حَالٍ مِنَ الصَّمَايِرِ الْمَجْرُورِ وَالْعَامِلِ فِيهِ النَّظَرُ الْوَاقِعُ صَفَقَةً لِلْمُنْفَى.

ترجمہ :- لا ریب فیہ کے معنی یہ ہیں کہ قرآن حکیم اپنی وضاحت کی وجہ سے اور روشن دلائل کی بنا پر اس درجہ پر فائز ہے کہ
صحیح نظر ڈالنے کے بعد کوئی ہوشمند اس کے پیغام خدا ہونے اور عدا عجز تک پہنچے ہوئے ہونے میں شبہ نہیں کر سکتا یہ معنی
نہیں کہ قرآن میں کسی ایک کو بھی شبہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان دان کہتم فی ریب الایۃ پر نظر ڈالنے کے خدا نے اس
آیت میں منزل علیہم سے ریب کی نفی نہیں فرمائی بلکہ وہ طریقہ سمجھا دیا جو ان سے ریب کا ازالہ کر دے۔ اور طریقہ یہ کہ اس کی
آیات میں ایک معمولی آیت کا مثل لانے میں محنت کریں اور اس میں اپنی انتہائی کوشش صرف کر لیں پھر جب اس کا مقابل
و مماثل لانے سے عاجز ہو جائیں گے تو آپ ہی معلوم ہو جائے گا کہ قرآن میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں اور نہ ریب کو دخل ہے
اور بعض نے کہا کہ اس کے معنی ہیں لا ریب فیہ للمتقین یعنی قرآن میں متقیوں کے لئے کوئی شبہ نہیں اور ہدی فیہ کی ضمیر مجرور سے
حال ہے اور عامل اس میں وہ طرف متقرر ہے جو ریب منفی کی صفت واقع ہے۔

تقدم اس :- لا ریب فیہ الخ قرآن پاک میں کوئی شک نہیں اس موقع پر ایک اعتراض پیدا ہوا۔ اعتراض یہ ہے کہ جنس ریب
کی نفی کرنا کیسے صحیح ہوگا جبکہ شک کرنے والے بہت سے موجود تھے قاضی صاحب نے اس کے دو جواب دیئے۔ پہلا جواب یہ ہے کہ
یہ لافنی جنس کے لئے نہیں ہے بلکہ نفی لیاقت کے لئے ہے معنی اس کے یہ ہیں کہ قرآن پاک لائق ریب اور محل ریب نہیں ہے کیونکہ
قرآن پاک اپنے واضح دلائل کیوجہ سے ایسے مقام پر پہنچا ہوا ہے کہ عقلمند آدمی نہ صرف صحیح کے بعد اس کے وحی اور معجز ہونے میں شک
نہیں کر سکتا تو محل ریب ہونے کی نفی کرنا ہے کس کے متراب ہونے کی نفی کرنا نہیں ہے کیونکہ قرآن پاک کی دوسری آیت دان
کنتم فی ریب مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ کے اندر اللہ تعالیٰ نے کفار سے ریب کی نفی نہیں فرمائی بلکہ ان کو وہ راہ
بتلا دی کہ جو ان کے ریب کو زائل کرنے والی ہو اور وہ راہ یہ تھی فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ کس کو اس بات کا پیسلخ دیدیا کہ اس کی ایک
معمولی سوزہ کا مثل لانے میں کوشش کریں۔ اب جب کوشش کر کے اس کا مثل لانے سے عاجز ہو جائیں گے تو یہ بات ان کے
نزدیک ثابت ہو جائے گی کہ قرآن پاک میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں۔ ماحصل جواب یہ ہے کہ لا ریب فیہ کے اندر قرآن پاک

کے محل ریب ہونے کی نفی کرنا ہے جنس ریب کی نفی نہیں کرنا ہے تو پھر اعتراض بھی وارد نہیں ہوگا دوسرا جواب یہ ہے کہ شخص سے ریب کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ بالخصوص متقین سے نفی کرنا مقصود ہے اس صورت میں متقین لاکی خبر ہوگا اور فیہ میں ضمیر مجرور ذوالحال ہوگی اور ہدیٰ اس کا حال ہوگا اور ذوالحال اپنے حال سے مل کر مجرور جار مجرور سے مل کر متعلق کائنات کے ہو کر ریب کی صفت ہوگا اور ترجمہ یوں ہوگا لا ریب کائنات فی القرآن حال کون القرآن باری المتقین اور جب خاص طور سے متقین سے ریب کی نفی کرنا ہے تو پھر اس کے منافی نہیں کہ دوسرے غیر متقین نے شک کیا۔ اور جب منافاة نہیں تو پھر اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے لہذا لا ریب فیہ اپنی جگہ پر درست ہے دوسرے جواب میں جو ترکیب کی گئی ہے اس میں دو اعتراض ہیں اول اعتراض یہ ہے کہ ذوالحال اور حال کا عامل ایک ہوتا ہے پس جب آپ نے فیہ میں ضمیر مجرور کو ذوالحال قرار دیا تو ہدیٰ کے اندر عامل وہی حرف فی ہوگا جو اس ضمیر مجرور میں عمل کر رہا ہے حالانکہ یہ طے شدہ ہے کہ ہدیٰ کے اندر لفظ فی عامل نہیں ہے اور جب فی عامل نہیں تو پھر اتحاد عامل نہ پایا گیا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ضمیر مجرور کے اندر حرف فی عامل نہیں ہے بلکہ عامل اس کے اندر وہ کائنات ہے جو اس کے اندر مقدر ہے اور ریب کی صفت واقع ہو رہا ہے۔ فی تو محض صمد کے طور پر زائد کر دی گئی اور جب عامل ضمیر مجرور کے اندر کائنات ہے اور یہی کائنات عامل ہے ہدیٰ میں تو اتحاد عامل پایا گیا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہدیٰ مصدر کو حال قرار دینا درست نہیں اس لئے کہ اپنے ذوالحال پر محمول ہوتا ہے اور مصدر کا حمل ذات پر صحیح نہیں ہوتا اس کا وہی مشہور جواب ہے کہ ہدیٰ کا یا تو باللفظ حمل ہو رہا ہے یا ہدیٰ معنی میں باریا کے ہے۔ لا ریب پر وارد ہونے والے اعتراض کا بعض لوگوں نے یا پس طور جواب دیا ہے کہ ریب کی دو قسمیں ہیں ایک ہے ثبوت ریب فی الشیء۔ دوم صدور ریب عن الشیء۔ تو لا ریب فیہ کے اندر ثبوت ریب فی القرآن کی نفی کی گئی ہے صدور ریب عن الشیء کی نفی نہیں کی گئی تو گویا یہ کہا گیا کہ قرآن کے وحی ہونے میں کوئی شک نہیں اب رہی یہ بات کہ کسی شخص سے ریب صادر ہو یا نہیں تو اس کے بارے میں آیت بالکل خاموش ہے لہذا صدور شک کو لیکر اعتراض کرنا درست نہیں اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک خالص سفید چیز کے بارے میں ایک شخص کہتا ہے لا صفرة فیہ۔ تو اب اس کے اوپر کوئی شخص اعتراض نہیں کر سکتا کہ بھائی مطلق صفرة کی نفی کرنا درست نہیں کیونکہ یرقان کا مرض اس کو زرد دیکھ رہا ہے اور اعتراض یہ شخص اس لئے نہیں کر سکتا کہ کہنے والے کا مقصد ثبوت صفرة فی الشیء کی نفی کرنا ہے صدور ریب عن صفرة عن الشیء کی نفی کرنا نہیں ہے۔ تو اب اگر کوئی شخص اس کو زرد دیکھ رہا ہے تو اس کی بیماری کی دلیل ہے پس ایسے ہی نفس قرآن میں تو کوئی شک نہیں ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کے اندر شک کر رہا ہے تو یہ اس کے مرض روحانی کی دلیل ہے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے کفار کے بارے میں فرمایا فی قلبہم مرض۔ مصنف نے جو رد جواب دیئے تھے ان میں سے دوسرے جواب کو قبیل سے بیان فرما کر اس کے ضعف کی طرف اشارہ کر دیا اور ضعف اس جواب میں تین وجہوں کی بنا پر ہے اول وجہ یہ ہے کہ یہاں قرآن پاک کے کمال کو ثابت کرنا مقصود ہے اور کمال اسی وقت میں ہوگا جبکہ اس میں مطلق ریب کی نفی کی جائے دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ عند النجاة یہ بات معروف ہے کہ جب لا کے بعد کوئی ظرف واقع ہو تو وہ لا کی خبر ہو کر نہا ہے اور اس دوسرے جواب کی بنا پر اس لا کی صفت ماننا پڑتا ہے۔ تیسری وجہ ضعف یہ ہے کہ ہدیٰ کو آپ حال مابین گے تو حال قید ہوگا ذوالحالی کے عامل کے لئے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب مقید چیز کی نفی کی جاتی ہے تو وہ نفی خاص طور سے قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔

والرب في الاصل مصدر رآبني الشيء اذا حصل فيك الريبة وهي قلق النفس واضطرابها
سعى به الشك لانه يقلق النفس يزيل الطمانينة وفي الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك
فان الشك ريبة والصدق طمانينة ومتهرب الزمان لنوائبه

ترجمہ :- اور ریب در حقیقت رآبنی الشیء کا مصدر ہے۔ یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی چیز تمہارے اندر ریب یعنی بے چینی
پیدا کر دے۔ شک کا نام ریب اس لئے رکھا گیا کہ شک بھی نفس کو بے چین بنا کر اس کے سکون و اطمینان کو کھودیتا
ہے چنانچہ ارشاد نبوی ہے۔ دع ما یربیک الی ما لا یربیک الحدیث یعنی مشکوک و مشتبہ گوشہ کو چھوڑ کر سچائی اور یقین کا پہلو
اختیار کر دو کیونکہ شک موجب قلق ہے اور سچائی باعث اطمینان قلب ہے اور ریب الزمان کا حوادث زمانہ کے لئے
استعمال ٹھیک اسی پہلو پر ہے یعنی بطور اطلاق مسبب علی السبب۔

دلیلیہ مذکور شدہ ثواب اس آیت کا ترجمہ یوں ہوگا کہ متقیوں کے لئے قرآن پاک میں اس وقت تک نہیں ہے جبکہ وہ ہادی
ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ غیر ہادی ہونے کی صورت میں متقیوں کو بھی شک ہے حالانکہ متقین کے لئے کسی حال میں
بھی شک نہیں ہے مگر اس غیر ہادی خرابی کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ ہدی حال لازمہ ہے حال مستقلہ نہیں ہے پس نصف
ہدایت قرآن سے کبھی ہدای نہیں ہو سکتا پس قرآن سے ریب حال کو نہ ہادی کی نفی کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ مطلقاً
تکامل احوال میں ریب کی نفی کر دی گئی۔

تفسیر :- والرب الخ ریب مصدر ہے جس کے معنی ہیں نفس کے اندر بے چینی اور اضطراب پیدا کر دینا لیکن پھر مجازاً ریب
نام رکھا گیا کہ شک کا اس لئے کہ شک سبب بنتا ہے نفس کے اندر اضطراب پیدا کرنے کا اور اطمینان کے زائل کرنے کا اور جب
شک سبب بنا قلق نفس کا تو پھر ریب کا شک پر اطلاق کرنا اطلاق المسبب علی السبب کے قبیلہ سے ہے جس طرح سے ریب
الزمان کا حوادث زمانہ کے لئے استعمال ہونا اسی قبیلہ سے ہے کیونکہ حوادث زمانہ کا استعمال عرف میں شر کے حوادث میں ہوتا ہے
مگر بعض مقامات میں صرف خیر کے معنی میں اور بعض مقامات پر خیر و شر دونوں کے معنی میں استعمال ہوا ہے خیر کے معنی میں تو خصوصاً
کا فرمان نواب الحق و امیل کیونکہ نواب الحق سے حوالہ خیر مراد ہیں اور خیر و شر دونوں معنی میں بے شک استعمال ہوا ہے شر سے نواب من
خیر و شر کلاماً : اقل الخیر مد و لا الشر لازیب کیونکہ شعر کے اندر نواب سے حوادث مراد ہیں اور پھر من بیانہ لاکر خیر و شر
دونوں کو نواب کے لئے بیان مانا ہے جس سے معلوم ہوا کہ حوادث کا استعمال خیر و شر دونوں میں ہوتا ہے۔ ترجمہ حوادث خواہ
خیر کے ہوں یا شر کے بہر نوع وہ حوادث ہیں کیونکہ خیر نہ تو زیادہ دنوں تک رہتی ہے اور نہ شر ہی انسان سے چپک کر
بیٹھ جاتا ہے مفصل اس سے شاعر کا یہ ہے کہ چونکہ ہر چیز فانی ہے اس لئے خیر و شر دونوں کے حوادث میں کوئی امتیاز

هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ بِهْدِيمٍ إِلَى الْحَقِّ وَالْهُدًى فِي الْأَصْلِ مَصْدَرٌ كَالسُّرَى وَالْتَقَى وَمَعْنَاهُ الدَّلَالَةُ وَقِيلَ الدَّلَالَةُ الْمَوْصُولَةُ إِلَى الْبَغِيَةِ لِأَنَّهُ جَعَلَ مُقَابِلَ الضَّلَالَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ وَلَا نَدَى يُقَالُ هَدَى الْآلَمَنَ اهْتَدَى إِلَى الْمَطْلُوبِ -

ترجمہ: یعنی قرآن عظیم لوگوں کو راہ حق دکھاتا ہے اور ہدی دراصل مصدر ہے جس طرح سُری اور تَقَى مصدر ہے اور اس کے معنی ہیں اسباب طاعت کی توفیق دے کر رہنمائی کرنا اور بعض کا کہنا یہ ہے کہ ہدی ایسی رہنمائی کرنے کا نام ہے جو منزل مقصود پر گامزن کر دے اس لئے کہ ارشادِ ربانی لَعَلَى ہدی اونی ضلال میں ہدی کو ضلالت کا مقابل بنا کر پیش کیا گیا ہے اور اس لئے بھی کہ ہدی اس شخص کو کہتے ہیں جو مقصود تک رسائی حاصل کر چکا ہے۔

(بقیہ ص گذشتہ) نہیں ہے کیونکہ اگر خیر کے حوادث ہیں تو وہ بھی ایک روز ختم ہوں گے اور پھر شر کے حوادث آئیں گے اور اگر شر کے حوادث ہیں تو پھر وہ بھی ختم ہوں گے اور پھر خیر کے حوادث آئیں گے اس لئے خیر و شر میں کوئی امتیاز نہیں بلکہ دونوں برابر ہیں ہر نوع لفظ حوادث اگرچہ بعض مقامات پر خیر و شر دونوں کے معنی میں مستعمل ہے مگر عموماً صرف شر کے حوادث میں مستعمل ہے اور شر کے حوادث سبب بنتے ہیں اضطراب اور قلق نفوس کا پس حوادث سبب ہوتے اور ریب سبب پس ریب کا اطلاق حوادث پر اطلاق المسبب علی السبب کے قبیلہ سے ہے اس تحقیق سے یہ واضح ہو گیا کہ ریب اور شک میں باہم فرق ہے اب حدیث کو بطور تائید کے فرق ثابت کرنے کے لئے پیش کر رہے ہیں حدیث درع مایر بیک الی مالا بربیک فان الشک ریبۃ والصدق طمانینۃ حدیث کے اندر تائید دو طریقہ پر ہے اول تو یہ کہ حضور نے ریب کا عمل فرمایا شک پر جس سے یہ معلوم ہوا کہ ریب اور شک میں فرق ہے کیونکہ فرق نہ ان تو تو الشک ریبۃ معنی میں الشک شک کے ہوا اور اس جیسے کلام کو کوئی بھی محسن نہیں سمجھتا کیونکہ اس میں کوئی فائدہ جدیدہ نہیں ہے جس طرح سے الفتنہ اس کو عدم فائدہ کی وجہ سے محسن نہیں سمجھا جاتا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ریبۃ کے مقابل میں طمانینۃ کا لفظ آ رہا ہے جس سے معلوم ہوا کہ ریب شک کے معنی میں نہیں بلکہ اضطراب اور قلق کے معنی میں ہے کیونکہ طمانینۃ ضد ہے قلق و اضطراب کی نہ کہ شک کی پس جب طمانینۃ مقابلہ میں آ رہا ہے ریبۃ کے تو پھر ریبۃ سے مراد ضد طمانینۃ ہوگی اور ضد طمانینۃ قلق و اضطراب، لہذا ریبۃ سے مراد قلق و اضطراب ہے اور جب قلق و اضطراب مراد ہے تو پھر ریبۃ اور شک میں فرق ہو گیا حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کے اندر شرعی رو سے نہیں اضطراب معلوم ہو اسے چھوڑ دو اور ایسی چیز کو اختیار کر جس میں اضطراب نہ ہو کیونکہ اضطراب کسی چیز کے اندر پیدا ہوتا ہے شک تردد کا اور تردد اطمینان کو زائل کرنے والی چیز ہے اور یقین و سچائی اطمینان بخش ہے لہذا مشکوک پہلو کو چھوڑ کر یقین کا پہلو اختیار کرنا چاہیئے،

تفسیریں :- ہدی للمتقین الخ قاضی صاحب نے ہدی للمتقین کا ترجمہ یہ دیدیم الی الحق کر کے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ ہدی یہاں ہادی کے معنی میں ہے اس کے بعد قاضی صاحب تین بخشیں ذکر کر رہے ہیں اول ہدی کی تحقیق دوم متقین کی بحث سوم ہدی للمتقین تک تمام جملوں کی ترکیب کی بحث۔ اول بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہدی مصدر ہے جس طرح سے کہ سرٹی اور قتی مصدر ہے۔ سرٹی کے معنی رات میں چلنا اور قتی کے معنی ہیں انتہائی پرہیز کرنا ہدی لازم اور متعدی دونوں استعمال ہوا ہے جب لازم ہوگا تو ابتدا کے معنی میں ہوگا جس کا ترجمہ یہ ہے "راہیاب ہونا" اور جب متعدی ہوگا تو ہدایت کے معنی میں ہوگا اور اس کے قاضی صاحب دو ترجمے ذکر کر رہے ہیں اول الدلالة الموصلة الی البقیۃ پہلے معنی الدلالة کے اندر الف لام عہد خارجی کا ہے اور اس سے اسی ہدایت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو اہدانا الصراط المستقیم کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں اور وہاں الدلالة ملطف کو بیان کیا ہے لہذا اس دلالت سے وہی دلالت ملطف مراد ہے جس کا مطلب ہے کہ اسباب طاعت کو پیدا کر کے راہ دکھلا دینا خواہ وہ شخص مقصود تک پہنچے یا نہ پہنچے اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ ایسی دلالت جو مقصود تک پہنچا دے دوسرے معنی کی تائید میں مصنف نے دو جہیں پیش کی ہیں اول وجہ یہ کہ اللہ تعالیٰ انا دایاکم علی ہدی اور فی ضلال مبین میں ہدایت کو ضلالت کے مقابلہ میں رکھا ہے اور ضلالت کے اندر عدم وصول الی المطلوب کے معنی پائے جاتے ہیں لہذا اس کے مطابق ہدایت میں وصول الی المطلوب کے معنی ہوں گے پس ہدی نام ہے دلالت موصلة الی المطلوب کا۔ دوسری وجہ تائید یہ ہے ہدی سے مشتق کر کے ہدی اس شخص کو کہا جاتا ہے جو مقصود تک پہنچ جائے کیونکہ ہدی کا لفظ مدح کے موقع پر استعمال ہوتا ہے اور مدح اسی وقت میں ہو سکتی ہے جبکہ وہ شخص مقصود تک پہنچ جائے اور جب ہدی کے مشتق کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی موجود ہیں تو پھر مصدر میں بدرجہ اولیٰ ہوں گے لیکن ان دونوں وجوہ تائید پر اعتراض ہے پہلی وجہ تائید پر اعتراض یہ ہے کہ جو ہدی ضلال کے مقابلہ میں ہے وہ لازم ہے اور زیر بحث وہ ہدی ہے جو متعدی ہے اور احد الفردین کے اندر ایک مفہوم معتبر ہونے سے لازم نہیں آتا کہ دوسرے فرد کے اندر بھی وہی مفہوم معتبر ہو پس اگر ہدی لازم کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی معتبر ہیں تو لازم نہیں آتا کہ ہدی متعدی میں بھی وہی معنی معتبر ہوں اور جب لازم نہیں آتا تو آیت کو ہدی متعدی کے معنی کی تائید میں پیش کرنا درست نہیں دوسری وجہ پر اعتراض یہ ہے کہ ہدی کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی قرینہ مدح کی وجہ سے آگئے ہیں اور کسی لفظ کے اندر قرینہ کی وجہ سے کسی معنی کے متعین ہونے سے لازم نہیں آتا کہ عدم قرینہ کے وقت بھی وہی معنی متعین ہوں لہذا لفظ ہدی کے استعمال سے بھی تائید نہیں ہو سکتی نیز یہ معنی قرآن پاک کی آیت "واما ثمود فہدینا ہم فاستجبوا للعی علی الہدی" کے خلاف ہے کیونکہ یہاں ہدینا ہم کے اندر سب کے نزدیک بالاتفاق ایصال کا مفہوم معتبر نہیں ہے لیکن اس آیت کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ یہاں ہدینا اپنے معنی مجازی تکمیل من الہدایت کے اندر مستعمل ہے لیکن ان اسباب و ذرائع کو ہمیں کر دینا جو مقصود تک پہنچا دیں لیکن چونکہ ان اسباب کے ہیا کرنے سے مقصود مطلوب تک پہنچا جاتا ہے اس لئے ہیا کرنے کے معنی میں ہدایت کا لفظ مجاز استعمال فرمایا۔ اور جب ہدایت یہاں معنی مجازی کے اندر استعمال ہوا ہے تو پھر آیت کو لے کر آپ مصنف پر اعتراض نہیں کر سکتے کیونکہ مصنف نے اس کے معنی حقیقت کے اعتبار سے بیان کئے ہیں۔

واختصاصه بالتقین لانهم المهندون به والمنتمعون بتصبیه وان كانت دلالتہ عامۃ لكل ناظر
من مسلم وكافر ويهتد الاغنياء قال هدی للناس اولادہ لا ينتفع بالتامل فيه الا من صقل لعقل
واستعمل في تدبر الايات والنظر في المعجزات وتعرف النبوات لانه كما لغذاء الصالح لحفظ الصحة فانه
لا يجلب نفعاً ما لم تكن الصحة حاصله واليه اشار بقوله تعالى وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ
لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا وَلَا يَقْدَحُ مَا فِيهِ مِنَ الْجَبَلِ وَالْمُتَشَابِهَ فِي كَوْنِهِ هُدًى لِّمَا لَمْ يَنْفَعَكَ
عَنْ بَيَانِ تَعْيِينِ الْمُرَادِ مِنْهُ

ترجمہ :- اور ہدایت کتاب کو متقین ہی کے ساتھ خاص کرنا اس معنی کر رہے کہ یہی لوگ اس سے راہ باب ہونے والے اور اس
کے دلائل سے نفع اندوز ہونے والے ہیں اگرچہ کتاب اللہ کی رہنمائی ہر قاری کے لئے عام ہے چنانچہ ہدی للناس اسی حیثیت سے
فرمایا گیا ہے یا تخصیص اس لئے ہے کہ قرآن سے غور و تامل کے ذریعہ وہی شخص فائدہ اٹھا سکتا ہے جس نے اپنی عقل کو گندگی کفر و
عناد سے انجھ لیا ہے اور اس کو آیات بنیات میں تدبر اور معجزات میں نظر عبرت ڈالنے اور دلائل نبوت کو پہچاننے کے لئے استعمال
کیا ہے کیونکہ قرآن کی مثال اس غذا کی سی ہے جو حفظانِ صحت کی صلاحیت رکھتی ہو۔ اور (ظاہر ہے) کہ غذا، صالح اس وقت
تک نفع برآمد نہیں کرتی جب تک کہ پہلے سے صحت حاصل نہ ہو اور اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان و نزل من القرآن الایۃ سے اسی حکمت
کی طرف اشارہ کیا ہے اور قرآن میں واقع ہونے والی آیات بجملة اور متشابه اس کے ہدی ہونے میں کوئی رخنہ نہیں پیدا کرتیں کیونکہ
وہ بھی تعین مراد سے خالی نہیں۔

تفسیر :- اختصاصہ الخ۔ اب یہاں سے اعتراض و جواب کی طرف اشارہ کر رہے ہیں باعتراف حاصل یہ ہے کہ قرآن پاک
کی ہدایت تو عمومی طریقہ پر ہر ذی عقل کے لئے ہے خواہ وہ مسلم ہو یا کافر متقی ہو یا غیر متقی پس ہدی للمتقین میں لام اعتقاد کر کے متقین کی ساتھ ہدایت
کو کیوں خاص کیا گیا تاہی صاحب نے اس کے دو جواب دیئے ہیں اور دونوں جواب منہی ہیں متقین کی مراد کی تعین پر اگر متقین
سے مراد وہ لوگ لئے جائیں جنہوں نے اوامر پر عمل کیا ہے اور نواہی کو چھوڑ دیا ہے تو پھر جواب یہ ہو گا کہ ہاں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن
کی رہنمائی تمام افراد کے لئے عام تھی مگر متقین ان میں سب سے زیادہ اشرف تھے کیونکہ یہی لوگ قرآن کے ذریعہ سے لایا یاب ہوئے اور
اس کے دلائل سے نفع حاصل کیا یعنی اوامر پر عمل کیا اور نواہی سے بچے پس ان کے اشرف اور اکمل افراد ہونے کی وجہ سے غیر
متقین کو کالعدم سمجھ کر ہدایت کو متقین کے لئے خاص کر دیا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ متقین سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے
شرک سے برات ظاہر کی ہو اور یہ معنی مراد لینے کی صورت میں ہدایت متقین ہی کے لئے خاص رہے گی کیونکہ قرآن پاک سے
نفع وہی شخص حاصل کر سکتا ہے جو اپنی عقل کو کدورتوں سے صاف کر چکا ہو اور معجزات و نبوت کے دلائل میں غور

والمُتَّقِ اسم فاعل من قولهم وقاه فأتقى والوقاية فرط الصيانة وهو في عرف الشرع اسم لمن يقى نفسه عما يضره في الآخرة وله ثلاث مراتب الأولى الذوق عن العذاب المخلد بالتبلي عن الشرك عليه قوله تعالى وَأَلْزَمْنَاهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى والثانية التجنب عن كل ما يؤثم من فعل أو ترك حتى الصغائر عند قوم وهو المتعارف باسم التقوى في الشرع وهو المعنى بقوله تعالى وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا والثالثة ان يتأثره عما يشغل سره عن الحق ويتبتل اليه بشراشرة وهو التقوى الحقيقية المطلوب بقوله وَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وقد فسّر قوله هُدى للمتقين على الواجهة الثلاثة.

ترجمہ: اور متقی اسم فاعل کا صیغہ ہے۔ لیا گیا ہے اہل عرب کے قول وقاه فأتقى سے اور وقایہ نام ہے انتہائی پرہیز گزینہ اور اصطلاح شریعت میں اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے آپ کو ستمناہ آخرت سے بچائے رکھے۔ اور تقویٰ کے تین درجے ہیں۔ اول شرک سے بری ہو کر ہمیشگی کے عذاب سے بچنا اور اللہ کے فرمان والزمہم کلمۃ التقویٰ میں لفظ تقویٰ اسی معنی پر ہے دوم ہر اس چیز سے کنارہ کشی اختیار کرنا جو گناہ میں ملوث کرنے والی ہے خواہ وہ چیز از قبیل ایجاد فعل ہو یا از قبیل ترک فعل حتیٰ کہ ایک جماعت کے نزدیک منوادر سے پرہیز کرنا بھی اس مفہوم میں داخل ہے اور شریعت میں تقویٰ کے نام سے یہی معنی مشہور ہیں اور فرمان ایزدی ولوان اہل القری آمنوا والتقوا میں تقویٰ سے یہی معنی مراد ہیں اور سوم یہ ہے کہ ان چیزوں سے دور رہے جو اس کے باطن کو حق سے غافل کر دے۔ اور بالکلہ اللہ کی طرف متوجہ ہو جائے یہی تیسرا درجہ حقیقی تقویٰ ہے اور اللہ کے فرمان واتقوا اللہ حق تقاتہ میں یہی معنی مراد ہیں اور ہدی للمتقین کی تینوں طرح سے تفسیر کی گئی ہے۔

بقیہ صگذشتہ کر کے ایمان لایچکا ہوں اور ایمان کی ضرورت اس لئے ہے کہ قرآن پاک بمنزلہ اس غذا کے جو بقائے صحت کے لئے استعمال کیجائے اور جو بقا صحت کے لئے استعمال کی جاتی ہے وہ اس وقت میں کارآمد ہوتی ہے جبکہ پہلے سے صحت حاصل ہو اور اگر پہلے سے صحت حاصل نہ ہو تو وہ غذا اس کے لئے نقصان دہ ہوگی مثلاً دست کامرین اگر کھئی گئی استعمال کرے گا تو یہ اس کے لئے نقصان دہ ثابت ہوگا پس ایسے ہی قرآن پاک غذائے صالح ہے اور ایمان اس کے لئے بمنزلہ صحت کے ہے پس جب تک ایمان اور تبری عن الشرك پہلے سے حاصل ہوگا اس وقت تک قرآن اس کے لئے مفید نہیں بلکہ مفترقاہوت ہوگا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا یعنی قرآن پاک میں ہم ایسے مضامین نازل کرتے ہیں جو مؤمنین کے واسطے شفاء روحانی اور رحمت ہیں مگر ظالمین کے لئے صرف خسارہ کا افادہ ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کے مضامین کفار کے لئے نقصان دہ اور مؤمنین کے لئے نافع ہے

(بقیہ مکتوبات)
پس جب قرآن پاک بمنزلہ غذا صالح کے ہے اور ایمان اور تبری عن الشر بمنزلہ صحت کے ہے اور متقین سے مراد مؤمنین متبرئین عن الشر ہیں تو قرآن کی ہدایت متقین ہی کے ساتھ خاص رہے گی غیر متقین کے لئے ہدایت نہیں ہے اسی لئے اللہ تعالیٰ نے بدی المتقین فرمایا۔ ولا یقدر مافیہ من الجمل والمتشاہ الخ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ سارے قرآن کو بدی کہنا درحمت نہیں ہے اس لئے کہ قرآن کلام کے قبیلہ سے ہے اور کلام سے رہنمائی اس وقت ہوتی ہے جبکہ اس کے معنی سمجھ میں آئیں اور قرآن کے متشابہات بھی ہیں اور تشابہات کے معنی معلوم نہیں لہذا ان سے ہدایت کیسے ہو سکتی ہے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تو اعتراض ان لوگوں پر ہو سکتا ہے جو ان کو غیر معلوم المراد مانتے ہیں لیکن ہم پر یہ اعتراض لازم نہیں ہو گا کیونکہ ہم متشابہات کو غیر متفک عن تعین المراد سمجھتے ہیں اور جب مراد معلوم ہے تو ہدایت ان سے بھی ہوگی لیکن ان لوگوں کی جانب سے بھی جواب دیا جاتا ہے جو ان کو غیر معلوم المراد مانتے ہیں جواب یہ ہے کہ متشابہات کو نال کر کے بھی ہدایت ہے بایں طور کہ اس میں عالم و جاہل دونوں کی آزمائش ہے۔ عالم کی آزمائش کھود کرید سے مدد کر ہے اور جاہل کی آزمائش علم کی رغبت پیدا کر کے ہے۔

نقشب میں۔۔۔ ولفقی اسم فاعل الخ یہاں سے دوسری بحث متقین کی تحقیق کے متعلق ذکر کر رہے ہیں متقی باب انتقال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اس کی اصل متقی تھی۔ واو کو تاء سے بدلتا تاء میں اور غام کر دیا متقی ہو گیا۔ مجرد میں اس کا مجرد ولی یقی و قایہ آتا ہے جس کے معنی ہیں انتہائی احتیاط اور پرہیز کرنا اور شریعت میں متقی کہتے ہیں اس شخص کو جو اپنے آپ کو ایسی چیزوں سے بچائے جو آخرت میں نقصان دہ ہوں تو شرعی اصطلاح میں تقویٰ کے معنی التجنب عما یفرہ فی الآثرۃ ہوئے اب تقویٰ کے تین مرتبے ہیں لیکن ان مراتب کے سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ معتزلہ اور متکلمین کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا تقویٰ کے مفہوم میں صفائے احتراز داخل ہے یا نہیں؟ تو متکلمین یہ کہتے ہیں کہ داخل ہے اور معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں متکلمین کی دلیل یہ ہے کہ حضور نے فرمایا لا سیلغ العبدان یکون من المتقین حتی یدع مالا باس بہ حدرا مایہ باس یعنی بندہ متقین کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا جب تک کہ ان چیزوں کو ترک نہ کر دے جن میں کوئی حرج نہیں بعض اس اندیشہ کی بنا پر کہ ان بے حرج والی چیزوں کو ترک کر کے حرج والی چیزوں میں مبتلا ہو جائے مطلب اس کا یہ ہے کہ کمرو بات سے بچنے کے لئے مباحات کو بھی ترک کر دے تو جب اس حدیث سے مباحات کا ترک کرنا بھی متقی کے لئے ضروری ثابت ہوا تو صفائے احتراز سے اجتناب تو بدرجہ اولیٰ ضروری ہو گا اور معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر احتراز عن الصفائے کا مفہوم تقویٰ میں ملحوظ رکھو گے تو انبیاء بھی متقی کے زمرہ میں داخل نہیں ہوں گے کیونکہ انبیاء کے بارے میں اہل حق کا یہ فیصلہ ہے کہ وہ قبل البعث و بعد البعث صفائے سے محفوظ نہیں ہیں تو دیکھئے آپ کی اصطلاح کے مطابق انبیاء بھی متقی ہونے سے خارج ہو گئے حالانکہ انبیاء سب کے نزدیک بالاتفاق متقی ہیں لہذا آپ کی اصطلاح یعنی تقویٰ کے مفہوم احتراز عن الصفائے کا ہونا درست نہیں ہے بلکہ احتراز عن الصفائے تقویٰ کے مفہوم سے خارج ہے۔ قاضی صاحب نے متکلمین کے مسلک کو عند قوم اکبر بیان کیا ہے جس سے اس مسلک کے صنف کی طرف اشارہ ہے۔ اور ان دونوں فریقوں میں بنیاد اختلاف یہ ہے کہ آیا اجتناب عن الکبائر مکفر صائریں یا نہیں یعنی اگر کوئی شخص کبائر سے پرہیز کرتا ہو تو کیا اس کا کبائر سے پرہیز کرنا صفائے کے لئے کفارہ ہو گا یا نہیں یعنی صفائے کے گناہ

واعلم ان الآیۃ تحتل اوجها من الاعراب ان یکون اللم مبتدأ علی انما اسم القران او السؤ او مقدر المؤلف منها وذلك خبره وان كان اخص من المؤلف مطلقا والاصل ان الاخص لا یجمل علی الاعم لان المراد بالمراد المؤلف الكامل فی تالیف البالغ اقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة والکتاب صفة ذلك وان یکون اللم خبر مبتدأ محذوف وذلك خبر ثانیا او بدلا والکتاب صفة.

ترجمہ :- اور یہ جان لو کہ آیت میں اعراب کی مختلف صورتوں کا احتمال ہے اول یہ کہ اللم مبتدأ ہو اور اللم مقدر اس بنیاد پر ہو گا کہ اس کو قرآن یا سورۃ کا نام قرار دیا جائے یا اس کو المؤلف من ہندہ الحروف کی تاویل میں لیا جائے اور ذلک اس کی خبر ہوگی اگرچہ ذلک المؤلف من ہندہ الحروف کے مقابلہ میں خاص مطلق ہے اور حمل شیء علی الشیء کے حق میں اصل یہ ہے کہ خاص کا حمل عام پر نہیں ہو کرتا مگر پھر بھی یہ ترکیب آیت میں ہو سکتی ہے اس لئے کہ مؤلف سے مراد وہ مرکب جو اپنی ترکیب میں کامل ہو اور فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ معیار کو پہنچا ہو اور الکتاب ذلک کی صفت ہوگی اور دوسری صورت یہ ہے کہ اللم مبتدأ محذوف مثلاً بذلک خبر اور ذلک اس کی خبر ثانی یا بدل ہو اور الکتاب ذلک کی صفت ہو،

بقیہ مہ گذشتہ کو ختم کرنے کے لئے توبہ کی ضرورت پڑے گی یا نہیں پس جن لوگوں نے کہا کہ اجتناب عن الکبائر کفر ہے صفائے کے لئے اور صفائے کے لئے کوئی توبہ کی ضرورت نہیں وہ لوگ اخترا عن الصفائے کو تقویٰ کے مفہوم میں داخل نہیں مانتے۔ اور یہ فرقہ معتزلہ کا ہے اگرچہ اس قول کو اہل سنت میں بھی بعض حضرات نے پسند کیا ہے اور جو اجتناب عن الکبائر کو کفر صفائے نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ صفائے کو ختم کرنے کے لئے مستقل توبہ کی ضرورت ہے تو وہ لوگ اجتناب عن الصفائے کے مفہوم کو تقویٰ میں داخل مانتے ہیں۔ اب سنئے تا صنیٰ نے تقویٰ کے تین درجہ بیان کئے ہیں اول درجہ عوام کا ہے اور وہ درجہ یہ ہے کہ ایمان لا کر اور شرک سے برأت ظاہر کر کے ہمیشگی کے عذاب سے بچ جانا اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان و الزمہم کلمۃ التقویٰ سے اشارہ فرمایا کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے بندوں کے ذمہ کلمۃ توحید لازم قرار دیا تو دیکھو یہاں تقویٰ سے مراد توبہ ہے اور توحید کہتے ہیں ایمان باللہ اور نہی عن الشرک کو۔ دوسرا درجہ ہے خواص کا اور وہ یہ ہے کہ ہر اس چیز سے بچنا جو انسان کو گناہ میں ملوث کر دے خواہ وہ از قبیل فعل ہو خواہ از قبیل ترک فعل جتنی کہ صفائے سے بھی بچنے کا ایک قوم نے اعتبار کیا ہے اور شریعت کے اندر یہی درجہ تقویٰ کے نام سے مشہور ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان و لو ان اہل القری آمنوا و اتقوا سے اشارہ فرمایا ہے اور اشارہ اس طور پر ہے کہ اس میں تقویٰ کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور عطف میں اصل مفایرت ہے اور مفایرت اسی وقت ثابت ہوگی جبکہ تقویٰ سے دوسرے درجہ کے معنی مراد لئے جائیں درجہ پہلے معنی کے اعتبار سے تو ایمان و تقویٰ میں اتحاد ہو جائے گا اور تیسرا درجہ خواص الخواص کا ہے وہ یہ ہے کہ ان تمام چیزوں سے درری اختیار کرے کہ جو اس کی روح کو حق سے غافل کر دیں اور پورے طریقہ پر اللہ تعالیٰ کی طرف

متوجہ ہو جائے اور یہی تقویٰ حقیقی ہے اور اسی کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان والفقوا اللہ حق تقانہ سے اشارہ فرمایا ہے اور اسی کی طرف شاعر نے اپنے شعر میں اشارہ کیا ہے شعر خیالک فی عینی و ذکرک فی فہمی و ذکرک فی قلبی فاین تغیب۔ اور حقیقی سے مراد وہ نہیں ہے جو مجازی کے مقابل میں آتا ہے بلکہ حقیقی سے مراد احق اور الباقی ہے تو تقویٰ حقیقی کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ تیسرا درجہ ہی تقویٰ کے نام کے ساتھ موسوم ہونے کے زیادہ لائق ہے ان تینوں درجات کے سمجھ لینے کے بعد اب سمجھئے کہ ہدیٰ للمتقین میں یہ تینوں معنی مراد ہو سکتے ہیں اور تینوں طریقے پر تفسیر کی جاسکتی ہے پہلے درجہ کے اعتبار سے ترجمہ یوں ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت ہے مومنین متبرئین عن الشک کے لئے اور دوسرے مرتبہ کے اعتبار سے ترجمہ یوں ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت ہے ان لوگوں کے لئے جو کام کما ہوں سے بچتے ہیں اور تیسرے درجہ کے اعتبار سے ترجمہ یوں ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت ہے ان لوگوں کے لئے جو تمام ان چیزوں سے دوڑ رہے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ذکر سے غافل کریں۔

تفسیر ۱۹۲۔ واعلم ان الآیۃ الخیریاں سے تیسری بحث یعنی ہدیٰ للمتقین تک تمام جملوں کی ترکیب ذکر کر رہے ہیں پہلے آئم ذلک الکتاب کی چند ترکیبیں ذکر کریں گے اس کے بعد لاریب فیہ ہدیٰ للمتقین کی اس کے بعد آئم ذلک الکتاب کی باقی ماندہ ترکیبیں ذکر کریں گے۔ آئم ذلک الکتاب کے اندر چھ ترکیبیں قاضی صاحب نے ذکر کی ہیں۔ تین لاریب فیہ کی تحقیق سے پہلے اور تین لاریب فیہ کی تحقیق کے بعد جو لاریب فیہ کی تحقیق سے پہلے تین ترکیبیں ہیں ان میں سب سے پہلی ترکیب یہ ہے کہ آئم کو مبتدأ مانا جائے اور ذلک اس کی خبر مانی جائے۔ اس صورت میں آئم نام ہوگا قرآن کا یا سورۃ کا یا المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں ہوگا لیکن آئم کو المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں لے کر مبتدأ مانا اور ذلک الکتاب کو خبر مانیانا بظاہر درست نہیں معلوم ہوتا اس لئے کہ اس سور میں اعتراض واقع ہوگا۔ اعتراض یہ ہوگا کہ ذلک الکتاب اعمی مطلق ہے اور المؤلف من ہذہ الحروف عام مطلق ہے کیونکہ المؤلف من ہذہ الحروف جس طرح ذلک الکتاب پر صادق آتا ہے اسی طرح خطبہ و رشد اور رسالہ پر بھی صادق آتا ہے اور اخص مطلق کا اعم مطلق پر حمل نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ اخص مطلق واقعی الوجود ہوتا ہے اور اعم اخص سے متفرع ہوتا ہے تو گویا اخص باصل ہوا اور عام اس کا تابع اور قاعدہ یہ ہے کہ تابع کا حمل متبوع پر ہو سکتا ہے نہ کہ متبوع کا تابع پر حمل اعم کا اخص پر ہونا چاہیے نہ کہ اخص کا اعم پر اسی لئے الانسان حیوان، تو کہہ دیتے ہیں لیکن "الحیوان الانسان" نہیں کہتے۔ اور جب اخص کا حمل اعم پر نہیں ہوتا تو پھر ذلک الکتاب کو خبر مانیانا اس کا حمل اعم پر کیسے ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ المؤلف من ہذہ الحروف اعم مطلق نہیں ہے کیونکہ المؤلف سے مراد وہ مؤلف ہے جو اپنی تالیف میں کامل ہوا اور فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ معیار پر پہنچا ہوا ہو یہ معنی مؤلف کے صرف ذلک الکتاب ہی پر صادق آتے ہیں غیر یہ نہیں پس المؤلف من ہذہ الحروف ذلک الکتاب کے مساوی ہو گیا اور احد المتساویین کا اثر پر حمل کرنا درست ہوتا ہے لہذا ذلک الکتاب کا حمل بھی اعم پر درست ہوگا جس طرح الانسان کا حمل ناطق پر درست ہے مگر یہ ملحوظ رہے کہ المؤلف من ہذہ الحروف اور ذلک الکتاب میں تادی صدق کے اعتبار سے ہوگی مفہوم کے اعتبار سے المؤلف من ہذہ الحروف اعم ہی رہے گا۔ دوسری ترکیب یہ ہے کہ آئم خبر جو مبتدأ محذوف کی اور ذلک الکتاب اس مبتدأ محذوف کی خبر ثانی۔ اب رہی یہ بات کہ مبتدأ کون الفظ محذوف ہوگا تو یہ موقوف ہے آئم کی مراد پر اگر آئم سے مراد قرآن یا سورۃ ہے تو ہذا کالفظ مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ہذا آئم۔ اور اگر آئم تاویل میں المؤلف من ہذہ الحروف کے ہے تو مبتدأ المتحدی بہ مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی المتحدی بہ المؤلف من

ولاریب فی المشہورۃ مبنی لتضمنہ معنی من منصوب المحل علی انہ اسم لالنافیۃ للجنس العامۃ علی ان لان نفیقہا ولازمۃ لاسماء لزومہا وفی قراءۃ ابی الشعشاء مرفوعہ بلا التی بمعنی لیس فیہ خبرہ

ترجمہ :- اور لاریب میں ایک قرأت مشہورہ میں مبنی بتایا گیا ہے کیونکہ من کے معنی کو تضمن جہ اور منصوب المحل ہے اس لئے کہ لاریب نفی جنس کا اسم ہے وہ لاجوان جیسا عمل کرتی ہے کیونکہ یہ ان کی نفیقہ ہے اور اسماء کے لئے اسی طرح لازم ہے جس طرح کہ ان لازم ہوتا ہے اور ابوالشعشاء کی قرأت کے مطابق ریب لا بمعنی لیس کی وجہ سے مرفوع ہے اور فیہ بالاتفاق لاکہ خبر ہے ۔

(بقیہ ص گذشتہ) ہذہ الحروف ۔ اور تیسری ترکیب یہ ہے کہ لثم خبر ہو مبتدا مخدوف کی اور ذلک الم کا بدل ہو ان تینوں ترکیبوں میں الکتاب ذلک کی صفت ہوگا :

نفس میں :- ولاریب فی المشہورۃ الخ اب یہاں سے لاریب کی تحقیق کرتے ہیں کہتے ہیں کہ لاریب میں دو قرأتیں ہیں ایک قرأت مشہورہ دوم قرأت ابوالشعشاء ان کا مشہور نام سلیم بن اسود ہے اور یہ بہت بڑے تابعی ہیں ۔ قرأت مشہورہ تو یہ ہے کہ لانفی کے لئے ہے اور ریب مبنی ہے اور منصوب المحل ہے جولان کا اسم ہے مبنی تو اسے لئے ہے کہ نکرہ مفردہ ہے اور قاعدہ ہے کہ لانفی جنس کا اسم اگر نکرہ مفردہ ہو تو وہ مبنی ہوتا ہے علامت نصب پر ۔ اب ریب یہ بات کہ نکرہ مفردہ مبنی کیوں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ نکرہ مفردہ من استغراقیہ کے معنی کو تضمن ہوتا ہے اس لئے کہ یہ جواب میں ہوتا ہے من استغراقیہ کے مثلاً کسی نے کہا ل میں رجل تو جواب میں ہوگا لاریب ایسے ہی یہاں پر بھی کسی نے سوال کیا ل میں ریب ۔ تو جواب دیا گیا لاریب تو ان مشائخ سے معلوم ہو گیا کہ نکرہ مفردہ مبنی کیوں ہوتا ہے قاعدہ سے کہ سوال میں جو چیز ملحوظ ہوتی ہے جواب کے اندر بھی اس کا لفظ لایا جاتا ہے اور چونکہ سوال میں من استغراقیہ موجود ہے لہذا جواب میں بھی من استغراقیہ کے معنی ملحوظ ہونگے اور حرف کے معنی کو تضمن ہونا یہ بھی سبب بنا ہے لہذا نکرہ مفردہ بھی چونکہ حرف کے معنی کو تضمن ہے اس وجہ سے یہ بھی مبنی ہوگا ۔ حاصل یہ ہے کہ لاکہ اسم حرف کے معنی کو تضمن ہونے کی وجہ سے مبنی ہے اور منصوب المحل اس وجہ سے ہے کہ لانفی جنس ان کا عمل کرتا ہے یعنی جس طرح ان اول کو نصب اور ثانی کو رفع دیتا ہے اسی طرح لانفی جنس اول کو نصب اور ثانی کو رفع دیتا ہے ۔ اب ریب یہ بات کہ لانفی جنس ان کا عمل کیوں کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لانفی جنس کو ان کے ساتھ شبہ تضاد ہے اور شبہ تجانس بھی ہے شبہ تضاد تو اس لئے کہ ان آتا ہے تحقیق اثبات کے لئے اور لانفی جنس آتا ہے تحقیق نفی کے لئے گویا ان دونوں میں تناقض ہو گیا پس احداً للیقین کو آخر پر محمول کرتے ہوئے لاکہ ان حرف مشبہ بالفعل کا عمل دیدیا اور تجانس اس طور پر ہے کہ جس طرح ان اسماء پر داخل ہوتا ہے فعل اور حرف پر نہیں اسی طرح لانفی جنس بھی اسم پر داخل ہوتا ہے فعل و حرف پر نہیں تو گویا لزوم اسم کے اندر دونوں میں مناسبت ہو گئی اور دونوں آپس میں ایک دوسرے کی نظیر ہو گئے پس احداً لنظیرین کو آخر پر محمول کرتے ہوئے لاکہ ان کا عمل دیدیا گیا اور چونکہ ریب مبنی ہے اس لئے کل نصب میں ہوگا ۔

وفیه خبرہ والحدیث مقدم کما قدم فی قولہ تعالیٰ لاینبھا غول لانه لم یقصد تخصیص نفی
الریب بہ من بین سائر الکتب کما قصد ثمة اوصفتہ وللمتقین خبرہ وھدی نصب علی
الحال او الخبر ھذا وف کما فی لاضایر ولذلت وقف علی لاریب علی ان فیہ خبر ھدی
قدم علیہ لتسکیرہ والتقدیر لاریب فیہ ھدی وان یکون ذلک بتدأ والکتاب خبرہ
علی انه الکتاب کامل الذی یتساھل ان یسمی کتابا اوصفتہ وما بعدہ خبرہ والجملۃ
خبر المر۔

ترجمہ :- اور یہ لاکہ خبر ہے اور اس کو اسم لا پر مقدم نہیں کیا جیسا کہ لاینبھا غول میں مقدم کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ تمام آسانی
کتابوں میں سے صرف قرآن کے ساتھ نفی ریب کو خاص کرنے کا قصد نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ لاینبھا غول میں تخصیص کا قصد کیا گیا ہے
یا لفظ نہ ریب کی صفت ہے اور اگلی عبارت لاکہ خبر ہے اور پھر جملہ ذلک الکتاب الخ بتاویل مفردہ لم کی خبر ہے۔

(بقیہ مہکذشتہ) حقیقتہً منصوب نہیں ہوگا اور ابوالششاء کی قرأت یہ ہے کہ لام شاہ بلیس ہے اور ریب اس کا اسم مرفوع ہوگا
اور عرب ہوگا اور اس کی خبر منصوب ہوگی مثلاً کاشا ثابتا وغیرہ۔ اب رہی یہ بات کہ قرأت مشہورہ اور ابوالششاء کی قرأت
میں فرق کیا ہے تو فرق یہ ہے کہ قرأت مشہورہ موجب استفراق ہے اور ابوالششاء کی قرأت
..... مجوز استفراق ہے یعنی قرأت مشہورہ میں جمیع افراد ریب کی نفی درجہ وجوب میں ہے اور ابوالششاء کی قرأت میں
جمیع افراد ریب کی درجہ احتمال میں ہے درجہ وجوب میں نہیں ہے قرأت مشہورہ موجب استفراق اس وجہ سے کہ نفی جنس
متلزم ہے جمیع افراد کی نفی کو کیونکہ اگر ایک فرد کا بھی اثبات ہو گیا تو جنس کی نفی نہیں ہوگی اس لئے کہ جب ایک فرد کا اثبات ہو
تو اس کے ساتھ ساتھ جنس کا بھی اثبات ہو گیا اور جب جنس کا اثبات ہو گیا تو پھر نفی جنس کما رہی اس سے معلوم ہوا کہ جنس کی
نفی کیلئے عام افراد کی نفی ضروری ہے اور جب نفی جنس کے لئے جمیع افراد کی نفی ضروری ہے تو ثابت ہو گیا کہ نفی جنس متلزم ہے
جمیع افراد کی نفی کو تو پھر نفی جنس کا موجب استفراق ہونا ثابت ہو گیا۔ اور ابوالششاء کی قرأت مجوز استفراق اس وجہ سے کہ لام شاہ
بلیس کا اسم نکرہ ہوتا ہے اور اس نکرہ کا مدلول فرد غیر معین ہوتا ہے۔ اب اس نکرہ میں دو احتمال ہیں ایک معنی جنس کا۔ دوم وحدت
کے معنی کا۔ اب اگر معنی جنس کے اعتبار سے نفی کی جائے تب تو استفراق کے معنی حاصل ہو گئے اور لا رجل کے بعد بل رجال یا بل
رجال کناد درست نہیں ہے اور اگر وحدت کے معنی کے اعتبار سے نفی کی جائے تو اس صورت میں استفراق کے معنی حاصل نہیں ہو گئے
اور بل رجال اور رجال کناد درست ہوگا۔ اب حاصل یہ نکلا کہ ابوالششاء کی قرأت میں استفراق کے معنی کا احتمال ہے وجوب کے
درجہ میں نہیں۔ اب لاریب کا ترجمہ قرأت مشہورہ پر ہوگا کہ قرآن میں نہ ایک ریب ہے۔ نہ دو اور نہ تین اور نہ زیادہ یعنی جمیع افراد ریب
منفی ہیں اور قرأت ثانیہ میں ترجمہ اول احتمال کی بنا پر تو ادنیٰ والا ہی ہوگا لیکن ثانی احتمال کی بنا پر ترجمہ ہوگا کہ قرآن میں ایک ریب

دقیقہ صغذشتہ نہیں بلکہ دو باتیں ریب ہیں حاصل اس پوری بحث کا یہ نکلا کہ قرأت مشہورہ کی صورت میں جمیع افراد ریب تھا اور قطعاً منتفی ہو جائیں گے اور قرأت ثانیہ کی صورت میں جمیع افراد ریب ختم منتفی نہیں ہوں گے بلکہ محض ایک احتمال کے دھبہ میں ہو گا اور چونکہ جمیع افراد ریب کا منتفی ہونا بطور وجوب کے اولیٰ ہے بمقابلہ اس کے کہ جمیع افراد ریب منتفی ہوں بطور جواز و احتمال کے پس اسی وجہ سے قرأت مشہورہ اولیٰ ہے بمقابلہ ابوالششاء کی قرأت کے۔

تفسیر: یہاں سے لاکھ خبر کے متعلق بحث کر رہے ہیں تو لاکھ خبر کے اندر تین احتمال ہیں اول یہ کہ لفظ فیہ کو لاکھ خبر مانا جائے اور ہدیٰ للمتقین کو اس کا حال اس صورت میں لاریب فیہ ہو گا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی لاریب کا تین فیہ حال کو نہ ہادی للمتقین فیہ کو خبر بنانے کی صورت میں ایک اعتراض یہ ہے کہ فیہ کو مقدم کر کے لافیہ ریب کیوں نہیں کہا گیا جس طرح کہ خور حفت کا تذکرہ کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے لافیہ غول بتقدیم نہ یاد کر کیا جواب یہ ہے کہ تقدیم خبر مفید اختصاں ہوتی ہے پس جہاں اختصاں کا قصد کیا جائے گا وہاں خبر کو مقدم کیا جائے گا اور جہاں اختصاں کا قصد نہیں کیا جائے گا وہاں خبر کو مقدم نہیں کیا جائے گا پس چونکہ لافیہ غول فرمایا لیکن لاریب فیہ کے اندر عدم ریب کو بمقابلہ دوسری کتب سادہ کے قرآن کے ساتھ خاص کرنا مقصود نہیں ہے اس لئے فیہ کو مقدم نہیں کیا اور اختصاں اس لئے مقصود نہیں کہ اگر عدم ریب کو صرف قرآن کے ساتھ مخصوص کرتے ہو تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ قرآن کے علاوہ جتنی بھی کتب سادہ ہیں ان میں ریب ہے حالانکہ کسی بھی آسمانی کتاب کے اندر ریب نہیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ لاکھ خبر للمتقین کو مانا جائے اور فیہ ہدیٰ ریب کی صفت ہو اور اس کے صفت ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ ضمیر مجرور ذوالحال اور ہدیٰ حال ذوالحال اپنے حال سے مل کر مجرور جار مجرور سے مل کر متعلق کا ثنا سے ہو کر صفت ہو گا ریب کی اور تقدیری عبارت ہوگی لاریب کا ثنا فیہ حال کو نہ ہادی للمتقین اس صورت میں لاریب فیہ جزو جملہ ہو گا۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ لاریب کی خبر لفظ فیہ محذوف ہو جس طرح کہ التفسیر کے اندر لاکھ خبر لفظ فیہ محذوف ہے اس صورت میں فیہ ہدیٰ علیہ جملہ ہو گا فیہ خبر مقدم اور ہدیٰ مبتداء مؤخر چونکہ ہدیٰ مبتداء منکرہ ہے اور منکرہ محض مبتداء نہیں بنا کرتا لہذا تھیں کی غرض سے فیہ کو مقدم کر دیا اس تیسرے احتمال کے اندر لفظ لاریب جملہ ہو گا اور اس پر وقف تام ہو گا اور تقدیری عبارت یہ ہوگی لاریب فیہ ہدیٰ للمتقین وان یکون ذلک مبتداء والکتاب خبر الخ اب یہاں سے آئم ذلک الکتاب کے متعلق بقیہ تین ترکیبیں ذکر کر رہے ہیں ان تینوں میں پہلی ترکیب یہ ہے کہ آئم کو متدانا جائے خواہ وہ قرآن کا نام ہو یا سورت کا یا المؤلف من ہذہ الحروف کی تاویل میں ہو اور ذلک کو مبتداء ثانی اور الکتاب کو ذلک کی خبر ذلک مبتداء ثانی اپنی خبر سے مل کر خبر ہو جائے گا آئم کی لیکن اس ترکیب کے اندر ایک اعتراض ہے۔ اعتراض سے پہلے ایک قاعدہ سمجھ لیجئے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جب خبر معرف باللام ہو تو وہ اپنے مبتداء پر منحصر ہو اگر تہیٰ ہے جیسے زید المنطق۔ اب اعتراض سنئے اعتراض یہ ہے کہ الکتاب کو خبر بنانا ذلک کی درست نہیں کیونکہ اگر خبر بنائے تو بقاعدہ مذکورہ الکتاب منحصر ہو گا ذلک پر اور اس کے معنی یہ ہوں گے کہ قرآن کے علاوہ دوسری کتابیں کتاب نہیں ہیں حالانکہ اور بھی کتب کتاب کے نام سے پکاری جاتی ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ محض کتاب کا قرآن پر حصر کرنا کمال کے اعتبار سے ہے یعنی قرآن پاک ایسی کامل کتاب ہے کہ یہی کتاب کے نام کے ساتھ موسوم ہونے کی مستحق ہے ذلک

والاولیٰ ان يقال انها اربع جمل تناسقة یقرر اللاحقة منها السابقة ولذلك لم یدخل العاطف
 بینہا ناآلم جملة دلت علی ان المتحدی بہ هو المؤلف من جنس ما یرکیون منه کلامهم وذلت الکتاب
 جملة ثانیة مقهورة لجهة التحدی بانه الکتاب المنعوت بغایة الکمال ثم سجل علی کمالہ
 بنفی الوب فیہ ولا یریب فیہ ثالثہ تشهد علی کمالہ اذ لا کمال اعلیٰ مما للحق والیقین وهدی
 للمتقین بما یقدر له ابتداء رابعة تؤكد کونه حقاً لا یحوم الشک حولہ بانه هدی للمتقین ۱

ترجمہ :- اور بہتر یہ ہے کہ ہدی للمتقین تک چار جملے ان لئے جائیں اور ان میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ مربوط تسلیم
 کیا جائے ان میں ہر بعد والا جملہ پہلے والے جملے کے مضمون کو نچتہ کر رہا ہے۔ اور یہی سبب ہے کہ ان کے درمیان حرف عطف
 نہیں ذکر کیا گیا چنانچہ آلم مع اپنی خبر مخدوف کے ایک جملہ ہے جو یہ بتا رہا ہے کہ جس کلام کے ذریعہ اہل عرب سے چیلنج ہے وہ اپنی کے
 کلام کے حروف ترکیبی کی جنس سے ہے اور ذلک الکتاب دوسرا جملہ ہے جو چیلنج کی بجانب کو اس طرح نچتہ کر رہا ہے کہ یہی کتاب
 غایت کمال کے ساتھ منصف ہے پھر ریب و شک کی نفی فرما کر اس کے کمال کا فیصلہ کر دیا گیا ہے اور جملہ ثالثہ اس پر شاہد ہے
 کیونکہ حق و یقین سے زیادہ کسی چیز کو کمال حاصل نہیں اور ہدی للمتقین اپنی ابتداء مقدر کے ساتھ اس کتاب کے حق ہونے
 کی تاکید کر رہا ہے اور اس بات کو ثابت کر رہا ہے کہ اس کے ارد گرد شک کا گزر نہیں !

دقیقہ مہ گذشتہ دوسری کتابیں اور جب جنس کتاب کا حصر باعتبار کمال کے ہے تو پھر دوسری کتابوں کا کتاب کے نام کے
 ساتھ موصوم ہونا اس صر کے منافی نہیں کیونکہ ہم کہیں گے کہ وہ کتاب تو ہیں مگر کتاب کامل نہیں ہیں۔ دوسری ترکیب یہ ہے
 کلام کو ابتداء مانا جائے اور ذلک کو موصوف اور الکتاب کو اس کی صفت موصوف صفت مل کر متبدا اور لاریب فیہ کو اس
 متبدا ثانی کی خبر مانا جائے اور متبدا ثانی اپنی خبر سے مل کر خبر بنے آلم کی اس ترکیب کے اعتبار سے ہدی للمتقین تک آلم سے
 لے کر ایک جملہ ہو گا۔

تفسیر :- چونکہ ماقبل کی ذکر کردہ ترکیبیں محض اجمال کے درجہ میں تھیں مگر ان میں کوئی نکتہ اور خاص بلاغت ظاہر
 نہیں ہو رہی تھی اس لئے قاضی صاحب ایسی ترکیب ذکر کر رہے ہیں کہ جس کے اندر معنوی اعتبار سے بلاغت پائی جاتی ہے
 ترکیب تو ایک ہی ہے مگر قاضی صاحب نے اس کو دو طریقوں پر ذکر کیا ہے ترکیب یہ ہے کہ آلم سے لے کر ہدی للمتقین تک چار
 جملے مانے جائیں اور ان میں سے ہر جملہ کو اپنے ماقبل کے ساتھ معنوی طور پر جوڑ دیا جائے پہلا جملہ آلم دوسرا جملہ ذلک الکتاب
 تیسرا جملہ لاریب فیہ چوتھا جملہ ہدی للمتقین ہے اب رہی یہ بات کہ ہر مابعد والا جملہ اپنے ماقبل کے ساتھ ربط رکھے گا۔

او تستیع السابقة منها اللاحقة استتباع الدلیل للمدلول وبیانه انه لما نبه اولاً علی
اعجاز المتحدی به من حیث انه من جنس کلامهم وقد عجزوا عن معارضته استنتج منه انه
الکتاب البالغ حد الکمال واستلزم ذلك ان لا یتثبت الريب باطرافه اذ لا انقص مما یعتبر به
الشک والشبهة وما کان كذلك کان لاهل الحالت هدی للمتقین۔

ترجمہ :- یا یہ کہا جائے کہ ہر سابق جملہ لاحق جملے کو مستلزم ہے جس طرح دلیل اپنے مدلول کو مستلزم ہوتی ہے اور اس
کی توضیح یہ ہے کہ اولاً جب اللہ تعالیٰ نے اس کتاب کے اعجاز پر اس حیثیت سے تنبیہ فرمائی کہ یہ کتاب مخاطبین کے کلام
کی حروف ترکیب میں ہم جنس ہے اور پھر بھی وہ آؤں اس کے مقابلہ سے عاجز رہے تو اس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلا کہ یہی ایسی
کتاب ہے جو حد کمال تک پہنچی ہوئی ہے اور اس کا کامل ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ شک و شبہ اس کے قریب نہیں
پھٹکتا اس لئے کہ جن چیزوں میں شبہ ہوتا ہے اس سے زیادہ ناقص کوئی چیز نہیں ہوتی اور جو کتاب اس درجہ یقین لے کر ہوئی
ہو بلاشبہ وہ متقین کے لئے مشعل ہدایت ہو۔

دبقیہ مذکورہ شدہ تو اس کی دو صورتیں قاصد صاحب نے ذکر کی ہیں ایک صورت یہ ہے کہ جملہ لاحقہ کو جملہ سابقہ کے لئے تاکید
مناجا جائے اور چونکہ تاکید اور مؤکد کے درمیان کمال اتصال ہوتا ہے اور کمال اتصال کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا
جاتا ہے پس ایسے ہی ان جملوں میں بھی حرف عطف کو ترک کر دیا گیا اور تاکید کی صورت یہ ہوگی کہ جب اللہ تعالیٰ نے جملہ
الم کو ذکر فرمایا تو اس جملہ نے اس بات پر دلالت کی کہ یہ قرآن جس کائنات کو چیلنج دیا جا رہا ہے تمہارے ہی جیسے کلام کے حروف
مادیہ سے مرکب ہے تو گویا اس جملہ سے چیلنج کیا گیا اس چیلنج کی جہت کو ذلک الکتاب کے ذریعہ اور بھی مؤکد کر دیا گیا یا اس
طور کہ ذلک الکتاب سے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا کہ یہ کتاب انتہائی کمال کو پہنچی ہوئی ہے لہذا اس جیسی لے کر آؤ
تو دیکھو دوسرے جملہ سے اس مضمون کی تاکید کی گئی ہے جو مضمون پہلے جملہ میں بیان کیا گیا ہے پھر دوسرے جملہ کے مضمون کی
تاکید لا ریب فیہ کے ذریعہ سے کی گئی اور تاکید باس طور ہوئی کہ ذلک الکتاب میں کتاب کے کامل ہونے کا حکم لگایا گیا تھا لا ریب
فیہ سے اس کے کمال کو ثابت کیا گیا اس لئے کہ لا ریب فیہ کے ذریعہ قرآن پاک کے مشکوک ہونے کی نفی کی گئی ہے اور جو چیز
منفی الشک ہوتی ہے وہ یقینی اور حق ہوتی ہے اور حق سے زیادہ بڑھ کر کوئی چیز کامل نہیں ہو سکتی جس طرح کہ مشکوک سے
زیادہ کوئی چیز ناقص نہیں ہو سکتی ہے تو دیکھئے "ایں فیہ سے کمال ثابت ہوا اور جب کمال ثابت ہوا تو ذلک الکتاب کے معنی
کی تاکید ہو گئی اور پھر جو تھا جملہ ہدی للمتقین ہے اور یہ تاکید کر رہا ہے لا ریب فیہ کی اس لئے کہ جو چیز ہدایت ہو وہ جب تک
یقینی نہ ہو ہدایت کے کلام کو انجام نہیں دے سکتا پس جب قرآن کے بارے میں ہدی ہوئے کا فیصلہ کیا گیا تو گویا یقینی اور
غیر مشکوک ہونے کا فیصلہ کیا گیا اور ہدی للمتقین سے غیر مشکوک ہونے کا فیصلہ کیا گیا تو یہ ہدی للمتقین تاکید ہو گیا لا ریب فیہ

وفی کل واحدة منها نکتة ذات جزالة ففي الاولى الحذف والرمز الى المقصود مع التعليل وفي الثانية فحاشاة التعريف وفي الثالثة تاخير النظم حذرا عن ايهام الباطل وفي الرابعة الحذف والتوصيف بالمصدر للبلاغة وايراد منكر التعظيم وتخصيص الهدى بالمتقين باعتبار الغاية وتسمية المشارف للتقوى متقبلا ليجازا وتفنن بالشأن.

ترجمہ :- اور ان چاروں جملوں میں سے ہر جملہ میں کوئی نہ کوئی نکتہ ہے جو اپنے تئیں بہت سارے نکات لئے ہوئے ہے۔ چنانچہ پہلے جملہ میں حذف ہے اور مقصود کے ساتھ ساتھ علت کی طرف بھی اشارہ ہے اور دوسرے جملہ میں حرف تعریف کی وجہ سے فحاشات و غلط پائی جاتی ہے اور تیسرے جملہ میں ایہام باطل سے بچنے کے لئے طرف کو متحرک کر دیا گیا ہے اور چوتھے جملہ میں حذف ہے اور بلاغت مصدر کو صفت بنا لیا گیا ہے اور بقرض تعظیم اس کو نکرہ لایا گیا ہے۔ نیز ہدایت کو اس کے آخری درجہ کے اعتبار سے متقین کے ساتھ خاص کیا گیا ہے نیز اس جملہ میں اس شخص کو جو تقویٰ تک نہیں پہنچا ہے متقی کہہ دیا گیا ہے اور مقصد و متقین کی اس تعبیر میں اختلاف ہے نیز اس شخص کی بلند شان ظاہر کرنا ہے۔

دقیقہ مگذشتہ کی اور تاکید و نوکد میں چونکہ کمال اتصال ہوتا ہے اس لئے حرف عطف کو ترک کر دیا گیا حاصل یہ نکلا کہ یہ چار جملے ہیں اور ان میں سے ہر لاقحہ جملہ اپنے سابقہ جملہ کے ساتھ مربوط ہے اور وہاں بتا دیا ہے کہ لاقحہ جملہ سابقہ جملہ کی تاکید واقع ہو رہا ہے اور چونکہ تاکید و نوکد میں کمال اتصال ہوتا ہے اور دو جملوں کے درمیان کمال اتصال ہونے کے وقت حرف عطف نہیں لایا جاتا ہے اس لئے ان چاروں جملوں کے درمیان بھی حرف عطف نہیں لایا گیا۔

تفسیر :- اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہر لاقحہ جملہ سابقہ جملہ کے واسطے مدلول مانا جائے کیونکہ جس طرح دلیل اپنے مدلول کو مستلزم ہوتی ہے اسی طرح ہر سابقہ جملہ اپنے لاقحہ جملہ کو مستلزم ہے اور جب ہر سابقہ جملہ اپنے لاقحہ جملہ کو مستلزم ہے تو سابقہ جملہ دلیل ہوا اور لاقحہ اس کے لئے مدلول اور چونکہ دلیل اپنے مدلول کو شامل ہوتی ہے اسی طرح ہر سابقہ جملہ اپنے لاقحہ جملہ پر شامل ہوگا پس دوسرے جملہ کی حیثیت پہلے جملہ کے مقابلہ میں بدل افتحال کی جیسی ہوگی اور چونکہ بدل افتحال اور اس کے بدل منہ میں کمال اتصال ہوتا ہے اور کمال اتصال کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا جاتا ہے لہذا ان جملوں میں بھی کمال اتصال کی وجہ سے حرف عطف کو ترک کر دیا گیا۔ اب سمجھئے کہ کس طرح سابقہ جملہ لاقحہ جملہ کو مستلزم ہے استلزام اس طریقہ پر کہ جب متعلق نے جملہ کو لاکر متعلق کو مجاز کو اس حیثیت سے ثابت کر دیا کہ متحدی بہ ان کے کلام کی جنس سے ہے لیکن اس کے باوجود اس کے مقابلہ سے عاجز ہیں تو اس سے لازمی طور پر یہ ثابت ہو گیا کہ متحدی انتہائی کامل درجہ کی کتاب ہے تو دیکھئے آئم یہ مستلزم ہو گیا ذلک الکتاب کے معنی کو اور اس متحدی بہ کا کامل ہونا مستلزم ہے اس بات کو کہ اس متحدی بہ کے کسی بھی گوشہ میں ہمسک نہ ہو کیونکہ جو چیزیں مشکوک ہوا کرتی ہیں ان سے زیادہ ناقص و ناتمام کوئی چیز نہیں

(بقیہ ص ۸۰ شتہ) ہوتی پس اگر متحدی بہ کے اندر شک مانتے ہوں تو اس کا ناقص ہونا لازم آئے گا حالانکہ متحدی بہ کامل ہے پس اس کے کامل ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو غیر مشکوک مانا جائے تو دیکھئے جملہ ذالک الکتاب مستلزم ہو گیا لاریب فیہ کے معنی کو اور پھر جو چیز غیر مشکوک ہوتی ہے وہ لامالہ ہدایت ہوتی ہے متقین کے لئے پس لاریب فیہ مستلزم ہو جائے گا ہدی للمتقین کو۔

نفس پر: اب یہاں سے اپنی بیان کردہ ترکیب کے اندر معنوی حیثیت سے بلاغت ثابت کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ پہلے جملہ عین الہم کے اندر تین طریقہ پر بلاغت ہے اول تو حذف ہے یعنی الہم کے اندر یا تو مبتلا محذوف ہے اور الہم اس کی خبر ہے اور یا خبر محذوف ہے اور الہم اس کا مبتداء ہے مصنف نے اس موقع پر نفس حذف کو نکتہ قرار دیا ہے حالانکہ حذف نکتہ نہیں ہے بلکہ نکتہ کا مقتضی ہے اور وہ نکتہ محذوف کا ادعا نفس ہے یا اس کا واقعہ متقین ہونا یا سامع کی آزمائش کرنا مقصود ہے کہ آیا محذوف پر بدلت عقل تنبہ ہو گیا یا نہیں ہو گا اور یا تنگی مقام ہے یا اس کے علاوہ اور کوئی دوسری وجہ ہے بہر نوع ان نکات کے تقاضا میں کسی چیز کو حذف کر دیا جاتا ہے چنانچہ انہی نکتوں میں سے کسی نکتہ کے تقاضا کی بنا پر الہم کے مبتداء یا خبر کو حذف کر دیا گیا ہے بہر نوع حذف تقاضا ہے کسی نکتہ کا نہ کہ نفس حذف نکتہ ہے لہذا مصنف کا حذف کو نفس نکتہ قرار دینا مبالغہ پر مبنی ہے۔

دوسرا طریقہ بلاغت کا یہ ہے کہ الہم لاکر اللہ تعالیٰ نے اپنے مقصود کی طرف اشارہ کر دیا اور مقصود قرآن پاک کا وحی من اللہ ثابت کرنا ہے اور تیسرا طریقہ بلاغت یہ ہے کہ الہم لاکر وحی ہونے کی علت بھی بیان کر دی اور وہ باس طور کہ الہم سے اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ متحدی بہ ہمارے جیسے کلام سے مرکب لیکن اس کے باوجود جب ہم اس جیسا نہیں لاسکے تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ اللہ کی جانب سے وحی ہے تو دیکھئے متحدی بہ کے کلام الناس کے مادہ محذوف میں شریک ہونے کے باوجود اس کے معارفہ سے عاجز رہ جانا علت ہو اس متحدی بہ کے وحی من اللہ ہونے کی پس الہم سے مقصود اور علت مقصود دونوں کی طرف اشارہ ہو گیا اور دوسرے جملہ عین ذالک الکتاب کے اندر بلاغت اس طور پر ہے کہ کتاب کو معرف باللام لایا گیا اور معرف باللام ہونے کی وجہ سے الکتاب مختصر ہو گیا ذالک کے اوپر اور حصر کمال کی وجہ سے ہوا ہے تو دیکھئے الکتاب کو معرف باللام لاکر اس متحدی بہ کے کمال اور اس کی فحامت کو ظاہر کر دیا اور اس کو قاصی صاحب نے فحامت تعریف سے تعبیر فرمایا ہے تو گویا دوسرے جملہ کے اندر فحامت تعریف ہے اور تیسرے جملہ عین لاریب کے اندر بلاغت یہ ہے کہ فیہ جو خبر و ظرف مستقر ہے اس کو مؤخر فرما رکھا گیا مقدم نہیں کیا گیا جس کی وجہ سے باطل کا دم ختم ہو گیا کیونکہ اگر مقدم کر دیتے تو یہ ثابت ہوتا کہ نفی ریب مختصر ہے متحدی بہ کے اندر اور تمام کتب سادہ میں ریب ہے حالانکہ تمام کتب سادہ میں ریب باطل ہے پس فیہ کو مؤخر کر کے اس دم باطل سے گریز کیا لہذا تیسرے جملہ کے اندر بلاغت تعریف ظرف ہے اور چوتھے جملہ کے اندر عین ہدی للمتقین کے اندر پانچ طریقہ پر بلاغت ہے اول تو حذف کیونکہ ہدی کا مبتداء ہو ضمیر محذوف ہے اور یہاں پر بھی حذف کو جو مقتضی ہے نکتہ کا نفس نکتہ قرار دینا مبالغہ پر مبنی ہے۔ دوسرا طریقہ بلاغت یہ ہے کہ ہدی کو مصدر ذکر کیا گیا اور پھر اس کا حمل کیا گیا تو پر جس سے مراد قرآن ہے اور ہدی مصدر کا ذات قرآن پر حمل کرنا مبالغہ ہے پس ہدی مصدر کو لاکر قرآن پاک کی ہدایت کو زیادتی کے ساتھ ثابت کیا ہے باس طور کہ قرآن ہدایت کے اتنے اعلیٰ معیار کو مپو بیچ گیا ہے کہ وہ سراپا ہدی بن گیا۔ اور تیسرا نکتہ یہ ہے کہ ہدی کو نکرہ لایا گیا

ترجمہ :- اللہ یؤمنون بالغیب کا تعلق یا تو متقین کے ساتھ ہے برہناتے ہیں کہ اس کے لئے صفت مقیدہ ہے اور حالت جاری میں واقع ہے (اور صفت مقیدہ اس شرط پر ہوگا) جبکہ تقویٰ کی تفسیر نامناسب چیزوں کے ترک کے ذریعہ کی جائے اور اس کا متقین پر ترتب اس طرح ہوگا جیسا کہ آتش کی کائنات صفائی کرنے پر اور صورت کشی کا ترتب قلبی چڑھانے پر ہوتا ہے۔ یا یہ آیت متقین کی صفت موصیہ ہے اگر تقویٰ کی تفسیر ایسے لفظ سے کی جائے جو فعل جمیع حسنات اور ترک جمیع سیئات کو عام ہو کہین کہ الذین یؤمنون الخ لپہ ما بعد متقیوں تک ان چیزوں پر مشتمل ہے جو اعمال کی اصل اور نیکیوں کی جڑ ہیں یعنی ایمان مشتمل ہے صلوٰۃ و زکوٰۃ و یراد ان چیزوں کو اصول اعمال کیوں کہا گیا اس لئے کہ ایمان نفسانی احوال کی جڑ ہے اور نماز بدنی اعمال کی اور زکوٰۃ عبادت مالیہ کی اور ان اصول کے لئے لازم ہے کہ انسان تمام طاعات کو بجا لائے اور تمام گناہوں سے برطرف ہو جائے دیکھئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ان الصلوٰۃ الخ اسی طرح ارشاد نبوی ہے الصلوٰۃ عماد الدین اور الزکوٰۃ منقذہ الاسلام یا الذین یؤمنون الخ متقین کے لئے صفت مادہ ہے ان چیزوں کو بصراحت ذکر کر کے جن کو متقین متقین ہے اور متقین کے اوصاف میں سے بالخصوص ایمان بالنبی اور اقامت صلوٰۃ اور یتائے زکوٰۃ کو ذکر کرنا۔ ان یمنون اوصاف کی ان بقیا اوصاف پر فضیلت ظاہر کرنا ہے جو لفظ تقویٰ کے تحت آتے ہیں یا اس آیت کا تعلق ما قبل سے اس بنا پر ہے کہ یہ فعل اعنی مقدر کی وجہ سے منصوب یا فہمیم کی تقدیر پر مدح و ثناء ہے اور یا یہ آیت متقین سے اس بنا پر مجاہد ہے کہ پورا جملہ یا دلیل مفرد متبلاہ اور اولئک علی ہدی الخ اس کی خبر ہے اس صورت

میں متقین پر وقف، وقف تمام ہوگا۔

دقیقہ ۲۰:۲ اور تکیہ مفید تنجیم اور تعظیم ہوتی ہے جیسے شہرہ ذاناب۔ پس ہدیٰ کو نکرہ لاکر قرآن پاک کو بہت بڑا ہادی ثابت کیا ہے مابین طور کہ وہ اتنا بڑا ہادی ہے کہ اس کی ہدایت کی حقیقت کا ادراک ہی نہیں ہو سکتا۔ اور جو تھا طریقہ بلاغت یہ ہے کہ ہدایت کو تشبیہ دی گئی اس کی غایت یعنی ابتداء کے ساتھ اور پھر غایت یعنی ابتداء جس طرح متقین کے ساتھ مخصوص تھی اسی طرح الالغایت بمعنی ہدایت کو بھی متقین کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔ تو گویا تخصیص ہدیٰ بالمتقین بحسب الغایت تشبیہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے طریقہ بلاغت میں سے ہو گئی۔

پانچویں طریقہ بلاغت یہ ہے کہ جو شخص یا بھی متقی نہیں ہوا تھا بلکہ متقی ہونے کے قریب تھا اس کو اللہ تعالیٰ نے متقی کے نام کے ساتھ ذکر کیا اور اس نام کے ساتھ ذکر کرنے میں دو فائدے ہیں ایک تو اختصار ہے دوسرے صائر الی التقویٰ کی تفہیم شان اختصار تو اس لئے ہے کہ اگر سبائے متقی کے صائر الی التقویٰ کا مفہوم ادا کرنے کے لئے الصائرین الی التقویٰ کہا جاتا تو الصائرین اور الی کے اضافہ کی وجہ سے کلام طویل ہو جاتا پس جب متقین کہہ دیا گیا تو ایسا ہی ہو گیا اور تفہیم شان اس لئے کہ قریب غی کے اوپر متقی ہی کا حکم لگا دیا گیا یہ بتلانے کے لئے کہ صائر الی التقویٰ کی شان اتنی بلند ہے کہ اس کو متقی کہا جاسکتا ہے۔

تفسیر ۲۰:۳۔ اس کے تحت تاحی صاحب نے تین بحثیں ذکر کی ہیں پہلی بحث جملہ کی ترکیب کے متعلق ہے دوسری بحث ایمان کی تحقیق کے متعلق اور تیسری بحث غیب کی تفصیل کے متعلق۔ اس سے پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ الذین یؤمنون بالغیب کا یا تو متقین کے ساتھ انفصال ہوگا اور یا انفصال ہوگا۔ اگر انفصال ہے تو اس صورت میں الذین یؤمنون بالغیب مبتدأ ہے اور اولک علی ہدیٰ من ربہم اس کی خبر ہوگی اس وقت متقین پر وقف، وقف تمام ہوگا اور اگر اس جملہ کا متقین کے ساتھ انفصال ہے تو پھر اعراب کے اعتبار سے اس کے اندر تینوں صورتیں ہو سکتی ہیں۔ مجرور، منصوب، مفعول، مجرور ہونے کی بنیاد یہ ہوگی کہ جملہ الذین یؤمنون بالغیب صفت واقع ہو متقین کی اور صفت کی تین قسمیں ہیں صفت مقیدہ، موصوفہ، مادہ اور یہاں تینوں قسم کی صفتیں بن سکتی ہیں لیکن یہ تینوں صفتیں متقین کی مراد پر موقوف ہیں اگر آپ نے متقین سے مراد تارکین مالاغیبی لیا ہے تو اس صورت میں الذین یؤمنون بالغیب صفت مقیدہ ہوگی مابین طور کہ الذین یؤمنون بالغیب کے اندر عالمین اعمال صالحہ کا تذکرہ ہے پس جب للمتقین ذکر کیا گیا اور مراد اس سے تارکین لئے گئے تو یہ شبہ پیدا ہوا کہ قرآن پاک کا ہدیٰ ہونا خاص ہے تارکین مالاغیبی کے لئے خواہ وہ عالمین اعمال صالحہ سے متعلق ہوں پس الذین یؤمنون بالغیب کو ذکر کر کے المتقین کو مقید کر دیا اور یہ بتلادیا کہ صرف تارکین کے لئے ہدیٰ مخصوص نہیں بلکہ ان لوگوں کے لئے ہدیٰ مخصوص ہے جو تارکین مالاغیبی اور عالمین مالاغیبی دونوں ہوں پس الذین یؤمنون بالغیب کہ تارکین محض سے احتراز کیا ہے لہذا الذین یؤمنون بالغیب اس صورت میں صفت مقیدہ ہوئی اور اس کا ترتب المتقین کے اوپر ایسا ہی ہے جیسے کہ تجلیہ کا ترتب ہو تبہ تجلیہ پر اور تصویر کا ترتب ہو تبہ تصویر پر یعنی جس طرح اس شخص کے لئے جو یور کے ساتھ آلاستہ ہونے کا الادہ کمرے ضروری ہے کہ پہلے اپنے آپ کو پاک صاف کرے پھر یور کے ساتھ اپنے آپ کو آلاستہ کرے اور جس طرح نقاش کے لئے ضروری ہے کہ پہلے تختہ کو صاف کرے اور پھر اس کے اوپر نقش بنائے اسی طرح ضروری ہے کہ جو شخص اپنے نفس کو مارنے کا

الادہ کرے پہلے اپنے نفس کو مالا بینگی سے پاک کرے پھر ہدایت کے ذریعہ مابینگی پر عمل کر کے اپنے نفس کو آراستہ کرے اور
جلد الذین یومنون بالغیب صفت موصیحا سوقت ہوگا جبکہ المتقین کو فاعل حسنات اور تارکین سیئات کے اندر عام رکھا
جاتے یعنی متقین سے دونوں معنی ایک وقت مراد لئے جائیں مگر اس صورت میں اعتراض ہوگا کہ الذین یومنون بالغیب
کو صفت موصیحا قرار دینا درست نہیں کیونکہ صفت کاشفہ تو اس کو کہتے ہیں جو اپنے موصوف کے مفہوم پر مشتمل ہو کم و بیش
بالکل نہ ہو ہاں البتہ اجمال و تفصیل کا فرق ہو اور یہاں الذین یومنون بالغیب اس مفہوم پر مشتمل نہیں جو متقین کے اندر
ملاحظہ ہے اس لئے کہ متقین کے اندر فعل جمیع حسنات اور ترک جمیع سیئات کے معنی ملحوظ ہیں مگر الذین یومنون بالغیب الایہ
کے اندر یہ دونوں معنی نہیں ہیں ترک جمیع سیئات کے معنی تو بالکل نہیں ہیں اور فعل حسنات تو ہے مگر فعل جمیع حسنات نہیں بلکہ فعل بعض حسنات
ہے پس جب الذین یومنون بالغیب الایہ المتقین کے مفہوم پر مشتمل نہیں تو پھر اسکو صفت کاشفہ قرار دینا المتقین کیلئے کیسے درست ہوگا
جواب یہ کہ الذین یومنون بالغیب الایہ سے کیا یہ کیا گیا ہے فعل جمیع حسنات اور ترک جمیع سیئات کی طرف تو کیا یہ اس طریقہ
پر ہے کہ الذین یومنون بالغیب الایہ کے اندر لان جمیع حسنات کے اصول اور بنیاد و نکتہ ذکر کر دیا گیا ہے اسلئے کہ جمیع اعمال حسنہ تین حال سے خالی نہیں
یا تو تمام کے تمام نفسانیہ ہونگے یا تمام کے تمام بدنیہ ہونگے اور یا تمام کے تمام مالیہ ہونگے اگر تمام اعمال نفسانیہ ہیں تو اسی اصل یعنی ایمان کو ذکر کر دیا
گیا اور اگر تمام کے تمام بدنیہ ہیں تو ان تمام اعمال بدنیہ کی اصل صلوٰۃ کو ذکر کر دیا گیا ہے اور اگر تمام کے تمام مالیہ ہیں تو انکی اصل زکوٰۃ کو ذکر کر دیا گیا ہے
اور اسیوجہ حضور نے فرمایا الصلوٰۃ عماد الدین والزکوٰۃ نقطۃ الاسلام یعنی نماز دین کا ستون ہے اور زکوٰۃ نقطۃ اسلام کا اور نام ہے تمام اعمال حسنہ
حسنہ کے اطاعت ظاہر کرنا پس جب نماز ستون ہو اور زکوٰۃ ستون اسلام کا اور جب ستون ہو اسلام کا تو ستون ہوا تمام جمیع اعمال حسنہ کا بنیاد نماز کا
اصل اعمال حسنہ ہونا ثابت ہو گیا اور اسطر سے زکوٰۃ کا بھی اصل اعمال حسنہ ہونا الزکوٰۃ نقطۃ الاسلام سے ثابت ہوا کیونکہ حدیث میں جب زکوٰۃ کو نقطۃ الاسلام
قرار دیا گیا تو اسکے معنی یہ ہیں کہ بغیر زکوٰۃ کی ادائیگی کے انسان اعمال حسنہ پہنچ نہیں سکتا پس زکوٰۃ متوقف اور بال ہو گئی اعمال حسنہ کی پس جب اصول ہیں اعمال
حسنہ کے اور اصول مستلزم ہوتے ہیں فرد کو پس ان اصول پر عمل کرنا مستلزم ہے جمیع اعمال حسنہ پر عمل کرنے کو لہذا اصول ملزوم ہوئے
اور جمیع اعمال حسنہ ان کے لئے لازم ہوئے اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا اور اسی کو اصطلاح میں کنایہ کہتے ہیں لہذا الذین یومنون
بالغیب کا جمیع اعمال حسنہ سے کنایہ ہونا ثابت ہو گیا اور چونکہ یہ اصول مستلزم ہیں ترک سیئات کو بھی مثلاً نماز کے ساتھ مشغول
ہونا مستلزم ہے ترک عنیت اور ترک لہو و لعب اور ترک حسد اور ترک بعض و کینہ کو اور ایسے ہی زکوٰۃ کی ادائیگی مستلزم ہے
ترک بخل کو اس لئے اللہ تعالیٰ نے نماز کے بارے میں فرمایا ان الصلوٰۃ تنہی عن الفحشاء والمنکر پس جب یہ اصول مستلزم
تھے ترک سیئات کو تو گویا اصول ملزوم ہوئے اور ترک جمیع سیئات لازم لہذا یہ اصول بول کر ترک جمیع سیئات مراد لیا گیا اور یہ
ہی اہل اصطلاح کے نزدیک کنایہ ہے خلاصہ یہ ہے کہ الذین یومنون بالغیب کنایہ ہے فعل جمیع حسنات اور ترک جمیع سیئات سے
اور جب کنایہ ہے فعل جمیع حسنات اور ترک جمیع سیئات سے تو الذین یومنون بالغیب الایہ کہنا الذین یفعلون جمیع الحسنات و ترک
جمیع السيئات کے ہم معنی ہے اور اس کا مفہوم ایک ہو گیا اور جب مفہوم ایک ہو گیا تو الذین یومنون بالغیب
کو صفت کاشفہ قرار دینا درست ہے اب اعتراض وارد ہوا کہ جب الذین یومنون بالغیب الایہ سے مراد کنایہ الذین
یفعلون جمیع الحسنات و ترکون السيئات ہیں لہذا تھا تو پھر الذین یفعلون جمیع الحسنات الخ کو کیوں نہیں ذکر کر دیا
اور الذین یومنون بالغیب کو خصوصاً اس کی جگہ پر کیوں ذکر کیا

والایمان فی اللغة عبادة عن التصديق ماخوذ من الايمان كان المصدق امن المصدق من التكدب
والمخالفة ولغذائته بالباء لتفميد معنى الاعتراف وقد يطلق معنى الوثوق من حيث ان
الواثق صار ذا امن ومنه ما امنت ان اجد صحابة

ترجمہ :- اور لغت میں ایمان سے مراد تصدیق ہے اور ایمان امن سے ماخوذ ہے گویا کہ تصدیق کرنے والے شخص نے اس شخص
کو تکذیب اور مخالفت سے مطمئن کر دیا جس کی اس نے تصدیق کی اور ایمان کو بار کے ذریعہ متعدی بنانا اس میں اعتراف کے معنی
کی تضمین کرنے کے لئے ہے اور کبھی ایمان کا استقلال و ثوق و اعتماد کے معنی میں ہوتا ہے یا اس حیثیت کا اعتماد کرنے والا شخص بھی
پُر امن و مطمئن ہو جاتا ہے اور اس سے مشتق کر کے ما امنت ان اجد صحابہ یعنی مجھے تو بھر دوسرے نہیں کہ میں رفقاء سفر کو پاؤں گا۔
بولتے ہیں۔ اور ایمان کے یہ دونوں معنی یومنون بالغیب میں ہو سکتے ہیں۔

دبقیہ صگذشتہ جواب : تین فائدوں کی وجہ سے اول تو یہ بتلانا ہے کہ حسنات کی دو قسمیں ہیں ایک اصول دوم فروع اور
اصول کے ذکر کرنے کے بعد فروع کے ذکر کی ضرورت نہیں رہتی۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ یہ تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ان اصول میں سے
بعض ایسے بھی ہیں جو ترک سیئات کو مستلزم نہیں۔ تیسرا فائدہ یہ ہے کہ حسنات کے اقسام بیان کرنا مقصود ہے ہاں طور کہ
حسنات کی تین قسمیں ہیں قلبیہ، قالیہ، مالیہ۔ ایمان قلبیہ کے قبیلہ سے ہے اور زکوٰۃ مالیہ کے قبیلہ سے ہے اور یہ جملہ الذین
یومنون بالغیب صفت مادہ بھی ہو سکتا ہے مگر خاص طور سے اس وقت میں جبکہ کلام کا مخاطب اس شخص کو بنایا جاتا ہے
جو متقین کے معنی اور اس کا مفہوم پہلے سے جانتا تھا پس ان اوصاف کو ذکر کر کے جو متقین کے ضمن میں تھے متقین کی مدح
کر دی گئی۔ اب اس پر اعتراض ہو کہ متقین کے ضمن میں تو مذکورہ اوصاف کے علاوہ اور بھی اوصاف تھے ہلانا بقیہ کو
ذکر کر کے مدح کیوں نہیں کی گئی اپنی اوصاف کو خاص کیوں کیا گیا۔

جواب : اوصاف مذکورہ کی فضیلت ظاہر کرنے کے لئے۔ دوسری ترکیب یہ ہے کہ الذین یومنون بالغیب بحالت نصب ہوا
اور اس صورت میں یہ مدح کی بنا پر منصوب ہو گا اور امدح یا اعنی فعل مقدر ہو گا۔ اور تیسری ترکیب یہ ہے کہ الذین یومنون
بالغیب مفعول ہوا اور ہم مبتدا مقدر کی خبر ہو ان تینوں ترکیبوں کی صورت میں المتقین پر وقف وقف حسن غیر تام ہو گا
قاضی صاحب صفت مفعول کی تفصیل کے تحت یہ بیان کیا تھا کہ یہ اوصاف مذکورہ جمیع حسنات کے فعل کو مستلزم ہیں اور
ترک جمیع سیئات کو مستلزم ہے تو دیکھیے فعل جمیع حسنات کا حکم مقدم ہے اور ترک جمیع سیئات کا حکم مؤخر ہے پس جب
ان دونوں چیزوں پر استدلال کیا تھا تو ترتیب کا تقاضا یہ تھا کہ فعل جمیع حسنات کے متحمل کو مقدم کرتے اور ترک جمیع سیئات
کے متحمل کو مؤخر کرتے چنانچہ ان الصلوٰۃ تنہی عن الفحشاء والمنکر جو متحمل ہے ترک جمیع سیئات کا اس کو مؤخر کرتے
اور الصلوٰۃ عما الدین الحدیث جو متحمل ہے فعل جمیع حسنات کا اس کو مقدم کرتے مگر قاضی صاحب نے اس کے برعکس

دقیقہ مگذشتہ) کیا ہے محض آیت قرآنی کی رفعت شان کی وجہ سے۔

تفسیر ۲۰۶: اب یہاں سے ایمان کی لغوی اور شرعی تحقیق بیان کرتے ہیں۔ پہلے لغوی تحقیق سنئے ایمان فعل یؤمنون کا مصدر ہے اس کا مجرد آتا ہے آمن یا آمن سے اور مجرد میں یہ متعدی بیک مفعول ہوتا ہے لیکن اس پر ہمزہ انفعال کو داخل کر کے مؤنث یا گیا اور ہمزہ انفعال جب متعدی پر داخل ہوتا ہے تو اس کے دو اثر ہوتے ہیں ایک یہ کہ اس کو متعدی بدو مفعول کر دیتا ہے اور یا اس متعدی کو لازم کر دیتا ہے اب اگر ہمزہ کا اثر یہ ہو کہ متعدی کو لازم بنادے تو ترجمہ ہوگا امنیت کا صرت فا امن اور اگر اس کا اثر یہ ہو کہ متعدی بیک مفعول کو بدو مفعول بنادے تو ترجمہ ہوگا امنۃ غیری یعنی میں نے فلاں سے غیر کو مطمئن کر دیا پھر اس ایمان کو تصدیق اور وثوق کے معنی میں نقل کر لیا گیا تصدیق کے معنی میں منتقل ہونے کی صورت میں اس ایمان سے منتقل ہوگا جو متعدی بدو مفعول ہے اور وثوق کے معنی میں منتقل ہونے کی صورت میں اس ایمان سے منتقل ہوگا جو لازم ہے تو گویا ایمان تو ہو گیا منقول عنہ اور تصدیق و وثوق منقول الیہ اور چونکہ منقول عنہ اور منقول الیہ میں مناسبت ہوتی ہے لہذا یہاں پر بھی مناسبت سنئے اگر منقول الیہ تصدیق ہو تو مناسبت بایں طور ہوگی کہ تصدیق میں منقول عنہ کے معنی موجود ہیں کیونکہ جب کوئی شخص کسی کی تصدیق کرتا ہے تو گویا وہ مصدق مصدق کو تکذیب اور مخالفت سے مطمئن کر دیتا ہے اور اگر منقول الیہ وثوق ہو تو مناسبت اس میں بھی اس طور پر ہوگی کہ وثوق کے معنی ہیں اعتماد کرنے کے اور جب کوئی شخص کسی پر اعتماد کر لیتا ہے تو وہ اس سے مطمئن ہو جاتا ہے اور ایمان وثوق کے معنی ہیں اعتماد اس مثال میں مستعمل ہے مثال یہ ہے ماأمنت ان اجد صحابۃ یعنی مجھ کو زرقاء سفر کے ملنے کا اعتماد نہیں ہے یہ مقولہ اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ کوئی شخص سفر سے پیچھے رہ جائے اور اس کے ساتھ چلے جائیں تو سفر کا عذر بیان کرتے ہوئے یہ مقولہ کہا جاتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ تصدیق اور وثوق کے معنی میں ایمان کا استعمال کیا ہے تو اس بارے میں تین قول ہیں ایک یہ ہے کہ تصدیق و وثوق میں ایمان کا استعمال بطور مجاز لغوی کے ہے۔ دوسرا یہ کہ بطور حقیقت لغوی کے ہے تیسرا یہ کہ بطور حقیقت عربی کے ہے اور یہ تیسرا استعمال بہتر ہے لیکن قاضی صاحب کی عبارت سے یہ قول مستفاد نہیں ہوتا کیونکہ قاضی صاحب نے کہا الا ایمان فی اللغۃ عبارت عن التصدیق اور آگے چل کر کہا وقد یطلق مع الوثوق یعنی ایمان لغوی کا اطلاق کیا جاتا ہے وثوق کے معنی پر تو قاضی صاحب کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تصدیق و وثوق بطور حقیقت لغویہ کے مستعمل ہیں لہذا یہ کہنا کہ بطور حقیقت عربیہ کے استعمال بہتر ہے مصنف کی ظاہری عبارت کے خلاف ہے ہاں یہ کہہ دیا جائے کہ قاضی صاحب نے جو لغت کا لفظ استعمال کیا ہے یہ عام ہے عرف اور عرف دونوں کو جس طرح کہ مجاز عقلی کے مقابلہ میں مجاز عرفی اور اصطلاحی اور شرعی سب آتا ہے اسی طرح یہاں پر بھی لغت کا لفظ شرع کے مقابلہ میں عرف اور غیر عرف سب کو شامل ہے اور جب لغت کا لفظ عرف کو بھی شامل ہے پس قاضی صاحب کی عبارت سے بھی ہمارا مدعی ثابت ہے یہ سمجھنے کے بعد یوں سمجھئے کہ ایمان جو تصدیق کے معنی میں ہے وہ اپنے مفعول اول کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے اور اگر بلا واسطہ یا کے متعدی ہو تو اعتراض کے معنی کی تفسیر ہوگی بغیر تفسیر کے تصدیق کے معنی میں سامع کا خبر کی خبر کو سن کر اعتقاد کر لینا اور جب تفسیر ہوگی تو معنی ہوں گے سامع کا خبر کی خبر کو سن کر اعتقاد کر لینا اور تسلیم کر لینا اور تفسیر کہتے ہیں فعل یا شبہ فعل کے معنی حقیقی کا الادہ کرتے ہوئے دوسرے فعل یا شبہ فعل کے متعلقات کو ذکر کر کے اس کے معنی کا لحاظ کرنا جیسے کہ امداد ایک

وكلوا وجهين حسن في يؤمنون بالغيب واما في الشروع بالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين
محمد صلى الله عليه وسلم كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء

ترجمہ۔ اور شریعت میں ایمان ان چیزوں کی تصدیق کا نام ہے جن کا دین نبی سے ہونا بدارتہ معلوم ہو جیسے توحید و
نبوت اور بعث و جزاء

دبقیہ صگند شستہ کے اندر راہنما کے معنی کی تفہیم بذکر الی ہے کیونکہ حمد کا صلاقی نہیں آتا اب عبارت ہوگی اُحمد منہما حمدی
الیک یعنی میں حمد کرتا ہوں اس حال میں کہ اپنی حمد کو تجھ پر ختم کر نیوالا ہوں۔ اور دوسری نظیر یقلب قلبی علی ما انفق تو دیکھو
اس مثال میں حسرت کے معنی کی تفہیم کر لی گئی کیونکہ یقلب کا صلا علی نہیں آتا ہے اب تقدیری عبارت یوں ہوگی یقلب قلبی
حسرة علی ما انفق یعنی اپنے خرچ کئے ہوئے پر حسرت کے ساتھ مل رہا ہے۔ تفہیم کے بارے میں علامہ نقازانی نے ایک تحقیق
بیان کی ہے وہ یہ کہ تفہیم کر کے معنی حقیقی کا ارادہ کیا گیا ہے یا نقلی آخر کے معنی کا یاد دہنوں کا۔ اگر معنی حقیقی کا ارادہ کیا گیا ہے
تو پھر تفہیم کہاں رہی اور اگر نقلی آخر کے معنی کا ارادہ کیا گیا ہے تو پھر معنی حقیقی ختم ہو گئے اور اگر دہنوں کا ارادہ کیا گیا ہے تو آخر
ہے اور یہ تینوں باتیں خلاف اصل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معنی حقیقی کا ارادہ کیا گیا ہے مگر نقلی آخر کے معنی بالقیع ملحوظ ہیں۔

تفسیر میں۔ اب یہاں سے کہتے ہیں کہ ایمان کے جو دو معنی ہیں تصدیق اور وثوق کے یہ دونوں معنی یومنون بالغیب
میں ہو سکتے ہیں اگر تصدیق کے معنی یوتومنون ہوں گے کہ یہ لوگ غیب کی چیزوں کی تصدیق کرتے ہیں اور اگر وثوق کے معنی یوتو
معنی ہوں گے کہ لوگ غیب کی چیزوں پر اطمینان کرتے ہیں یعنی ان کو حقیقت سمجھتے ہیں۔

یہ سال سے ایمان شرعی کے متعلق تحقیق کر رہے ہیں۔ ایمان شرعی کے اندر آٹھ قول ہیں پہلا قول شیخ ابو منصور
مانزیدی کا اور دوسرا محققین کا ہے نیز امام ابو حنیفہ کی بھی ایک روایت انہی کے ساتھ ہے یہ جمیع حضرات کہتے ہیں کہ ایمان
نام ہے محض تصدیق قلبی کا اور اقرار باللسان احکام دنیویہ کے جاری کرنے کے لئے شرط ہے اور دوسرا قول اکثر احناف اور
شخص الامامہ سخی اور فخر الاسلام اور علامہ بزدوی کا ہے یہ تمام حضرات یہ کہتے ہیں کہ ایمان تصدیق قلبی اور اقرار باللسان
دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور تیسرا قول جمہور محدثین اور مسکلمین اور فقہاء اور معتزلہ و خوارج کا ہے یہ جمیع حضرات یہ کہتے ہیں
کہ ایمان تصدیق باللسان اقرار باللسان اور عمل بالارکان تینوں کے مجموعہ کا نام ہے اور چوتھا قول فرقہ کرامیہ کا ہے وہ یہ
کہتے ہیں کہ ایمان محض شہادتین کا نام ہے۔ اور پانچواں قول یہ ہے کہ ایمان مطلقاً اعمال جوارج کا نام ہے خواہ وہ از قبیلہ افعال
ہوں خواہ از قبیلہ ترک ہوں چھٹا قول یہ ہے کہ ایمان نام ہے صرف اعمال مفروضہ کا اور ساتواں قول جس کے قائل
تقدیر کی ایک جماعت ہے یہ ہے کہ ایمان محض اللہ کی معرفت کا نام ہے اور آٹھواں قول جس کے قائل فرقہ قدیریہ کی دوسری جماعت
ہے یہ کہ ایمان نام ہے معرفت اللہ اور معرفت ما بجا رہ رسول اللہ کا یہ آٹھ اقوال مجھے گمران میں سب سے زیادہ مہتمم باشندان میں پہلے

کے قول میں اور اسی وجہ سے قاضی صاحب نے اپنی تینوں کو بیان کیا ہے چنانچہ سب سے پہلا قول محققین کا بیان کرتے ہیں محققین کا قول یہ ہے کہ ایمان نام ہے التصدیق بعلم بالفروۃ انہ من دین محمد اس مسلک کے اندر دو چیزیں قابل تفصیل ہیں اول تصدیق کے معنی دوم بالفروۃ کی مراد تو تصدیق کے معنی آتے ہیں کہ سامع کا عجز کو اس کی خبر میں سچا سمجھنا لیکن یہاں تصدیق کے صرف اتنے معنی مراد نہیں بلکہ سچا سمجھنے کے ساتھ ساتھ تسلیم کرنا اور گردیدہ ہونا بھی ضروری ہے اس لئے کہ صرف سچا سمجھنے سے انسان مؤمن نہیں ہوتا ہے جیسے کہ ابلیس کہ تمام اریان کو وہ سچا سمجھتا رہا اور حضور کے دین کو سچا سمجھا مگر چونکہ وہ گردیدہ اور راعب نہیں ہوا اس لئے وہ مؤمن نہیں ہے۔ اسی طرح امیہ بن صلت نے بھی حضور کے دین کو سچا سمجھا مگر چونکہ اس نے تسلیم نہیں کیا اور اس کی طرف راعب نہیں ہوا اس لئے وہ بھی مؤمن نہیں ہے لہذا تسلیم کا ہونا اور گردیدگی کا ہونا ضروری ہے اور تصدیق سے مراد تصدیق جازم ہے اور بالفروۃ کی ایک تشریح تو علامہ زمخشری نے کی ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ بالفروۃ سے مراد وہ احکام ہیں کہ جو خواص اور عوام دونوں کے اندر مشہور ہوں۔ اس صورت میں ایمان کے معنی یہ ہوں گے کہ ان احکام کی تصدیق کر دینا کہ جن کا دین محمد میں سے ہونا عوام و خواص میں مشہور ہیں۔ اس صورت میں اعتراض پڑتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ایمان نام ہے احکام مشہورہ کی تصدیق کر دینے کا تو پھر اگر کوئی حکم ہو اور وہ محمد کے دین سے ہو مگر عوام و خواص میں اس کا شہرہ نہ ہو تو اس کا انکار کر دینا یا اس کے بارے میں شبہ کرنا موجب کفر نہ ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ جو حکم بھی بر سبیل فرضیت حضور کے دین سے ثابت ہو اس کا منکر کافر ہے خواہ وہ حکم عوام و خواص میں مشہور ہو یا نہ ہو۔

اس اعتراض کا بعض لوگوں نے جواب دیا کہ علامہ زمخشری کی عبارت میں خواص سے مراد مجتہدین ہیں اور عوام سے مراد دیگر علماء امت ہیں پس اب معنی یہ ہوں گے کہ ایمان ان احکام کی تصدیق کر دینا کہ جن کا محمد کے دین سے ہونا مجتہدین اور علماء امت کے اندر مشہور ہو۔ اس صورت کے اندر تمام احکام اسلام ما علم بالفروۃ کے اندر داخل ہو جائیں گے کیونکہ مجتہدین اور علماء امت کے درمیان جیسے احکام اسلام مشہور ہیں لیکن پھر بھی اس تشریح میں تکلف کرنا پڑتا ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ اس موقع پر دوسری تشریح جو علامہ تفت ازانی کی ہے وہ سامنے رکھی جاتے۔ علامہ تفت ازانی نے کہا ہے کہ ما علم بالفروۃ سے وہ احکام مراد ہیں جن کا ثبوت دلیل قطعی سے ہے اس صورت میں تمام فرائض اسلام کی تصدیق کرنا ضروری ہوگا۔

حاصل یہ نکلا کہ ایمان محققین کے نزدیک ان چیزوں کا گردیدگی کے ساتھ اعتراف کر لینا جن کے بارے میں بالفروۃ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ یہ چیزیں حضور کے دین سے ہیں جیسے کہ توحید اور نبوت اور بعثت و جزا وغیرہ۔ دوسرا مسلک اکثر احناف کا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان کے مجموعہ کا اس مسلک اور محققین کے مسلک میں فرق یہ ہے کہ محققین اقرار باللسان کو ایمان کے احکام دنیویہ کو جاری کرنے کے لئے شرط مانتے ہیں یعنی جب تک کوئی شخص اقرار باللسان نہ کرے گا تب تک ہم اس پر مؤمن کے احکام جاری نہیں کریں گے مثلاً نماز میں اس کا امام ہو یا اور اس کی صلوٰۃ جنازہ پڑھنا اور اس کو مؤمنین کے قبرستان میں دفن کرنا اس سے عشر اور زکوٰۃ وصول کرنا یہ سب برتاؤ اس شخص کے ساتھ نہیں کیا جائے گا۔ مگر دوسرے قول کے مطابق اقرار باللسان ایمان کا لکن ہے اور اس

ومجموعه ثلثة امور اعتقاد الحق والاقاربہ والعمل بمقتضاہ عند جمہور المحدثین و
والمعتزلتہ والخوارج فمن اخل بالاعتقاد وحده فهو منافق ومن اخل بالاقرار
فکافرو ومن اخل بالعمل ففاسق وناقوا کافر عند الخوارج خارج عن الایمان غیر
داخل فی الکفر عند المعتزلتہ۔

ترجمہ :- اور جمہور محدثین و معتزلہ و خوارج کے نزدیک ایمان شرعی تین چیزوں کا مجموعہ ہے۔ دل سے حق باتوں کا
یقین رکھنا اور زبان سے ان کا اقرار کرنا اور اعضاء و جوارح سے ان کے تقاضے پر عمل کرنا۔ تو جس شخص کے صرف
اعتقاد میں خلل ہے وہ منافق ہے اور جس کے اقرار میں بھی خلل ہے وہ کافر مجاہر ہے اور جس کے عمل میں خلل ہے
وہ فاسق ہے اور تینوں چیزیں بالاتفاق ہیں مگر خوارج کے نزدیک یہ تیسرا شخص بھی کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک
خارج عن الایمان غیر داخل فی الکفر ہے۔

(بقیہ مد گذشتہ) کی حقیقت میں داخل ہے لیکن پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ اقرار باللسان رکن اصلی ہے یا
رکن زائد ہے تو بعض لوگوں نے یہ کہا کہ رکن اصلی ہے اور بعض لوگوں نے یہ کہا کہ یہ رکن زائد ہے رکن اصلی ہونے کا مطلب
یہ ہے کہ ایمان کا تحقق کسی حال میں بھی بغیر اس کے نہیں ہو سکتا اور جس طرح تصدیق بالقلب انسان کے ذمہ سے
ساقط نہیں ہوتی اسی طرح اقرار باللسان بھی کبھی ذمہ سے ساقط نہیں ہو گا اور رکن زائد کا مطلب یہ ہے کہ بغیر
اس کے ایمان کا تحقق ممکن ہو اور کبھی ساقط ہو جاتا ہو رکن زائد ماننا زیادہ مناسب ہے اس لئے کہ لوگوں کے
حق میں اور اسی طرح اس شخص کے حق میں جو اپنی زندگی کے آخری وقت میں ایمان لایا ہو اور اس کی زبان شہادتیں کی
ادائیگی سے عاجز ہو اقرار باللسان کا ذمہ ساقط ہو جائے گا۔ پس جب اقرار باللسان کسی بھی آن میں سقوط کو قبول
کر تا ہے تو رکن زائد ہے تو حاصل یہ نکلا کہ پہلے قول یعنی محققین کے نزدیک اقرار باللسان محض شرط ہے اور ایمان کی
حقیقت سے خارج ہے۔ اور دوسرے قول کے مطابق اقرار باللسان رکن ہے اور ایمان کی حقیقت میں داخل ہے
لیکن یہ سب اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ کسی شخص سے اقرار باللسان کا مطالبہ نہ کیا جائے اور وہ شخص اقرار
باللسان سے سکوت اختیار کرے لیکن جب اس سے اقرار باللسان سے رک جائے تو سب کے نزدیک بالاتفاق
کافر ہو گیا جیسے کہ ابو طالب حضور کے مطالبہ کے وقت اقرار باللسان سے رک گئے تھے جس کی وجہ سے ان کی غیر مؤمن ہونے
کا فیصلہ ہے اب تک یہ دو مسلک ہوئے قاضی نے ان دونوں مسلکوں کو اس طور پر بیان کیا ہے کہ پہلے جمہور محدثین
کے مقابلہ میں صرف جمہور محققین کے قول کو نقل کر دیا اور جمہور محققین کے قول میں دوسرے قول والے بھی شامل
ہیں کیونکہ تصدیق قلبی کو ایمان کا رکن دونوں فرقے مانتے ہیں پھر آگے چل کر اپنے قول ثم اختلاف کے ذریعہ جمہور محققین

(بقیہ ص گذشتہ) اور اکثر اخلاف کے مسلک میں فرق کر دیا۔

تفسیر ۲۱: اب یہاں سے تیسرا مسلک جمہور محدثین اور معتزلہ و خوارج کا ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ تینوں جماعتیں ایمان کو اعتقاد حق اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان تینوں چیزوں کا مجموعہ مانتے ہیں مگر ان تینوں اجزاء میں سے کسی ایک کے استغناء پر مختلف احکام لگاتے ہیں چنانچہ جس شخص نے صرف اعتقاد قلبی کو فوت کر دیا ہو تو وہ شخص تینوں جماعتوں کے نزدیک منافق ہے اور جس نے اعتقاد قلبی کو فوت کرنے کے باوجود اقرار باللسان کو بھی فوت کر دیا ہو تو تینوں فرقوں کے نزدیک وہ شخص کافر مجاہر ہے لیکن اگر ان دونوں چیزوں کے پائے جانے کے باوجود عمل فوت ہو گیا ہو تو وہ شخص بالاتفاق فاسق ہے لیکن جمہور محدثین کے نزدیک فاسق رہتے ہوئے مؤمن ہے اور خوارج کے نزدیک کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک خارج عن الایمان غیر داخل فی الکفر ہے یعنی خوارج کفار و ایمان کے درمیان کوئی واسطہ نہیں مانتے چنانچہ ایمان کی نفی ہو گئی تو ان کے نزدیک کفر میں داخل ہو گیا اس لئے خوارج عمل بالعمل کو کافر مہدیتے ہیں اور معتزلہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک رجب فاصلہ قرار دیتے ہیں لہذا ان کے نزدیک خروج عن الایمان دخول فی الکفر کو مستلزم نہیں ہے پس وجہ سے وہ عمل بالعمل کو خارج عن الایمان غیر داخل فی الکفر قرار دے کر مخلص فی التارکین کہتے ہیں۔ اور بنیاد اختلاف معتزلہ اور خوارج میں یہ ہے کہ معتزلہ کفر کی تعریف کرتے ہیں مجموعہ قلب کے ساتھ یعنی قلب کا بالقصد انکار کر دینا اور خوارج کفر کی تعریف کرتے ہیں عدم الایمان عما من شأنہ ان لیکون مؤمن یعنی جس کی شان مؤمن ہونے کی ہو اس سے ایمان کا معدوم ہونا کفر ہے پس جب یہ بنیاد پڑی تو چونکہ عمل کے محصل ہونے کے بعد عدم ایمان پایا گیا اس لئے خوارج نے عمل بالعمل کو کافر مہدیا اور چونکہ خروج عن الایمان کے بعد وجود قلب نہیں پایا گیا اس لئے معتزلہ نے عمل بالعمل کو غیر داخل فی الکفر قرار دیا۔ اس موقع پر ایک اعتراض ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ جب عمل کو جمہور محدثین ایمان کا جز مانتے ہیں تو پھر از کتاب کبیرہ کے وقت کفر کا حکم کیوں نہیں لگاتے اس کے دو جواب ہیں۔ اول یہ کہ محدثین جس ایمان کا عمل کو جز مانتے ہیں وہ ایمان کامل ہے اصل ایمان نہیں ہے پس جب کسی نے کبیرہ کا ارتکاب کیا تو اس سے ایمان کامل منتفی ہو گیا اور ایمان کامل کے انتفاء سے اصل ایمان کا انتفاء لازم نہیں آتا ہے اس لئے یہ کہا گیا ہے کہ محدثین اور پہلے دو فرقوں میں اختلاف نقلی ہے کیونکہ ان دو مسلک والوں کے پیش نظر مطلق ایمان ہے اور محدثین کے پیش نظر ایمان کامل ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ محدثین عمل کو اصل ایمان کا جز مانتے ہیں مگر جز کی دو قسمیں ہیں ایک جز حقیقی دوم جز عرفی جز حقیقی اس کو کہتے ہیں کہ جس کے معدوم ہونے کے بعد کل معدوم ہو جائے اور جز عرفی اس کو کہتے ہیں کہ جس کے معدوم ہونے کے بعد کل معدوم نہ ہو جیسے درخت کے دو جز ہیں اول تنادوم اس کی شاخیں اور پھول پتیاں وغیرہ۔ تنادوم اس کا جز حقیقی کے منزله میں ہے اور شاخیں اور پھول پتیاں جز عرفی کے منزله میں ہیں چنانچہ جب تنادوم ہو گا تو درخت کی ذات معدوم ہو جائے گی اور اگر تنادوم باقی رہے گا خواہ اس کی شاخیں اور پھول پتیاں معدوم ہو جائیں پس اسی طرح سے ایمان بمنزلہ ایک درخت کے ہے اور تصدیق بالقلب بمنزلہ تنہ کے اس کا جز حقیقی ہے اور اس تصدیق کے معدوم ہونے کے بعد ایمان کا معدوم ہو جائیگا اور اعمال بالجوارح بمنزلہ شاخ اور پھول کے جز عرفی ہیں اور ان کے معدوم ہونے سے ایمان کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا۔

وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ التَّصْدِيقُ وَحْدَهُ أَنَّهُ سَمَّاهُ أَضَافَ الْإِيمَانَ إِلَى الْقَلْبِ فَقَالَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَعُطِفَ عَلَيْهِ الْعَمَلُ الصَّالِحُ فِي مَوَاضِعٍ لَا تَحْصِي وَتَرَنَّهُ بِالْعَاصِي فَقَالَ تَعَالَى وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَتْلُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ

ترجمہ: - اور اس بات پر کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ سبحانہ نے ایمان کی نسبت قلب کی طرف فرمائی ہے چنانچہ ارشاد ہے کتب فی قلوبہم الخ ترجمہ اللہ نے ان کے دلوں میں ایمان کا نقش کر دیا ہے (اسی طرح) ارشاد ہے وقلوبہ مطمئن بالایمان ترجمہ۔ اور اس کا دل ایمان کی طرف سے مطمئن ہے۔ نیز ارشاد ہے ولم تؤمن قلوبہم ترجمہ۔ اور ان کے دل ہیں کہ مطلق ایمان نہیں لائے۔ ایسے ہی فرمایا۔ ولما یدخل الایمان الخ ترجمہ۔ اور ایمان کا تو ہنوز تمہارے دلوں میں گزر تک نہ ہوا اور یہ بھی دلیل ہے کہ بشمار مواقع میں ایمان پر عمل صالح کا عطف کیا گیا ہے اور اس کو معاصی کبیرہ کے ساتھ متضاد کر دیا گیا ہے چنانچہ فرمایا وان طائفتان الخ ترجمہ۔ اور اگر تم مسلمانوں کے دو فرقے آپس میں لڑیں نیز ارشاد ہے کتب علیکم القصاص الخ ترجمہ۔ مسلمانوں جو لوگ تم میں مالے جائیں ان کے بارے میں تم کو جان کے بدلے جان کا حکم دیا جاتا ہے نیز فرمایا گیا الذین آمنوا الخ ترجمہ۔ جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اپنے ایمان میں بے انصافی کی آمیزش نہیں کی۔

تفسیر: - اب یہاں سے جہور محققین کے دلائل ذکر کر رہے ہیں لیکن ان دلائل سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ معتزلہ نے حقیقت ایمان میں عمل کے داخل ہونے پر ان اعاذیت سے استدلال کیا ہے جن میں ارتکاب کبیرہ کے وقت سلب ایمان کا حکم لگایا گیا ہے مثلاً حضور کا فرمان لا یرنی الزانی عین یرنی ویرمؤ من ولا یرق السارق عین یرق ویرمؤ من یعنی جس وقت انسان زنا کرتا ہے اس وقت مؤمن نہیں رہتا اور اسی طرح جس وقت چوری کرتا ہے مؤمن نہیں رہتا تو دیکھئے اس حدیث کے اندر حضور نے ارتکاب کبیرہ کے وقت نفی ایمان کا حکم لگایا ہے جس سے معلوم ہوا کہ عمل حقیقت ایمان میں داخل ہے کیونکہ اگر عمل حقیقت ایمان میں داخل نہ ہوتا تو عمل کے مختلف ہونے کے وقت نفی ایمان کا حکم نہ لگایا جاتا۔ اب مصنف پہلے مسلک کے دلائل ذکر کر رہے ہیں لیکن دلیل کی دو صورتیں ہیں ایک دلیل لاثبات المطلب۔ دوم دلیل نفی خلاف المذہب اور مصنف ان دونوں قسم کی دلیلیں ذکر کر رہے ہیں پہلی دلیل تو صرف مقصد ثابت کرنے کے لئے ہے اور دوسری دلیل مخالف مذہب کی نفی کرنے کے لئے ہے اور تیسری دلیل دونوں پہلوؤں کو جامع ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ وہ دلائل جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے متعدد آیات کے اندر ایمان کی نسبت قلب کی طرف فرمائی اور وہ آیتیں یہ ہیں۔

کتاب فی قلوبہم الایمان اور قلبہ مطمئن بالایمان اور لم تو من قلوبہم چوتھی آیت ولما یدخل الایمان فی قلوبکم ان تمام آیات میں اللہ تعالیٰ نے ایمان کی نسبت قلب کی طرف کی ہے بعض آیات میں قلب کو ایمان کا ظرف بنا کر اور بعض میں قلب کو ایمان کا مسند الیہ بنا کر جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قلب ایمان کا محل ہے یا ایمان قلب کی صفت ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ ایمان کے اندر تصدیق کے علاوہ قلب کی دوسری صفات تو معتبر نہیں ہیں پس تصدیق متقین ہو گئی تو ہمارا مقصود ثابت ہے دوسری دلیل نفی مذہب مخالف کے لئے ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت ایمان میں عمل کو داخل نہ مانے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بہت سی جگہوں پر عمل کا ایمان پر عطف کیا ہے نیز ایمان کے ساتھ ساتھ معاصی کا تذکرہ فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور عمل میں تغایر ہے اور ایمان معاصی کے ارتکاب کے باوجود باقی رہتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ کن کن مواقع پر عمل صالحہ کا ایمان پر عطف کیا ہے اور تغایر کیسے مستفاد ہوتا ہے اور کن آیات میں معاصی کے ساتھ ایمان کا تذکرہ فرمایا تو اسے ذکر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات فرمایا اس آیت کے اندر عمل صالح کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور اصل عطف میں یہ ہے کہ معصوف اور معطوف علیہ میں مغایرت ہو، پس ایمان اور عمل صالحہ میں مغایرت ہے اور جب عمل صالحہ اور ایمان میں مغایرت ہے تو پھر اعمال کو جزو ایمان قرار دینا کیسے درست ہوگا اور وہ آیتیں کہ جن میں معاصی کے ساتھ ایمان کا تذکرہ ہے یہ ہیں۔ وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا یعنی اگر مؤمنین کی دو جماعتیں آپس میں قتال کریں تو دیکھئے اس آیت کے اندر سب سے بڑی معصیت یعنی قتل کا محل کیا گیا ہے طائفتان من المؤمنین پر یعنی ان دو جماعتوں پر جو صفت ایمان کے ساتھ متصف ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ تعلق الحکم بشئی موصوف بصف تبدیل علی حصول تلك الصفت حال التعلق یعنی کسی شئی موصوف بالصف کے ساتھ جب کوئی حکم متعلق ہوتا ہے تو یہ تعلق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تعلق کے وقت میں وہ صفت موصوف کے اندر موجود ہے پس یہاں اقتتلوا کا طائفتان کے ساتھ تعلق ہے اور طائفتان صفت ایمان کے ساتھ متصف ہے لہذا قاعدہ کیطابق اقتتال کے وقت طائفتان کے اندر صفت ایمان موجود ہے گی۔ تو دیکھئے اس آیت سے یہ معلوم ہوا کہ قتل جیسے اشد الکبائر کے ارتکاب کے وقت مؤمنین سے ایمان مسلوب نہیں ہوتا بلکہ موجود رہتا ہے پس معتزلہ و خوارج کا مرتکب کبیرہ کو خارج عن الایمان قرار دینا کیسے درست ہوگا؟

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا یا ایہا الذین آمنوا کتاب علیکم القصاص فی القتلی یعنی اے مؤمنین تمہارے اوپر مقتولین کے بارے میں قصاص واجب ہے۔ دیکھئے اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے کتاب علیہ القصاص کو ایمان کے ساتھ مخاطب فرمایا ہے اور کتاب علیہ القصاص سے مراد قاتل ہے کیونکہ قصاص قاتل ہی کے ذمہ واجب ہوتا ہے تو گویا اللہ تعالیٰ نے قاتل کو ایمان کے ساتھ مخاطب فرمایا جس سے یہ معلوم ہوا کہ ارتکاب کبیرہ سے ایمان مسلوب نہیں ہوتا ہے؟

ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانہم بظلم اولئک ہم المہتدون اس آیت سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایمان ظلم کے باوجود رد نہ سکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے اپنے ایمان کو ظلم سے نہیں ملایا وہ لوگ ہدایت پر ہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ لوگ جو ایمان لائے اور اپنے ایمان کو ظلم کے ساتھ ملا دیا وہ ہدایت پر نہیں ہیں؟

مع ما فيه من قلة التغير لانه اقرب الى الاصل وهو متعين الارادة في الآية اذا العدى بالباء هو التصديق وفاقا

ترجمہ :- باوجود اس کے کہ صرف تصدیق قلبی ماننے کی صورت میں ہم تبدیلی ہے کیونکہ یہ لغوی معنی سے قریب ترین ہیں اور آیت میں تو یہی معنی متعین ہیں کیونکہ ایمان متعدی بالباء سے بالاتفاق تصدیق ہی مراد ہوتی ہے۔

بقیہ گذشتہ تو دیکھتے ایمان ظلم کے ساتھ ملتبس ہو سکتا ہے اگرچہ اس التباس کے وقت ہدایت کاملہ نہ ہو اور ظلم گناہ کبیرہ ہے تو ایمان کا ظلم کے ساتھ ملتبس ہونا اس کا گناہ کبیرہ کے ساتھ ملتبس ہونا ہے اور جب آیت سے ایمان کا گناہ کبیرہ کے ساتھ ملتبس ہونا ثابت ہے تو پھر مرتکب کبیرہ کو خارج عن الایمان کہنا کیسے درست ہو گا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا فمن عفى
لہ من اخیشی یہاں مقتول کو قاتل کا بھائی قرار دیا ہے اور یہ طے ہے کہ یہاں اخوت سے اخوت نسب مراد نہیں بلکہ اخوت ایمانی مراد ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "ان المؤمنون اخوة پس جب مقتول کو قاتل کا رخ قرار دیا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ قتل کے باوجود
اخوت ایمانی باقی رہے گی نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا یا ایہا الدین آمنوا تو بوالا اللہ توبہ نفسو حیا۔ اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے
مومنین کو توبہ کا حکم فرمایا ہے اور توبہ بغیر گناہ کے نہیں ہو سکتی کیونکہ توبہ نام ہے التمام علی الذنب الماضی والعزم علی ترکہ فی
المستقبل یعنی گذرے ہوئے گناہ پر پشیمان ہونا اور آئندہ کے لئے اس کے چھوڑ دینے کا پختہ ارادہ کر لینا پس جب اللہ تعالیٰ نے مومنین
کو توبہ کا حکم دیا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مومنین کے اندر گناہ موجود نہیں پس جب ان آیات سے گناہ کے باوجود ایمان کی بقاء
مفہوم ہوتی ہے تو پھر معتزلہ کا مرتکب کبیرہ کو خارج عن الایمان قرار دینا کیسے درست ہو گا یہ دوسری دلیل تھی نفی مذہب
مخالف کے لئے؛

نفس پر :- اب تیسری دلیل جو دونوں مہموں کو جامع ہے اس کو سنئے فرماتے ہیں کہ ایمان شرعی کی حقیقت صرف تصدیق
بما علم بالفرق ورت الخ کو قرار دینا زیادہ درست ہے بمقابلہ تصدیق و اقرار او لاس طرح تصدیق و اقرار اور عمل کے مجموعہ کو قرار دینے
کے کیونکہ پہلے معنی کے اندر تغیر کم ہے اس لئے کہ پہلے معنی اپنے لغوی معنی کے زیادہ قریب ہیں اس لئے کہ لغت کے اندر مطلقاً
تصدیق کے معنی تھے اور شریعت میں اگر تصدیق معتبر ہو گئی تو بس اطلاق و تقیید کا فرق رہا بخلاف دوسرے دو معنی
کے کہ ان معنی میں پہلے معنی سے بہت زیادہ دوری ہو جاتی ہے بایں طور کہ پہلے معنی یعنی معنی لغوی صرف تصدیق کے تھے
اور یہ بسیط ہے اور اب دو یا تین کا مجموعہ ہو گیا جس کی وجہ سے مرکب سم اور بسیط و مرکب میں بعد ہوتا ہے۔ تو حاصل یہ ہوا کہ
محققین کے مسلک کے اعتبار سے ایمان کے معنی اقرب الی الاصل ہیں اور دوسرے دو قولوں کے اعتبار سے بعد من الاصل
ہیں اور دوسرے یہ ہے کہ اقرب الی الاصل راجح ہوتا ہے بمقابلہ بعد من الاصل کے لہذا محققین کے بیان کردہ معنی راجح ہیں
بمقابلہ دوسرے دو معنی کے تو دیکھتے اس دلیل سے مسلک بھی ثابت ہو گیا اور مذہب مخالف کی نفی بھی ہو گئی پھر قاضی

ثم اختلف في ان مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود ام لا يد من انضمام اقرار
به للممكن منه ولعل الحق هو الثاني لانه تعالى ذم المعاندا اكثر من ذم الجاهل المقصر
وللما ان يجعل الذم للاعكار لا لعدم الاقرار

ترجمہ :- پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا حصول نجات کے لئے صرف تصدیق بالقلب کافی ہے کیونکہ مقصود یہی
ہے یا جس کو قدرت ہو اس کے لئے تصدیق کے ساتھ اقرار باللسان بھی ملا لینا ضروری ہے اور شاید دوسری بات حق
بجانب ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کونہ جہل کے مقابلے میں معاند کی زیادہ مذمت فرمائی ہے اور مقصر کو یہ حق ہے کہ کہے
کہ قرآن میں مذمت وجود انکار کی وجہ سے ہے عدم اقرار کی وجہ سے نہیں

دبقہ مگذشتہ صاحب تحقیق کے مسلک کی تائید میں یہ بات بھی ذکر کی ہے کہ آیت کے اندر بھی ایمان کے معنی تصدیق کے
متعین ہیں کیونکہ قبل میں گذر چکا ہے کہ جب ایمان کو بار کے ساتھ متعدی کیا جاتا ہے تو تصدیق کے اندر اعتراف
کے معنی کی تضمین کر لی جاتی ہے اور تضمین اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ متضمن فیہ موجود ہوں پس آیت کے اندر اعتراف کے معنی
کی تضمین کر کے یا اسی وقت استعمال ہو سکتا ہے جبکہ پہلے سے ایمان کے اندر تصدیق کے معنی موجود ہوں۔ قاضی کی اس
تائید میں ایک اعتراض ہے

اعتراض یہ ہے کہ قاضی نے ماقبل میں ایمان کے دو معنی یعنی تصدیق اور وثوق بیان کر کے یہ کہا تھا کہ کلا الوہم
حسن لی یؤمنون بالغیب یعنی دو قول معنی یؤمنون بالغیب کے اندر ہو سکتے ہیں اور تائید کے اندر کہہ دیا کہ صرف تصدیق ہی
کے معنی متعین ہیں پس مصنف کی عبارت میں تناقض و تضاد ہے

جواب یہ ہے کہ کلا الوہم کے اندر معنی لغوی مراد ہیں اور متعین الالادہ میں معنی شرعی مراد ہیں پس جب جہت بدل
گئی تو تناقض مرتفع ہو گیا

اور معتزلہ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں جس ایمان کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد ایمان کامل ہے یا یہ کہ
ایمان سے مراد اطاعت ہے یعنی زنا کرنے کے وقت بندہ مطیع نہیں رہتا یا یہ کہ ایمان سے مراد نور ایمان ہے یعنی زنا کرنے
کے وقت بندہ کے اندر نور ایمان نہیں رہتا اور یہ معنی ایک صحابی سے منقول ہیں۔ یا ایمان کی نفی کرنا بطور تشبیہ کے ہے
یعنی زنا کرنے کے وقت مؤمن مثل لامؤمن کے ہو جاتا ہے یا ایمان سے مراد حیل ہے کیونکہ حضور نے فرمایا ہے الحیار شعبۂ من
الایمان تو اب معنی یہ ہوں گے کہ بندہ کے اندر زنا کرنے کے وقت حیار ایمانی باقی نہیں رہتی یہ نوع حدیث میں اصل
ایمان کی نفی مقصود نہیں لہذا معتزلہ اس حدیث سے استدلال نہیں کر سکتے ہیں۔

تفسیر میں: اب یہاں سے محققین اور اکثر احناف کے مسلک میں فرق ظاہر ہو رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس بات پر تو دونوں مسلک والے متفق ہیں کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے لیکن پھر اختلاف یہ ہے کہ کیا اقرار باللسان یعنی شہادتین کا تصدیق بالقلب کے ساتھ ملایا حصول نجات کے لئے ضروری ہے یا صرف تصدیق بالقلب کافی ہے تو محققین کہتے ہیں کہ صرف تصدیق قلبی کافی ہے اقرار باللسان کا ملایا لابدی نہیں ہے چنانچہ امام غزالیؒ نے فرمایا کہ جس شخص نے اللہ تعالیٰ کو دلائل کے ذریعہ پہچان لیا اور اس کو اتنا وقت مل گیا کہ وہ شہادتین کا تلفظ کر سکے لیکن اس کے باوجود اس نے تلفظ نہیں کیا تو اس کا تلفظ سے باز رہنا یہ ان معاصی کے قائم مقام ہے کہ جو ایمان کے رہتے ہوئے ان سے صادر ہوتے رہتے ہیں اور انہوں نے استدلال کیا ہے اس حدیث سے جس میں حضورؐ نے فرمایا کہ یخرج من النار من كان في قلبه شقال ذرة من ايمان او كما قال. تو دیکھئے اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اگر ایمان کا ذرہ بھی کسی انسان کے اندر ہو تو بھی وہ عذابِ مخلد سے نجات پائے گا۔ لہذا اقرار باللسان بھی حصول نجات کے لئے ضروری نہیں ہے صرف تصدیق قلبی کافی ہے پس اقرار باللسان احکامِ دنیویہ کے جاری کرنے کے لئے شرط ہے لیکن اکثر احناف نے کہا کہ اقرار باللسان ایمان کا رکنِ لازم ہے قاضی صاحب نے تردد کے طور پر دوسرے مسلک کو حق قرار دیا ہے اور وجہ یہ بیان کی کہ جو شخص تصدیق قلبی رکھنے کے باوجود اقرار نہ کرے، وہ معاند ہے اور جو شخص نہ جاننے کی وجہ سے کسی چیز سے کوتاہی کرتا ہے وہ جاہل مقصر ہے اور اللہ تعالیٰ نے معاند کی مذمت بہت زیادہ فرمائی ہے بمقابلہ جاہل مقصر کے چنانچہ اہل کتاب کے جہلام کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا امانی وان هم الا نطقون تو اس آیت کے اندر جاہلوں کو لایعلمون کہہ کر چھوڑ دیا زیادہ مذمت نہیں کی لیکن جب علماء یہود کو ذکر کیا تو فرمایا فويل للذين يكتمون الكتاب بايديهم وويل لهم مما يكتمون تو دیکھئے آیت میں کہیں مذمت کی دو مرتبہ ویل کا لفظ استعمال کیا اور اسی وجہ سے حضورؐ نے فرمایا وويل للجاهل مرة وللعالَم الف مرة پس اگر آپ صرف تصدیق قلبی پر اکتفا کرتے ہیں اور اقرار باللسان کو اس کا جز نہیں مانتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ آپ معاندین کو بھی ناجی قرار دیتے ہیں حالانکہ معاندین مذموم ترین بندہ ہیں لہذا بہتر یہ ہے کہ اقرار باللسان کو ایمان کا جز مانا جائے لیکن قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ ہماری وجہ ترجیح کے اندر منع دارد کرنے کی گنجائش ہے بایں طور کہ جن معاندین کی قرآن پاک میں مذمت کی گئی ہے ان سے وہ معاندین مراد ہیں جنہوں نے سچا سمجھنے کے باوجود انکار کر دیا وہ مراد نہیں کہ جنہوں نے سچا سمجھ کر سکوت اختیار کیا اور یہاں زیر بحث سائین ہیں منکرین نہیں کیونکہ بحث تو یہی چل رہی ہے کہ صرف تصدیق کرنے کے بعد کوئی شخص سکوت اختیار کرے نہ اقرار ہو نہ انکار وہ ناجی ہو گا یا نہیں پس جب یہاں منکرین مراد نہیں ہیں تو پھر منکرین والی آیت سے استدلال کرنا کیسے درست ہو گا اور چونکہ اس دلیل میں ضعف تھا اسی لئے قاضی نے محل کا لفظ استعمال کیا ہے۔ ان تین مسلوں کو ذہن نشین کر لینے سے بعد اب یہ سمجھئے۔

والغیب مصدر وصف به بالمبالغة، كالشهادة في قوله تعالى عِلِمُ الْغَيْبِ والشهادة والعرب
تسمی المطمان من الارض والخمسة التي تلي الكلية غيباً او يفعل خفف كقيل،

ترجمہ :- اور غیب مصدر ہے اس کو بمبالغۂ ذوات کی صفت بنا دیا گیا جیسے کہ شہادۃ اللہ تعالیٰ کے ارشاد عالم
الغیب والشہادۃ میں۔ اور اہل عرب پست زمین اور اس سوراخ کو جو گردے کے قریب ہوتا ہے غیب کہتے ہیں۔ یہاں یہ فعل
کے وزن پر صفت ہے پھر تخفیف کر کے غیب بنا لیا گیا جیسے کہ قیل میں تخفیف کی گئی ہے

دبقیہ مد گزشتہ، بلکہ کیفیات ایمان میں زیادتی مراد ہے کیونکہ نفس ایمان تو نام ہے نفس تصدیق کا اور نفس
تصدیق قلب کا فعل ہے اس میں کمی اور زیادتی نہیں۔
اس کے بعد یہ سمجھئے کہ ایمان اور اسلام کے مفہوم لغوی میں تو فرق ہے مگر ان کے مصداق میں کوئی فرق نہیں مفہوم
لغوی میں تو اس لئے فرق ہے کہ ایمان نام ہے تصدیق قلبی کا اور اسلام نام ہے انقیاد ظاہر کا مگر مصداق شرعی کے
اعتبار سے دونوں میں تساوی ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کل مؤمن مسلم وکل مسلم مؤمن۔

تفسیر :- اب یہاں سے تیسری بحث غیب کی تحقیق اور اس کی مراد کے بارے میں بیان کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ غیب مصدر
بھی ہو سکتا ہے اور صفت مشبہ بھی اگر اس کو مصدر مانا جائے تو اس کے معنی ہوں گے پوشیدگی کے اور یہ چار وزن پر آتا ہے
غیباً، غیبۃً، غیباً، غیبوۃً اسی وجہ سے عرب والے پست زمین کو بھی غیب کہتے ہیں کیونکہ وہ بھی نظروں سے پوشیدہ
ہوتی ہے اور عرب والے اس سوراخ کو بھی غیب کہتے ہیں جو گردوں کے متصل ہوتا ہے اور اس کے ذریعہ بھوک محسوس
کی جاتی ہے کیونکہ وہ سوراخ بھی نظروں سے پوشیدہ ہوتا ہے۔ قاضی صاحب نے جو کہا مطمئن من الارض تو یہ لفظ مطمئن
ظرف بھی ہو سکتا ہے اور اسم فاعل بھی مگر ظرف سے تو معنی یہ ہیں کہ وہ زمین کہ جس میں اطمینان حاصل کیا جائے اور
ظاہر ہے کہ متصل حاجت کے واسطے پست زمین میں اطمینان حاصل کیا جاتا ہے اور اگر اسم فاعل مانا جائے تو
ارض کی طرف اسناد مجازاً ہو گا اور یہ نسبتہ الطرف باسم المنطوق کے قبیلہ سے ہو گا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ اسم فاعل
نسبتی ہو اور اب معنی ہوں گے اطمینان والی زمین جیسے تامر اور لابن یعنی صاحب تمر اور صاحب لبن اور یہاں غیب
سے مراد ذوات غیبہ ہیں اور ذوات غیبۃ کو غیب مصدر کے ساتھ بمبالغۂ متصف کیا گیا جیسے کہ باری تعالیٰ کے قول
عالم الغیب والشہادۃ میں الشہادۃ سے مراد ذوات شاہدہ ہیں اور ذوات کو مصدر شہادت کے ساتھ بمبالغۂ
متصف کر دیا گیا پس اسی طرح یؤمنون بالغیب میں بھی ذوات کو مصدر غیب کے ساتھ متصف کیا گیا۔ اور اگر
صفت مشبہ مانا جائے تو غیب اھل میں تھا غیبیہ دو یا کے اجتماع کی وجہ سے ادغام کر دیا غیبیہ ہو گیا تخفیف
کی وجہ سے ایک یا کو حذف کر دیا گیا۔

والمراد به الخفى الذى لا يدركه الحس ولا يتقضيه بدهاة العقل وهو قسمان قسم لا دليل عليه وهو المعنى بقوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو وقسم نصب عليه دليل كالصانع وصفاته واليوم الآخر وحواله وهو المراد به فى الآية هذا اذا جعلته صلة للايمان واوقعته موقع المفعول به وان جعلته حالا على تقدير ملتبس بالغيب كان بمعنى الغيبة والختفاء والمعنى انهم يؤمنون غائبين عنكم لا كالمنافقين الذين اذ القوا الذين امنوا قالوا امننا واذا دخلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم اوعن المؤمنين به لما روى ان ابن مسعود قال والذى لا اله الا الله ما من احد افضل من ايمان بغيب ثم قرأ هذه الآية وقيل المراد بالغيب القلب والمعنى يؤمنون بقلوبهم لا كمن يقولون يا فواهم ما ليس فى قلوبهم فالباء على الاول للتقدمة وعلى الثانى للمصاحبة وعلى الثالث للالاتى

ترجمہ :- اور اس سے مراد وہ خفی چیزیں ہیں جن کا نہ تو حواس ادراک کر سکیں اور نہ ہلاست عقل ان کی تقضی ہو اور غیب کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ جن پر کوئی دلیل قائم نہیں اور فرمان الہی و عنہ مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو سے یہی قسم مراد ہے اور دوسری قسم وہ کہ جن پر کوئی دلیل قائم ہے جیسے صانع عالم اور اس کی صفات اور روزِ آخر یعنی روزِ قیامت اور اس کے احوال اور آیتیں ہیں یہی معنی مراد ہیں مگر یہ اس وقت جبکہ تم باکوا ایمان کا صلہ مان کر اس کو مفعول بہ کے قائم مقام مانو اور یؤمنون کی ضمیر ناعل سے متلبسین کا لفظ مقدر مان کر بالغيب کو حال قرار دو تو اس وقت غیب غیبت اور خفاء کے معنی میں ہو گا اور آیت کے معنی ہوں گے کہ وہ لوگ جو تم سے غائب رہتے ہوئے بھی ایمان رکھتے ہیں منافقین کی طرح نہیں کہ جب مؤمنین سے ملیں تو آمنائیں اور جب خلوتوں میں اپنے رؤسا کے ساتھ ہوں تو انہیں کہیں دیا یہ معنی ہیں کہ وہ لوگ ایمان رکھتے ہیں اس حال میں کہ وہ نبی علیہ السلام سے غائب اور ان کے زمانے کے بعد ہیں جیسا کہ روایت ہے کہ ابن مسعود نے فرمایا کہ اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں حضور سے غیبت کے باوجود آپ پر ایمان لانے سے افضل کسی کا ایمان نہیں۔ پھر آپ نے اللہ یؤمنون بالغيب کی تلاوت فرمائی اور بعض نے کہا کہ غیب سے مراد دل ہے اور معنی یہ ہیں کہ وہ لوگ اپنے دل سے ایمان رکھتے ہیں ان لوگوں کی طرح نہیں جو زبان سے ایسی باتیں اڑاتے ہیں جو ان کے دل میں نہیں ہوتیں پس بارِ پہلے معنی کی بنا پر متعدی بنانے کے لئے اور دوسری صورت میں مصاحبت اور تیسری صورت میں آل کے لئے ہے۔

تفسیر ۲۱۸۔ اب یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ غیب کا لفظ جہاں بھی آیا ہے اس کے مرادی معنی وہ چیزیں ہیں کہ حواس جن کا ادراک نہ کر سکیں اور عقلاً بدیہی نہ ہوں۔ پھر اس غیب کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ جس پر دلائل عقلیہ اور نقلیہ قائم نہ ہوں اور اسی کی طرف باری تعالیٰ نے اپنے ارشاد ”وعندہ مفاتیح الغیب لا یعلمہا الاہو“ سے اشارہ فرمایا ہے۔ اور دوسری قسم یہ کہ جس پر دلائل عقلیہ یا نقلیہ ہوں جیسے صانع عالم اور صفات باری اور یوم آخرت اور اس کے احوال ان سب پر دلائل قائم ہیں۔ وہو المراد بہ فی الآیۃ سے بیان کرتے ہیں کہ اس آیت میں غیب کیا مراد ہے تو اس کے بارے میں تین قول ہیں۔ اور یہ تینوں قول موقوف ہیں بالغیب کی بارے میں تین قسمیں ہیں ایک یہ کہ صمد کی ہو۔ دوم یہ کہ مصاحبہ کی ہو۔ سوم یہ کہ استعانت کی ہو۔

بار صمد کا مطلب یہ ہے کہ بار کا مدخل بالواسطہ ماقبل کا مفعول بہ ہو اور بار مصاحبہ کا مطلب یہ ہے کہ بار کا ماقبل مابعد کے ساتھ ملتبس ہو۔ اور بار استعانت کا مطلب یہ ہے کہ بار کا مدخل ماقبل کے فعل کے لئے ذریعہ اور واسطہ ہو۔ اب سنئے جو لوگ بار کو صمد کہاتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ غیب سے مراد اشیاء غیبیہ ہیں اور بالغیب یومنون کا مفعول بہ ہے۔ اب معنی یہ ہوں گے کہ وہ لوگ جو ان چیزوں پر ایمان لاتے ہیں جو غائب ہیں اور جو لوگ بار کو مصاحبہ کے لئے مانتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ غیب کے معنی غیبت اور خفاء کے ہیں اور اس وقت یہ بالغیب حال ہو گا یومنون کے فاعل کا اور معنی ہوں گے کہ وہ لوگ جو ایمان لاتے ہیں اس حال میں کہ وہ غائب ہیں تم سے یعنی جس طرح تمہاری موجودگی میں ایمان رکھتے ہیں اسی طرح تمہاری عدم موجودگی میں بھی ایمان رکھتے ہیں۔ اس طرح نہیں جس طرح کہ منافقین جب مسلمانوں سے ملنے ہیں تو کہتے ہیں آمنا اور جب خلوتوں میں اپنے سرداروں کے پاس چلے جاتے ہیں تو کہتے ہیں انا مسلم۔

اب رہی یہ بات کہ جب یہ ایمان لانے والے غائب ہوں گے تو مغیب عنہ کون ہوں گے تو مغیب عنہ صحابہ بھی ہو سکتے ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اگر مغیب عنہ صحابہ کو مانا جائے تو معنی ہوں گے اس حال میں کہ وہ غائب ہیں صحابہ سے یعنی جس طرح تمہیں میں رہتے ہوئے ایمان رکھتے ہیں اسی طرح ختمائی میں اگر بھی ایمان رکھتے ہیں منافقین کی طرح نہیں ہیں اور اگر مغیب عنہ تو من ہے یعنی حضور کو مانا جائے تو معنی ہوں گے اس حال میں کہ وہ ایمان رکھتے ہیں حضور کے غائب ہونے کے باوجود۔ اس وقت یہ آیت خاص طور سے صحابہ کے بعد والے لوگوں کے بارے میں ہوگی۔ اور اسی کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول بھی کر رہا ہے۔

ان کا قول ہے کہ ایک مرتبہ ان کے ساتھ گروں نے حسرت کرتے ہوئے کہا کہ حضور کا معاملہ صحابہ پر تو بالکل واضح اور ظاہر تھا اور ان کا ایمان بمقابلہ ہمارے ایمان کے قوی ہو گا۔ تو حضرت ابن مسعودؓ نے ان کو تسلی دیتے ہوئے کہا ما من احد افضل من الایمان بغیب یعنی اس شخص کے ایمان سے کسی کا ایمان افضل نہیں جو حضور کے غائب ہونے کے باوجود ایمان لایا پھر اس کے بعد حضرت ابن مسعودؓ نے یہ آیت پڑھی ”الذین یؤمنون بالغیب“ تو دیکھئے۔ حضرت ابن مسعودؓ نے ان کے قول سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ مغیب عنہ حضور ہیں۔ ابن مسعودؓ

کایہ قول محض ادعا تھا تسلی دینے کے لئے ورنہ حقیقت پر مبنی نہیں تھا۔
 لیکن ابن مسعودؓ کے قول پر بھی ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ تمہارا ایمان افضل ہے صحابہؓ کے ایمان سے اس لئے کہ صحابہ تو آپ کا مشاہدہ کر کے ایمان لائے اور تم بغیر مشاہدہ کئے ہوئے ایمان لائے ہو تو ہم سوال کرتے ہیں کہ مومن بہ ذات رسول اللہؐ یا نبوت ہے۔ ظاہر ہے ذات رسول اللہؐ تو مومن بہ نہیں ہے بلکہ نبوت ہے اور نبوت بھی ایک امر مخفی ہے لہذا ابن مسعودؓ کا یہ کہنا کیسے درست ہو گا کہ صحابہ مومن بہ کو دیکھ کر ایمان لائے ہیں۔
 جواب یہ ہے کہ چونکہ صحابہ نے دلائل نبوت اور معجزات کا مشاہدہ کیا تھا اس لئے یہ دلائل کو عین دال مان کر نفس نبوت کو مشاہدہ قرار دیدیا۔

صاحب روح المعانی نے بھی اس دوسرے قول کو ترجیح دی ہے یعنی بامصاحبت کے لئے بے صلہ کا نہیں ہے اور وجہ ترجیح یہ بیان کی کہ اگر یہ سب لا قول لیا جائے تو اس میں دو خرابیاں لازم آئیں گی اول یہ کہ آپ نے غیب سے مراد اشیاء غیبیہ ہیں تو اس کے تحت تمام اشیاء غیبیہ آگئیں اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا وبالآخرۃ ہم یوقنون اور آخرت بھی اشیاء غیبیہ میں سے ہے اور آخرت کا بالغیب پر عطف کیا گیا ہے تو اس صورت میں معطوف اور معطوف علیہ میں اتحاد ہو گیا۔ حالانکہ معطوف و معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ غیب یہاں پر مطلق ہے اگر بار کو صلہ کی مان کر غیب سے امور مخفیہ مراد لو گے تو مطلقاً اشیاء مخفیہ مومن بہ ہوں گی تو اس صورت میں ایسی مخفی چیزوں کا بھی جاننا لازم آئے گا جن کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے خاص کیا ہے یعنی مفاتیح الغیب لا یعلمہا الا ہو۔ اور جانتا اس لئے لازم آئے گا کہ ایمان فرع ہے علم کی توجہ آپ نے ان کو مومن بہ مانا تو گویا وہ آپ کو معلوم بھی ہیں ان دونوں خرابیوں کا جواب دیا جاتا ہے۔

پہلی خرابی کا جواب یہ ہے کہ یومنون بالغیب کے اندر تمام اشیاء مخفیہ اجمالاً مذکور ہیں پھر ان میں سے بعض کو تفصیلاً بیان کر دیا مثلاً آخرت کو اب اجمال و تفصیل کا فرق ہو گیا لہذا معطوف و معطوف علیہ میں تغایر ہو گیا اتحاد نہیں رہا۔ اور دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ غیب سے مراد مطلقاً اشیاء مخفیہ نہیں ہیں بلکہ وہ اشیاء مخفیہ مراد ہیں جن پر دلائل عقلیہ یا نقلیہ قائم ہوں لہذا اب ان اشیاء مخفیہ کا جاننا لازم نہیں آئے گا جن کا علم باری تعالیٰ نے اپنے لئے خاص کیا ہے۔

اس پر پھر اعتراض ہو گا کہ آپ کا یہ کہنا کہ ہم صرف دوسری قسم پر ایمان رکھتے ہیں درست نہیں کیونکہ آپ دعوہ مفاتیح الغیب لا یعلمہا الا ہو پر بھی تو ایمان رکھتے ہیں اور یہ قسم اول میں سے ہے۔
 جواب یہ ہے کہ مفاتیح غیب پر بطور اجمال کے ایمان رکھتے ہیں یعنی ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مفاتیح غیب حق ہیں جن کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور اس اعتبار سے یہ مدلول آیت ہے لہذا یہ بھی قسم ثانی میں داخل ہے اور تفسیر قول یہ ہے کہ بار کو آلہ کی مانا جائے اس صورت میں غیب سے مراد قلب ہو گا اور اب معنی ہوں گے کہ وہ لوگ اپنے قلوب سے ایمان لاتے ہیں اس شخص کی طرح نہیں کہ جو اپنی زبانوں سے کہتے ہیں اور قلوب میں کچھ نہیں ہے یہ تین قول ہیں اول کی بنا پر بار تعدیہ کے لئے ہوگی اور ثانی کی بنا پر مصاحبت کے لئے اور ثالث کی بنا پر آلہ کے لئے ہوگی۔

وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ اِي يَعدِلُونَ اركانها ويحفظونها ان يقع زيغ في افعالها من اقام
العود اذا قوموا ويواظبون عليها من قامت السوق اذا نفقت واقمتها اذا جعلتها
ناقطة قاله

اقامت غزالت سوق الضراب لاهل العراقين حولا قميطا

فانه اذا حفظ عليها كانت كالنافع الذي يرغب فيه واذا ضيقت كانت كالكاسد المرغوب عنه

ترجمہ :- یعنی ارکان نماز کو اطمینان کے ساتھ ادا کرتے ہیں اور اس نماز کو اس بات سے محفوظ رکھتے ہیں کہ اس کے افعال
میں کوئی کجی واقع ہو اور یہ معنی ماخوذ ہیں "اقام العود" سے اقام العود بولتے ہیں جب لکڑی سیدھی کر دی جائے یا یقیمون
الصلاة کے معنی یہ ہیں کہ وہ لوگ نماز پر ہمیشگی کرتے ہیں دریں صورت ماخوذ منہ قامت السوق اور اقامت السوق ہوگا
یہ بولتے ہیں جبکہ بازار فروغ پائے اور تو اسے فروغ دے۔ شاعر کہتا ہے : اقامت غزالت سوق الضراب : لاهل العراقین
حولا قميطا۔ غزالہ نے اہل کو ذوبہرہ کے لئے پورے سال بازار جنگ رائج رکھا اور مناسبت معنی منقول عنہ اور منقول الیہ
کے درمیان یہ ہے کہ جب نماز پر ہمیشگی کی جائے گی تو وہ اس رائج شے کے مانند ہو جائے گی جس میں رغبت کی جاتی ہے
اور جب ناخوش کر کے پڑھی جائے گی تو ایسی ہو جائے گی جیسے ٹھپ ہو جانے والی چیز جس سے بے اعتنائی کی جاتی ہے :

تفسیر :- یہاں مصنف "دو بحثیں ذکر کر رہے ہیں ایک یقیمون کے متعلق دوم صلوة کے متعلق یقیمون کے مصنف
نے چار معنی بیان کیے ہیں۔ اول تعدیل ارکان دوم مواظبت سوم تشتمل لادار الصلوة۔ چہارم مطلقا ادا کیگی
صلوة پہلے معنی کا حاصل یہ ہے کہ یقیمون تعدیل ارکان کے معنی میں ہے اور تعدیل ارکان کا مطلب یہ ہے کہ ارکان
کو درستگی اس طور پر کیا جائے کہ ان کے اندر کوئی کجی واقع نہ ہو بلکہ اس کے تمام حدود ظاہری اور حدود باطنی کی رعایت
ہو جائے اور یہ اقامت بمعنی تعدیل ارکان ماخوذ ہے اقام العود سے یہ عرب ولہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص کج
لکڑی کو سیدھا اور برابر کر دیتا ہے اور اقامت کا استعمال اس معنی کے اعتبار سے تعدیل ارکان کے اندر بطور استعارہ
تبعیہ کے ہوگا۔ استعارہ تبعیہ کہتے ہیں ایک فعل کو کسی مصدر کے ساتھ تشبیہ دینا اور پھر اس مصدر کے مشتقات
مشبہ کے اندر استعمال کرنا تعدیل ارکان کے اندر استعارہ تبعیہ کی صورت سمجھنے سے پہلے یہ سمجھئے کہ یقیمون مصدر اقامت
کا مشتق ہے اور اقامت کا مجرد قیام آتا ہے قیام کے اصل لغت کے اعتبار سے معنی کسی شے کا اپنے طول پر کھڑا ہونا
ہے اندر اقامت کے معنی کسی شے کا اس کا طول پر گر جانے کے بعد کھڑا کر دینا پھر یہ استعمال ہونے لگا تسویہ اجسام کے اندر
اور اس مناسبت سے اقام العود اس وقت کہتے ہیں جبکہ لکڑی کو برابر کر دیا جائے اور اس کے ٹیڑھے پن کو دور کر دیا
جائے لیکن اقامت کا تسویہ اجسام کے اندر استعمال حقیقت عرفیہ ہے مجاز نہیں ہے پھر تسویہ اجسام کے ساتھ

تشبیہ دی گئی تصویر انحال کو اور اس تشبیہ کے نتیجہ میں جو مصدر تصویر اجسام کے معنی کو ادا کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے
یعنی مصدر اقامت اس کو تصویر انحال کے اندر استعمال کرنے لگے اور اس کی جمعیت میں مصدر تشبیہ کے مشتقات کو
تشبیہ کے اندر استعمال کرنے لگے پس تعدیل ارکان کے اندر استعارہ تبعیہ کی صورت یہی ہے کہ تعدیل ارکان کو جواز
تبیہ تصویر انحال ہے تشبیہ دی گئی تصویر اجسام کے ساتھ اور اس تشبیہ کے نتیجہ میں مصدر تشبیہ کے مشتق یعنی یقیون
کو تشبیہ یعنی تعدیل ارکان کے معنی اشتقاقی میں بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال کر لیا اور وجہ تشبیہ تعدیل ارکان اور
تصویر اجسام میں یہ ہے کہ جس طرح تصویر اجسام کی صورت میں جسم مستقیم اور سیدھا ہو جاتا ہے اسی طرح تعدیل
ارکان کے اندر بھی انحال مستقیم اور درست ہو جاتے ہیں۔ دوسرے معنی مواظبت کے ہیں اور یہ ماغز میں قامت
السوق سے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ بازار رائج ہو جائے اور اقامت السوق اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ مخاطب
بالا کو رائج کر دے اس معنی کے اعتبار سے بھی یقیون کا استعمال بطور استعارہ تبعیہ کے ہے اور اس کی توضیح یہ
ہے کہ اصل معنی قیام و اقامت کے شئی کا طول پر کھڑا ہونا اور کسی شئی کو گر جانے کے بعد اس کے طول پر کھڑا کر دینا
ہے پھر استعمال ہونے لگا رواج دینے اور رائج ہونے کے معنی میں قیام رائج ہونے کے معنی میں اور اقامت رواج دینے کے معنی
میں استعمال ہوا اور اس دوسرے معنی کو اصل معنی کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح سیدھا کھڑا کر دینے کی صورت
میں شئی کا حال حسن ہو جاتا ہے اسی طرح رواج دینے کی صورت میں بھی شئی مردجہ کا حال حسن ہو جاتا ہے اور یہ اقامت
کا استعمال رواج دینے کے معنی میں حقیقت عربیہ ہے پھر استعمال کے ساتھ تشبیہ دی گئی مواظبت و مداومت کو اور
پھر بطور استعارہ تبعیہ کے مصدر اقامت کے مشتق یعنی یقیون کو تشبیہ یعنی مواظبت کے معنی اشتقاقی کے اندر
استعمال کر لیا اور مواظبت جو کہ مشبہ ہے اور اس کے مشبہ یعنی اقامت بمعنی الترویج میں وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح
رواج دی ہوئی چیز مرغوب فیہ اور بہتم بالشان ہوتی ہے اسی طرح جس چیز کا اوپر مواظبت ہوتی ہے وہ بھی مرغوب
فیہ اور بہتم بالشان ہوتی ہے اور جس طرح وہ چیز جس کا رواج نہیں ہوتا غیر مرغوب فیہ ہوتی ہے اسی طرح جس چیز پر مواظبت
نہیں کی جاتی وہ بھی غیر مرغوب فیہ ہوتی ہے قاضی صاحب نے ایک شعر پیش کیا ہے جس کے اندر اقامت ترویج کے معنی
ہیں شعر یہ ہے ۱۰ اقامت غزالۃ سوق الضرابۃ لاهل العراقین حولا قبیطاً۔

یہ شعر ابن خویم انفساری کے طویل قصیدہ سے منتخب کیا گیا ہے یہاں پر سوق کا لفظ شاعر نے بطور تخیل کے
استعمال کیا ہے صورت یہ ہوتی کہ جنگی لوگوں کو ان سامانوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو بازاروں میں رکھے ہوئے
ہوتے ہیں بطور تخیل کے مشبہ کے لازم یعنی سوق کو ذکر کر دیا ضربات قتال کے ہم معنی ہیں عراقین سے مراد کوفہ و بصرہ
ہے اور قبیط کہتے ہیں کامل کو ترجمہ شعر کا یہ ہے کہ غزالہ نامی عورت نے بازار جنگ کو رائج کر رکھا ہے اہل کوفہ و بصرہ
کے لئے مکمل سال تک اس شعر سے غزالہ اور حجاج بن یوسف کے درمیان پیش آمدہ واقعہ کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔
واقعہ یہ ہوا کہ حجاج بن یوسف نے غزالہ کے شوہر شیبہ خارجی کو جو فرقہ خوارج کا سردار تھا قتل کر دیا چونکہ
اس کی عورت بہت شجاع اور باغیرت تھی اس لئے بدلہ لینے کی غرض سے ایک لشکر لے کر حجاج کے اذیر حسلہ در
ہولی بیان کیا جاتا ہے کہ اس وقت حجاج ابن یوسف کے لشکریوں کی تعداد تیس ہزار تھی اور غزالہ کے لشکر کی تعداد

او يتشمترون لادائها من غير فتور ولا توان من قولهم قام بالامر واقامه اذا جد فيه تجلّد
وضده تعد عن الامر وتقاعدا ويودونها عبر عن اداائها بالاقامة لاشتغالها على القيام
كما عبر عنها بالقنوت والركوع والسجود والتسبيح ۛ

ترجمہ :- یا یقیناً صلوٰۃ کے معنی ہیں کہ وہ لوگ نماز کی ادائیگی کے لئے بغیر سستی اور کوتاہی کے کوشش کرتے ہیں یہ معنی ماخوذ ہیں عرب کے قول قام بالامر واقامہ سے جبکہ کسی کام کو کوشش و قوت کے ساتھ انجام دیا جائے اور اس کی ضد تعد عن الامر و تقاعد ہے جس کے معنی کسی کام سے سست ہو کر بیٹھ رہنا یا یہ معنی ہیں کہ وہ لوگ نماز ادا کرتے ہیں نماز کے قیام پر شتمل ہونے کی وجہ سے ادائیگی نماز کو اقامت کے لفظ سے تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ نماز کو قنوت و رکوع اور سجود و تسبیح کے لفظ سے دوسرے مواقع پر تعبیر کیا گیا ہے ۛ

دیفیہ مرگدہ شتم (ایک ہزار تیس تھی۔ غزالہ نے بہت ہی ثابت قدمی کے ساتھ مکمل ایک سال تک حجاج سے مقابلہ کیا اور آخر کار حجاج کو شکست دیدی اور حجاج شکست کھا کر بھاگتا تب غزالہ نے اس کی جامع مسجد کے اندر نماز فجر ادا کی اور سورہ بقرہ کی تلاوت کی مقصود اس سے حجاج بن یوسف کی ذلت و خواری کو ظاہر کرنا تھا۔ اسی وجہ سے بعض شعراء نے اس جنگ کے بعد حجاج بن یوسف کے بارہ میں یہ کلمات استعمال کئے ۛ

اسد علیٰ وفي الحروب نعامۃ فتحاء تنفر من صغیر الصافر

هلا کورت علی غزالۃ فی الوغی بل کان قلبک فی جناحی طیر

ترجمہ :- تویم پر شیرے مگر لڑائیوں میں شتر مرغ ہے جو اپنے پرے کھولے ہوئے ہوا درستی بچانے والے کی آواز سے بھی بھاگ لیتا ہو ۔ ارے بزدل لڑائی میں غزالہ پر حملہ آور کیوں نہیں ہوا تھا اس وقت تو تیرا دل ایسا کمزور تھا جیسے چڑیا کا دل جو اس کے دو پرروں کے درمیان ہوتا ہے۔

تفسیر :- یقیناً صلوٰۃ کے تیسرے معنی تشتمل لادار کے ہیں یعنی ہم از کو بغیر سستی و کوتاہی کے چستی و توانائی کے ساتھ ادا کرنا یہ معنی ماخوذ ہیں قام بالامر واقامہ سے یہ عرب والے اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی کام کو قوت کے ساتھ اور کوشش کے ساتھ ادا کرتا ہے اور اس کے مقابلہ میں تعد عن الامر و تقاعد آتا ہے جس کے معنی آتے ہیں کسی چیز کو سستی کے ساتھ ادا کرنا ہے ہمت ہار کر بیٹھ جانا یقیناً صلوٰۃ کے استعمال یقیناً صلوٰۃ کے اندر اس تیسرے معنی کے اعتبار سے مجاز مرسل ہے اور مجاز مرسل اس طور پر ہے کہ سبب یا ملزوم بول کر اس کا سبب یا لازم مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ اقامت کے اصل معنی سیدھا کھڑا کر دینا اور سیدھا کر دینا یہ چستی اور توانائی کے سبب سے ہوتا ہے کیونکہ انسان جب تک چستی اور توانائی سے کام نہ لے تب تک کسی چیز کو سیدھا کھڑا نہیں کر سکتا تو گویا سیدھا کھڑا کرنا سبب

والاول اظهر لانه اشهر والى الحقيقة اقرب وايند لتضمنه التنبيه على ان الحقيق بالمداح
من راعى حدودها الظاهرة من الفرائض والسنن وحقوقها الباطنة كالخشوع والافتناء
بقلبه على الله تعالى لا المصلون الذين هم عن صلاحهم ساهون ولذلك ذكرنى سياق
المدح والمقيمين الصلوة وفى معرض الذم فويل للمصلين

ترجمہ ۱۔ اور پہلے معنی زیادہ واضح ہیں اس لئے کہ وہی زیادہ مشہور اور معنی حقیقی سے زیادہ قریب ہیں اور دوسرے
معانی کے مقابلے میں سب سے زیادہ مفید ہیں (اور زیادہ مفید اس لئے ہیں کہ اس معنی میں ضمناً اس بات پر تنبیہ ہو جاتی ہے
کہ قابل ستائش وہ شخص ہے جو نماز کے حدود ظاہری یعنی فرائض و سنن اور اس کے حقوق باطنی مثلاً خشوع اور دل سے
اللہ کی طرف توجہ رہنا وغیرہ کی رعایت رکھے وہ لوگ لائق مدح نہیں ہیں جو اپنی نماز سے غفلت برتتے ہیں اسی لئے مدح کے
موقع پر اللہ تعالیٰ نے والمقیمین الصلوة اور ذم کے موقع پر فویل للمصلین فرمایا ہے

بقیہ ص گذشتہ ہوا اور چستی و توانائی کے ساتھ کام کرنا یہ اس کا سبب ہوا پس اقامت جو سیدھا کھڑا کرنے کے معنی میں
ہے وہ سبب ہے اور نشتر لادار جو چستی کے ساتھ ادا کرنے کے معنی میں ہے سبب ہے پس یقیمون الصلوة میں سبب
بول کر سبب مراد لیا گیا ہے اور سبب بول کر سبب مراد لینا مجاز مرسل کے قبیلہ سے ہے چوتھے معنی ادائیگی کے ہیں یعنی
اقامت بول کر ادائیگی مراد لی گئی اور یہ بھی استعمال مجاز مرسل کے طور پر ہے اور مجاز مرسل اس طور پر ہو گا کہ جز بول
کر کل مراد لیا گیا یعنی قیام بول کر صلوٰۃ مراد لی گئی اس کی تشریح اس طور پر ہے کہ یقیمون الصلوة میں ہمزہ تفسیر کا
ہے اور تفسیر کہتے ہیں فاعل کا مفعول کو صاحب مانع بنادینا پس یقیمون الصلوة کے معنی ہوں گے کہ وہ لوگ جو نماز کو
قیام والا بنادیتے ہیں اور قیام بول کر تمام ارکان کی ادائیگی مراد ہے کیونکہ قیام ایک جز ہے نماز کے تمام ارکان کی ادائیگی
کل ہے اور جز بول کر کل مراد لیا گیا ہے اور ایسا قرآن پاک میں بہت زیادہ واقع ہوا ہے کہ اجزا صلوٰۃ بول کر ساری
نماز کی ادائیگی مراد ہے چنانچہ نماز کا ایک جز تنوت ہے جس کے معنی قیام کے ہیں اس کو بول کر صلوٰۃ کاملہ کا لاد دیا گیا ہے
چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وکانت من القانتین یعنی وہ عورت نمازیوں میں سے تھی تو دیکھو یہاں قانتین جو جز ہے
اس کو بول کر مصلین مراد لیا گیا ہے جو کہ کل ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان ارکوعا مع الرکعین میں جز بول کر کل صلوٰۃ
مراد لی گئی ہے چنانچہ اس کا ترجمہ ہے صلوا مع المصلین اسی آیت سے بعض حضرات نے وجوب جماعت پر استدلال کیا ہے
ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے فرمان وکن من الساجدین کے اندر جز بول کر کل صلوٰۃ مراد لی گئی ہے۔ اسی طرح تسبیح جو نماز کا ایک معمولی
جز ہے اس کو بول کر کل صلوٰۃ مراد لی گئی چنانچہ ارشاد ہے فلو لانتہا کان المسبحین یہاں سبحین معنی میں مصلین
کے ہے پس جب تسبیح جو ایک معمولی جز ہے بول کر کل صلوٰۃ مراد لی گئی تو قیام جو اہم رکن ہے نماز کا نیز دوسرے اہم رکن یعنی

وَالصَّلَاةُ فَعْلَةٌ مِنْ صَلَّ إِذَا دَعَا كَالزَّكَاةِ مِنْ زَكَی كَتَبْنَا بِالْوَاوِ عَلَى لَفْظِ الْمَفْعَمِ وَأَنَّمَا سَمِيَ الْفِعْلُ
لِلْمَخْصُوصِ بِحَالِ اشْتِمَالِهِ عَلَى الدَّعَاءِ وَقِيلَ أَصْلُ صَلَّى حَرَكَةُ الصَّلَوِينَ لِأَنَّ الْمَصْلِيَّ يَفْعَلُهُ
فِي رُكُوعٍ وَسُجُودٍ وَاشْتِمَالُهُ هَذَا اللَّفْظُ فِي الْمَعْنَى الثَّانِي مَعَ عَدَمِ اشْتِمَالِهِ فِي الْأَوَّلِ لَا يَقْدَرُ
فِي نَقْلِ عِنْدِهِ وَأَنَّمَا سَمِيَ الدَّاعِيَ مَصْلِيًّا تَشْبِيهًا لِدَعَا فِي تَهَشُّعِهِ بِالرَّائِعِ وَالسَّاجِدِ۔

ترجمہ :- اور صلوٰۃ فعلتہ کے وزن پر ہے صلی بمعنی دعا سے لیا گیا ہے جیسے کہ زکوٰۃ زکی سے لیا گیا ان دونوں کو داؤ
کے ساتھ ان لوگوں کی لغت کے مطابق لکھتے ہیں جو الف میں تفخیم کرتے ہیں اور ارکان مخصوصہ کا صلوٰۃ نام اس لئے
رکھا گیا کہ ارکان مخصوصہ دعا پر مشتمل ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ صلی کے اصل معنی سرین کو حرکت دینے کے ہیں کیونکہ
نماز پڑھنے والا اپنے رکوع اور سجدے میں ایسا کرتا ہے اور اس لفظ کا معنی ثانی میں مشہور ہونا اور معنی اول میں مشہور
نہ ہونا۔ معنی اول کے منقول عنہ ہونے میں کوئی عیب نہیں لگتا اور داعی کو صلی اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کو
رائع و ساجد کے ساتھ اپنے کو عاجز ظاہر کرنے میں تشبیہ دیدی جاتی ہے۔

(بقیہ مگدشتہ) قرأت پر مشتمل بھی ہے بول کر کل صلوٰۃ مراد لی جاسکتی ہے یہ نوع یقیون الصلوٰۃ کے اندر
جز بول کر کل مراد ہے اور اسی کو مجاز مرسل کہتے ہیں۔

تفسیر :- اب یہاں سے قاضی صاحب پہلے معنی یعنی تعدیل ارکان کو ترجیح دے رہے ہیں بمقابلہ دوسرے
معانی کے اور وجوہ ترجیح میں بیان کی ہیں اول وجہ یہ ہے کہ تعدیل ارکان کے معنی زیادہ مشہور ہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے
اور کسی لفظ کو اس کے معنی مشہور پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے بمقابلہ غیر مشہور پر محمول کرنے کے دوسری وجہ یہ ہے کہ پہلے
معنی اپنے معنی حقیقی کے قریب تر ہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے اور قریب تر اس لئے ہے کہ تعدیل ارکان نسویہ افعال کے
قبیلہ سے ہے اور اس کے معنی حقیقی نسویہ اجسام ہیں تو گویا یہ اپنے معنی حقیقی کے ایک جز میں شریک ہے بخلاف دوسرے
معانی کے وہ اپنے معنی اہلیہ کے ساتھ دور کی مناسبت رکھتے ہیں پس جب تعدیل ارکان اقرب الی الحقیقت ہے اور
قاعدہ ہے کہ جو مجاز اقرب الی الحقیقت ہوتا ہے وہ اولیٰ ہوتا ہے بمقابلہ اس مجاز کے جو غیر اقرب ہوتا ہے پس تعدیل ارکان
اولیٰ ہے بمقابلہ دوسرے معانی کے تیسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ تعدیل ارکان کے معنی مراد لینے میں زیادہ فائدہ ہے بمقابلہ
دوسرے معانی مراد لینے کے اس لئے کہ یقیون الصلوٰۃ متقین کی مدح کے موقع پر وارد ہوا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مدح
جب کسی وصف پر مرتب ہوتی ہے تو وہ وصف استحقاق مدح کے لئے علت ہو کر تلبہ پس جب یقیون الصلوٰۃ
سے آپ نے تعدیل ارکان مراد لیا اور پھر اس کو مدح کے موقع پر ذکر کیا تو اس سے اس بات پر تنبیہ ہو جائے گی کہ مستحق

(بقیہ مگذشتہ) مدح و دبی شخص ہے کہ جس کی نماز میں علت استحقاق یعنی تعدیل ارکان پائی جائے یعنی جو شخص نماز کے اندر حدود ظاہری اور حاد باطنی کا لحاظ رکھے۔ حدود ظاہری تو فرائض و سنن و مستحبات ہیں اور حدود باطنی اپنے قلب متوجہ ہونا اور خضوع و خشوع ہے وہ نمازی مستحق مدح نہیں جو نماز کو غفلت سے ادا کرتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ مدح کے موقع پر المقیمین الصلوٰۃ فرمایا اور دم کے موقع پر قبول التمسکین فرمایا ہے۔ بہر نوع تعدیل ارکان کے معنی مراد لینا انہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے اور انہیں غیر انہیں سے اولیٰ ہوتا ہے۔ لہذا تعدیل ارکان بمقابلہ دوسرے معانی کے اولیٰ ہیں نیز اس وجہ سے بھی تعدیل ارکان کے معنی اولیٰ ہیں کہ رئیس المفسرین حضرت ابن عباسؓ سے یہی معنی منقول ہیں اور پھر اس میں موافقت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ جو شخص نماز کی ادائیگی کے وقت اس کے ایک ایک جز کو ترک نہیں کرتا تو وہ ساری نماز کو کبھی کبھی کیسے ترک کرے گا تو گویا تعدیل ارکان کے لئے موافقت لازم ہے۔ بہر حال یہ چند وجوہات تھیں جن کی وجہ سے تعدیل ارکان کو دوسرے معانی پر ترجیح دی ہے۔

تفسیر: اب یہاں سے دوسری بحث یعنی لفظ صلوٰۃ کی تحقیق ذکر کر رہے ہیں لفظ صلوٰۃ کے متعلق دو قول ہیں اول جمہور کا دوم علامہ زخشری کا۔ جمہور یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ فعل کا وزن ہے اس کی اصل صلوٰۃ تخی واو متحرک ماقبل حرف صحیح ساکن لہذا واو کی حرکت نقل کر کے ماقبل کو دیدیا اور واو کو الف سے بدل دیا صلوٰۃ ہو گیا جس طرح کہ رکوع فعل کا وزن ہے اس کی اصل رکوع تھی اس قاعدہ کے مطابق رکوع ہو گیا اگر ان دونوں کو تفہیم کی بنا پر واو کے ساتھ لکھا جائے تاکہ ثابت واداس بات پر دلالت کرے کہ الف واو سے بدلہ ہوا ہے تفہیم کے تین معنی آتے ہیں اول ترک الاءوم لا کو پڑھنا سوم وجود مالہ اور یہاں پر تیسرے معنی ہی مراد ہیں یعنی صلوٰۃ کے فتح لام کو اور رکوع کے فتح کاوت کو ضم کی طرف مائل کر کے پڑھنا اور اس قسم کی تفہیم اس وقت ہو سکتی ہے۔ جبکہ فتح کے بعد الف منقلبہ عن الواو واقع ہو اور یہ لفظ صلوٰۃ ماخوذ ہے صلی سے اور صلی کے معنی دعا کرنے کے آتے ہیں جس طرح کہ رکوع ماخوذ ہے رکوع سے جس کے معنی پاک کرنے کے اور بڑھانے کے آتے ہیں تو گویا صلوٰۃ کے معنی حقیقی لغت کے اندر دعا کے ہیں پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا۔ اور صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ میں اس لئے ہے کہ صلوٰۃ معنی میں دعا کہ ہے اور دعا جز ہے ارکان مخصوصہ کا پس جز بول کر کل مراد لیا گیا اور اسی کو مجاز مرسل کہتے ہیں پس صلوٰۃ دعا کے معنی میں حقیقت لغویہ ہے اور ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں مجاز لغوی ہے مگر اصطلاح شرع کے اعتبار سے صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں حقیقت شرعیہ ہے اور دعا کے معنی میں مجاز شرعی ہے اب یہی بات کہ صلوٰۃ دعا کے معنی میں کہاں استعمال ہے تو اس کے بہت سے مواقع ہیں ان میں سے ایک موقع یہ حدیث ہے۔

اذا دعی احدکم الی طعام فلیجیب فان کان مفطرًا فلیطعم وان کان صائمًا فلیصل۔
ترجمہ: جب تم کو کھانے کے لئے بلایا جائے تو تم بلانے والے کی بات کا جواب دے دو یعنی اگر بحالت افطار ہو تو بلائے والے کے ساتھ بیٹھ کر کھاؤ اور اگر روزہ دار ہو تو بلائے والے کے واسطے خیر و برکت کی دعا کر دو۔

تو دیکھئے اس حدیث کے اندر فیصلہ فلیدرغ کے معنی میں مستقل ہے۔ دوسرا قول علامہ زنجیزی کا ہے۔ علامہ زنجیزی یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ کا فعل صلی یا خذ ہے۔ صلی کے معنی آتے ہیں۔ صلوٰۃ کو حرکت دینا۔ صلوٰۃ میں وہ دو ہڈیاں ہیں جو رانوں کے اوپری حصہ میں ہوتی ہیں تو گو یا صلوٰۃ کے معنی حقیقی لغت کے اندر تحریک صلوٰۃ کے ہیں پھر مجازاً ارکان مخصوصہ کی ادائیگی کے معنی میں استعمال ہونے لگا اور یہاں پر بھی مجاز مجاز مرسل ہے اس لئے کہ تحریک صلوٰۃ جو حالت ہے جز نماز یعنی رکوع اور سجدہ کی بول کر کل صلوٰۃ کی ادائیگی مراد لی گئی اور یہی مجاز مرسل ہے لیکن علامہ زنجیزی کے اس مسلک پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ آپ کے بیان کے مطابق صلوٰۃ کے اصلی معنی یعنی تحریک صلوٰۃ منقول عنہ ہوئے اور ارکان مخصوصہ کی ادائیگی منقول الیہ ہوئے اور یہ لفظ اپنے معنی منقول الیہ کے درمیان شہرت کے ساتھ مستقل ہوا ہے حتیٰ کہ جب بھی صلوٰۃ کا لفظ بولا جاتا ہے تو فوراً ذہن اس معنی منقول الیہ کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اس کے معنی منقول عنہ بالکل خفی اور غیر معروف ہیں پس غیر معروف سے ایک معروف و مشہور چیز کیسے منقول ہو سکتی ہے اس کا قاضی صاحب نے جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صلوٰۃ کا معنی منقول الیہ میں مشہور ہونا اور معنی منقول عنہ میں غیر مشہور ہونا منقول عنہ ہونے میں عیب نہیں پیدا کرتا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ نقل اس درجہ غالب آگئی ہو کہ پہلے معنی بالکل ترک کر دیئے گئے ہوں صلوٰۃ کے معنی حقیقی اور مجازی بیان کرنے کے بعد مصنف کہتے ہیں کہ داعی کو مصلیٰ کہنا تشبیہ پر مبنی ہے یعنی دعا کرنے والے شخص کو تشبیہ دی گئی رکوع کرنے والے اور سجدہ کرنے والے شخص کے ساتھ اور پھر راکع اور ساجد کے لئے جو لفظ مصلیٰ استعمال ہوتا ہے وہ داعی کے لئے استعمال ہونے لگا اور وجہ تشبیہ خشوع اور خضوع ہے یعنی حسب طرح راکع خشوع اور خضوع کرتا ہے اسی طرح دعا کرنے والا شخص بھی بہت خشوع اور خضوع ظاہر کرتا ہے تو گو یا علامہ زنجیزی کے بیان کے مطابق صلوٰۃ کے حقیقی معنی تحریک صلوٰۃ کے ہوئے اور مجازی معنی ارکان مخصوصہ کی ادائیگی کے اور پھر اس معنی مجازی کے بعض اجزاء کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے داعی کو اور پھر صلوٰۃ کا لفظ داعی کے لئے بطور تشبیہ عن المجاز کے استعمال ہوا ہے۔

علامہ زنجیزی اور جمہور کے مسلک میں فرق یہ ہے کہ مصلیٰ کا استعمال داعی کے معنی میں جمہور کے نزدیک حقیقت ہے اور زنجیزی کے نزدیک مجاز قاضی نے زنجیزی کے مسلک کو دوسرے درجہ پر منتقل کر بیان کیا ہے جس سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہے اور وجہ ضعف تین ہیں اول تو یہ کہ زنجیزی نے فعل مصلیٰ کو مشتق مانا ہے لفظ الصلا سے جو معنی حدیثی نہیں ہیں بلکہ اسم ہیں پس ان کے مسلک کے مطابق غیر معنی حدیثی کو مشتق منہ قرار دینا لازم آتا ہے حالانکہ مشتق منہ معنی حدیثی ہوا کرتے ہیں۔ دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ مصلیٰ کا ترجمہ انہوں نے تحریک الصلوٰۃ کیا ہے حالانکہ مصلیٰ فعل ماضی باب تفعیل کا ہے اور تفعیل کے صیغہ کا تحریک کے معنی میں آنا بہت ہی نادر ہے۔

تیسری وجہ ضعف یہ ہے کہ انہوں نے صلوٰۃ کے استعمال کو ارکان مخصوصہ کے اندر مجاز مرسل مانا ہے اور اس کی صورت یہ بیان کی ہے کہ تحریک جز صلوٰۃ ہے لہذا جز بول کر کل مراد لیا گیا اور یہ درست نہیں اس لئے کہ جز بول کر کل مراد اس وقت لیا جاتا ہے جبکہ جز کل کے اندر مقصود بالذات ہو اور تحریک نماز کے اندر مقصود بالذات نہیں ہے پس جمہور کا مسلک اولیٰ ہے۔

وَمَا رَزَقْنَهُمْ يُنْفِقُونَ. الرزق فی اللغة الحظ قال الله تعالى وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْتُمْ مُنْكَذِبُونَ والعرف خصصه بتخصیص الشئ بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به، والمعتزلة لما استحالوا من الله ان یکمن من الحرام لانه منع من الانتفاع به وامر بالزجوع عنه قالوا الحرام ليس برزق الا ترى انه تعالى استند الرزق ههنا الى نفسه اي دللنا بانهم ینفقون الحلال الطلق فان انفاق الحرام لا یوجب المدح واذم المشرکین علی تحريم ما رزقهم الله بقوله تعالى قل اراء یتم ما انزل الله لکم من رزق نجعلکم منه حراما وحلالا

ترجمہ :- رزق لغت میں نصیب و حصہ کا نام ہے (ارشاد باری ہے) و تجعلون رزقکم انکم تکذبون ای حطکم اور عرف نے رزق کے کسی شئ کو ایک جاندار کے ساتھ خاص کر دینے اور اس جاندار کو اس شئ سے لے کر اندوز ہونے پر قدرت دیدینے کے معنی بیان کر کے اس کو خاص کر دیا ہے اور معتزلہ نے جب اللہ کی طرف سے محال سمجھا کہ وہ حرام پر قدرت دے کیونکہ اس نے انتفاع بالحرام سے منع کیا ہے اور اس سے بالکل روک دیا ہے تو کہہ اٹھے کہ حرام رزق نہیں ہے بخور کیجئے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں رزق کی نسبت اپنی طرف سے بتانے کے لئے کیا ہے کہ وہ لوگ خالص حلال خرچ کرتے ہیں اس لئے کہ حرام کا خرچ کرنا موجب مدح نہیں ہے اور مشرکین کی اس بات پر مذمت فرمائی کہ انہوں نے اللہ کے عطا کردہ رزق کو اپنے اوپر حرام کر لیا ارشاد ہے۔ قل اراء یتم ما انزل الله لکم من رزق نجعلکم منه حراما وحلالا۔

تفسیر :- اس آیت کے متعلق قاضی صاحب تین بحثیں کریں گے اول رزق کی تحقیق اور اس کے بارے میں جو معتزلہ اور اہل سنت و الجماعت کا اختلاف ہے اس کو ذکر کریں گے دوم ینفقون کی تحقیق سوم انفاق ما رزقنہم کی مراد ان تینوں بحثوں سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ مال کے مالک کے بارے میں تین احتمال ہیں اول یہ کہ موصول ہو دوم یہ کہ موصوفہ ہو سوم یہ کہ مصدر یہ ہو ماکو موصول ماننے کی صورت میں جملہ رزقناہم اس کا صلہ ہو گا اور اس جملہ کے اندر ایک ضمیر مقدم ہوگی جو ماکو کی طرف راجع ہوگی اور جملہ رزقناہم کو محل اعراب نہیں ہو گا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی ومن الذی رزقناہم اباہ ینفقون اور موصوفہ ماننے کی صورت میں مائش کے معنی میں ہو گا اور جملہ رزقناہم کی صفت ہوگی اور محل میں جر کے ہو گا اور تقدیری عبارت یہ ہوگی ومن شی رزقناہم ینفقون اور ما مصدر یہ کی صورت میں رزقناہم کے معنی میں ہو گا۔ اب سنئے پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ رزق راہ کے کسر اور فتح دونوں کے ساتھ مستعمل ہے فتح کی صورت میں تو مصدری معنی متعین ہیں اور اس وقت رزق کے معنی ہوں گے اعطاء الحظ اسی وجہ سے صاحب جلالین نے

ما از قہم کا ترجمہ ماما عظیمہم کیا ہے اور کسر راہ کی صورت میں اسی اور مصدری دونوں معنی میں مستقل ہے مصدر کی صورت میں تو وہ ہی ترجمہ ہو گا اور اسی صورت میں ترجمہ ہو گا الخطا کا خط کہتے ہیں النصیب المخصوص لصاحبہ یعنی کسی کا مخصوص حصہ رزق خط کے معنی میں قرآن پاک میں بھی مستقل ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وتعلقون رزقکم انکم تکذبون یعنی تم نے اپنا مخصوص حصہ یہ ہی مقرر کر رکھا ہے کہ تم جھوٹ بولتے رہو یہ تو رزق ہے لغوی معنی تھے پھر عرف کے اندر معنی مصدری کو خصوصی طور پر استعمال کیا جانے لگا تخصیص الشیء بالحيوان وتمکینہ من الانتفاع بہ کے معنی میں یعنی کسی شئی کو حیوان کے ساتھ خاص کر دینا اور اس حیوان کو اس شئی سے نفع اندوز ہونے پر قدرت دینا اور رزق اسی کو عرف کے اندر خصوصاً استعمال کیا جانے لگا اس چیز کے معنی میں جس کو حیوان کے ساتھ خاص کر دیا جائے اور وہ شئی لائق انتفاع ہو عرفی معنی اور لغوی معنی میں فرق یہ ہوا کہ لغوی معنی کے اندر تو تخصیص غیر کا مفہوم ملحوظ نہیں تھا اور عرف کے اندر اگر تخصیص غیر کا مفہوم ملحوظ رکھا گیا

دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ لغوی معنی کے اندر انتفاع کی قید نہیں تھی اور عرف کے اندر انتفاع کی قید بھی ملحوظ ہے اسی لئے مصنف نے ما لعرف حصہ استعمال فرمایا اس موقع پر یہ بات قابل لحاظ ہے کہ تمکین سے مراد یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شئی سے نفع حاصل کرنے پر قدرت دیدے کیونکہ قدرت کی دو قسمیں ہیں ایک اصلی قدرت اور دوم وہ قدرت جو فعل کے کرنے کے وقت متحقق ہوتی ہے اصل قدرت تو سب کے نزدیک اللہ کی جانب سے ہے اور قدرت متعلقہ بالفعل یہ بندہ کی جانب سے ہے کیونکہ اگر قدرت متعلقہ بالفعل کو بندہ کی طرف سے نہیں مانتے ہو تو بندہ کا مجبور محض ہونا لازم آئے گا بلکہ مراد اس سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شئی کو بندہ تک پہنچ کر لائیں اور بندہ کو نفع حاصل کرنے کے لئے دیدیں یہ سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ جو چیزیں شرعاً حرام ہیں کیا وہ رزق ہیں یا نہیں یعنی کیا اللہ تعالیٰ حرام چیزیں کو بندوں تک پہنچاتا ہے اور ان کو نفع اندوز ہونے کے لئے دیتا ہے یا نہیں تو مقررہ کہتے ہیں کہ حرام رزق نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ اس کو بندہ تک پہنچ کر نہیں لاتا ہے اور اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ حرام و حلال دونوں رزق ہیں اور دونوں کو اللہ تعالیٰ بندوں تک پہنچاتا ہے

مقررہ نے اپنے مسلک پر تین دلیلیں دی ہیں پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ رزق کے مفہوم میں تمکین من الانتفاع کا لفظ ہے یعنی اللہ تعالیٰ بندہ کو اس شئی سے نفع حاصل کرنے پر تمکین کر دے اور حرام شرعاً ممنوع الانتفاع ہے اور جو چیز شرعاً ممنوع الانتفاع ہو وہ قبیح ہو اگر ترقی ہے کیونکہ منع کرنے والے اللہ تعالیٰ ہیں اور اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور ناپی کی حکمت متقنی ہے منہی عنہ کے تیج کو پس جب حرام منہی الانتفاع ہے تو وہ قبیح ہو گا اور جب حرام تیج ٹھہرا تو اللہ تعالیٰ اس کے اوپر بندہ کو تمکین نہیں کریں گے کیونکہ مقررہ کا قاعدہ ہے التمکین من القبیح تیج یعنی قبیح پر قدرت دینا بھی قبیح ہے اور اللہ تعالیٰ قبیح کو نہیں سکنا کیونکہ مقررہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے اوپر اصلح للعباد واجب ہے پس جب اللہ تعالیٰ حرام پر تمکین نہیں کر سکتے تو حرام کے اندر رزق کے معنی نہیں پائے گئے کیونکہ رزق کہتے ہیں تمکین من الانتفاع کو اور جب حرام کے اندر رزق کے معنی نہیں پائے گئے تو حرام رزق نہیں ہو گا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رزق کی اپنی طرف نسبت کر کے رزقاً فرمایا ہے پس اگر حرام کو رزق مانتے ہو تو حرام کی نسبت ذات باری کی طرف لازم آئے گی حالانکہ

واصحابنا جعلوا الاستاد للتعظیم والتحریض علی الانفاق والذام لتحريم مالم یحرم و
اختصاص ما رزقناهم بالحلال للتقرینۃ،

ترجمہ :- اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ رزق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف تعظیم کے لئے اور بندوں کو خراج کرنے پر ابھارنے
کے لئے ہے اور مشرکین کی مذمت اس لئے وارد ہے کہ انہوں نے غیر حرم چیزوں کو حرام کر لیا تھا۔ اور آیت میں ما رزقنا کا
حلال کے ساتھ محض ہونا قرینہ کی وجہ سے ہے۔

(بقیہ مگذشتہ) حرام اس کا اہل نہیں کہ اس کی نسبت ذات باری کی طرف کی جائے بلکہ حرام کی نسبت کرنا اللہ تعالیٰ
کی طرف ایک گستاخی ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ما رزقنا کے انفاق کی وجہ سے مؤمنین کی مدح فرمائی ہے پس اگر حرام کو بھی
رزق مانتے ہوں تو انفاق حرام بھی موجب مدح ہونا چاہیے حالانکہ انفاق حرام موجب مدح نہیں ہے نیز اللہ تعالیٰ
نے مشرکین کی محض اس بنا پر مذمت فرمائی کہ انہوں نے اللہ کے رزق کو حرام بنالیا چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے قل ازیمن
ما انزل اللہ لکم من رزق فبعلمہ منہ حراما وحلالا قل اللہ افلکم ام علی اللہ تفقرن بعین اے محمدؐ آپ یہ کہہ دیجئے کہ
بھلا بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے جو نہیں رزق دیا تم نے اس میں حرام و حلال کی تقسیم کر لی کیا تم کو اللہ تعالیٰ نے اس کی اجازت
دی ہے یا تم اس کے اوپر جھوٹ بہتان باندھ رہے ہو تو دیکھو یہاں پر اللہ تعالیٰ نے مشرکین کی محض اس بنا پر مذمت
فرمائی کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے رزق کو حرام بنالیا تھا جس سے یہ معلوم ہوا کہ اللہ کا رزق حلال ہی ہے کیونکہ
اللہ تعالیٰ نے فرمایا ام علی اللہ تفقرن کہ حرام و حلال کی تقسیم کرنا یہ اللہ پر افترا اور بہتان ہے حاصل یہ کہ
مؤمنین کی مدح اور مشرکین کی مذمت سے یہ ثابت ہوا کہ رزق حلال ہی ہے حرام نہیں ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے اہل سنت والجماعت کی طرف سے معتزلہ کے دلائل کے جوابات اور خود ان کے دلائل کو
ذکر کر رہے ہیں۔ معتزلہ نے حرام کے رزق نہ ہونے پر تین دلیلیں ذکر کی تھیں ان میں سے ایک دلیل یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے
رزقنا میں رزق کی نسبت اپنی طرف کی ہے اور یہ نسبت اختصاص رزق بالحلال کے لئے ہے اور اختصاص رزق بالحلال
کے لئے اس وجہ سے ہے کہ رزق کہتے ہیں حیوان کو شے سے امتناع حاصل کرنے پر قدرت دینا اور حرام ممنوع الامتناع
ہے لہذا اللہ تعالیٰ حرام پر قدرت نہیں دیتے کیونکہ انکیں البقیع تبیع یعنی تبیع پر قدرت دینا بھی تبیع ہے اور جب باری
تعالیٰ حرام پر قدرت نہیں دیتے تو پھر رزق حلال کے ساتھ محض ہو گیا اس لئے کہ آیت میں رزق کی نسبت اللہ تعالیٰ
نے اپنی طرف کی ہے۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف اختصاص رزق بالحلال کے لئے نہیں ہے بلکہ تعظیم کیلئے

ہے یعنی رزق کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے یعنی اس وجہ سے نسبت کی تاکہ بندے رزق جیسی نعمت کی قدر کو پہچانے اور جب قدر نعمت کو پہچانیں گے تو پھر شکر کی اطاعت کریں گے اور اللہ تعالیٰ نے بہت سی چیزوں کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے اپنی طرف نسبت کی ہے جیسے ناقۃ الذنیر کبھی غیر اللہ کی طرف بھی عظمت کی وجہ سے نسبت کر دی جاتی ہے جیسے عینا یشریب بھا عباد اللہ یعنی چشموں سے اللہ کے بندے پانی پیتے ہیں اور یہاں عباد اللہ سے مراد متقین ہیں۔ تو دیکھو یہاں یشریب کی اسناد عباد اللہ کی طرف محض تفضیل کے لئے ہے ورنہ پانی تو اور لوگ بھی پیتے ہیں اور رب آپ کا یہ کہنا کہ ممنوعیت حرام منافی ہے تمکین من الاستنعاغ کے تو یہ ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ بہت سی چیزیں ہیں جو ممنوع ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے ان پر قدرت دی ہے جیسے جلد معاصی اور اگر آپ یہ کہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے تمام چیزوں پر قدرت دی ہے تو پھر بعض کو حرام اور بعض کو واجب اور مباح وغیرہ کیوں کہتے ہو تو ہم اس کا جواب دیں گے کہ یہ صفات خمسہ مکلف کے اعتبار سے ہیں موجد کے اعتبار سے نہیں بلکہ موجد کے اعتبار سے سب برابر ہیں۔ صفات خمسہ حرام، مکروہ، مباح، واجب، مندوب نیز رزق کی اسناد اپنی طرف بندوں کو ترجیح کرنے پر ابھارنے کے لئے ہے یعنی تمہارے پاس جو کچھ ہے وہ ہمارا ہے۔ لہذا تم اس میں سے خرچ کرو کیونکہ بعض بندے یہ سمجھتے ہیں کہ یہ سب مال ہمارا ہے اب اگر ہمارے ہاتھ سے نکل گیا تو فقیر ہو جائیں گے اور معتزلہ کی ایک دلیل یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے مشرکین کی اس بنا پر مذمت فرمائی کہ انہوں نے خدا کے رزق کو حلال و حرام میں تقسیم کیا تھا اور جب تقسیم پر مذمت فرمائی تو اس سے معلوم ہوا کہ رزق صرف حلال ہے حرام نہیں ہے۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذمت اس لئے نہیں تھی کہ وہ رزق کی حلال و حرام میں تقسیم کرتے تھے بلکہ مذمت اس لئے کی گئی کہ انہوں نے خود سنار بن کر اپنی طرف سے غیر محرم چیزوں کو حرام قرار دیا تھا حالانکہ ان کو شریعت میں دخل اندازی کا کوئی حق نہیں تھا اس پر کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ پھر مجتہدین امت بھی آپ کے قول کے مطابق قابل مذمت ہیں کیونکہ انہوں نے بھی چیزوں کا حرام و حلال قرار دیا ہے حالانکہ وہ قابل مذمت نہیں ہیں۔ جواب اسکا یہ ہے کہ مجتہدین خود اپنی طرف سے کسی چیز کو حلال و حرام نہیں قرار دیتے بلکہ کتاب سنت اجماع کی رو سے حلال و حرمت کا فیصلہ کرتے ہیں اگر کسی پر یہاں سے بھی کوئی بات کہی تو وہ بھی نہیں میں چیزوں میں کسی ایک کو مستحب ہوتی ہے لہذا مجتہدین امت قابل مذمت نہیں ہیں۔ تیسری دلیل معتزلہ کی یہ تھی کہ آیت کے اندر ما زنا سے ہمارے اور تمہارے نزدیک بالاتفاق رزق حلال مراد ہے کیونکہ مدح اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ ما زنا سے رزق حلال مراد لیا جائے پس جب آیت کے اندر رزق حلال کے ساتھ مخصوص ہے تو پھر عمومی طور پر بھی رزق حلال ہی ہو گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کے اندر ما زنا حلال کے ساتھ قرینہ مدح کی وجہ سے مختص ہے اور کسی شے کا کسی معنی کے ساتھ قرینہ کی وجہ سے مختص ہو جانا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اطلاق کے وقت بھی وہ شے اسی معنی کے ساتھ مختص رہے بلکہ اطلاق کے وقت وہ شے اپنے تمام افراد میں عام رہے گی۔ پس آیت میں رزق کا بقرینہ مدح حلال کے ساتھ مختص ہو جانا اس بات کو مستلزم نہیں کہ رزق ہر حال میں بغیر قرینہ کے بھی حلال ہی کے ساتھ مخصوص رہے گا بلکہ حلال و حرام دونوں میں عام رہے گا۔

وَتَمْسِكُوا بِشَمُولِ الرِّزْقِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي حَدِيثٍ عَمْرٍو بْنِ قُرَّةٍ لَقَدْ
 رَزَقَكَ اللَّهُ طَيِّبًا فَاخْتَرْتَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْكَ مِنْ رِزْقِهِ مَكَانَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ مِنْ حَلَالِهِ
 وَبِأَنَّهُ لَوْلَمْ يَكُنْ رِزْقًا لِمَنْ يَكُنِ الْمُتَعَدِّي بِهِ طُولَ عُمُرِهِ مَرْزُوقًا وَلَيْسَ كَذَلِكَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى
 وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا

ترجمہ :- اور اہل سنت والجماعت نے رزق کو عام ثابت کرنے کے لئے ارشاد نبوی سے استدلال کیا ہے جو
 جو عمرو بن قرۃ کے واقعے میں موجود ہے آپ نے عمرو بن قرۃ سے فرمایا کہ خدا نے تجھ کو پاکیزہ و حلال رزق عطا فرمایا
 مگر تو نے اس کے حلال رزق کو چھوڑ کر اس کے بجائے وہ رزق اختیار کیا جس کو اس نے تجھ پر حرام کر رکھا ہے اور
 اہل سنت والجماعت نے اس طرح بھی استدلال کیا ہے کہ اگر حرام رزق خدا نہیں تو پھر جس کو ساری زندگی
 حرام ہی روزی ملی ہے وہ (از جانب قدرت) مرزوق نہ ہوگا۔ حالانکہ معاملہ یوں نہیں اس لئے کہ ارشاد باری ہے وَمَا
 مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا جس سے ہر ذی روح کا مرزوق ہونا ثابت ہوتا ہے

تفسیر :- یہاں سے اہل سنت والجماعت کے دلائل ذکر کر رہے ہیں اہل سنت والجماعت کی اس بارے میں دو دلیلیں
 ہیں اول دلیل نقلی دوم دلیل عقلی۔ دلیل نقلی حدیث عمرو بن قرۃ ہے یہ حدیث ابن ماجہ اور دوسری کتب احادیث
 کے اندر حضرت صفوان بن امیہ سے مفصل اس طور پر موجود ہے قَالَ كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 إِذْ جَاءَ عَمْرٍو بْنُ قُرَّةٍ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيَّ الشَّقَاةَ فَلَا أَرَانِي أُرْزَقُ إِلَّا مِنْ دُونِ بَيْكُمِ
 فَاذْنَلْنِي فِي الْعَنَاءِ مِنْ غَيْرِ فَاخْشَيْتَنِي فَقَالَ لَا أَذْنُ لَكَ وَلَا كِرَامَةً وَلَا نِعْمَةً كَذَبْتَ أَيُّ عَدُوِّ اللَّهِ
 لَقَدْ رَزَقَكَ اللَّهُ طَيِّبًا فَاخْتَرْتَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْكَ مِنْ رِزْقٍ مَا أَنْتَ لَوْ قُلْتَ بَعْدَ هَذِهِ
 الْقَدَمَتَيْنِ ضَرْبًا وَجِيعًا

ترجمہ :- حضرت صفوان بن امیہ نے فرمایا کہ ہم حضور کے پاس بیٹھے ہوئے تھے اتفاقاً عمرو بن قرۃ حاضر ہوئے اور حاضر
 ہوتے ہی عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول اللہ تعالیٰ نے ہمارے بارے میں بد بختی کا فیصلہ کر دیا ہے میں تو نہیں سمجھتا کہ مجھ
 کو سوائے اپنے ہاتھوں سے دینے کے کسی اور وسیلے سے رزق دیا جائے گا لہذا آپ مجھ کو ایسے گائوں کی اجازت
 دیدیجئے کہ جن میں بخشش کوئی نہ ہو حضور نے فرمایا کہ میں تم کو اجازت نہیں دوں گا اور اس کے اندر کوئی عزت اور نعمت
 نہیں ہے اے دشمن خدا تو جھوٹ بول رہا ہے اللہ نے تجھ کو حلال رزق دیا لیکن تو نے وہ رزق اختیار کر لیا جس رزق
 کو اللہ تعالیٰ نے حرام کر رکھا ہے اور دیکھو اگر اس کے بعد تم نے مجھ سے کچھ کہا تو خوب پٹائی کروں گا۔ اس حدیث سے جس
 طرح غنا کی کمائی کا حرام ہونا ثابت ہوتا ہے اسی طرح حرام کا لائق ہونا بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ حضور نے تحریم کی نسبت

اللہ تعالیٰ کی طرف کے حرم کو من رزق کا متعلق قرار دیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رزق میں سے بعض رزق کو حرام قرار دیا ہے یہ صورت استدلال اس وقت ہے جبکہ من کو تبیینہ مانا جائے نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ من کو بیانہ مانا جائے اور رزق بیان ہو ماحرم اللہ کا جس کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزیں رزق کو تو نے اختیار کیا حاصل یہ کہ ہر صورت میں حرام کا رزق ہونا ثابت ہوتا ہے۔

دوسری دلیل عقلی ہے لیکن وہ دلیل مقدم اور تالی سے مل کر تفسیر شرطیہ مقلدہ ہے دلیل یہ ہے کہ لو کہ الحرام رزقاً لم یکن المتغذی بہ طول عمره مرزوقاً والستالی باطل فالقدم کذا کہ۔ یعنی اگر حرام رزق نہ ہو گا تو جس شخص کو ساری زندگی حرام ہی کی روزی ملی ہے وہ مرزوق نہیں ہو گا اور تالی یعنی متغذی با حرام کا مرزوق نہ ہونا باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقہا۔ اس آیت کے اندر بہت ہی تاکید ہے یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ زمین میں کوئی بھی جو پایہ نہیں ہے جس کا رزق خدا کے ذمہ نہ ہو بلکہ ہر دابة الارض کے رزق کا کفیل اللہ ہے اس آیت سے ہر دابة کا مرزوق ہونا ثابت ہوتا ہے پس متغذی با حرام کا غیر مرزوق ہونا باطل ہے اور جب تالی باطل ہے تو مقدم یعنی حرام کا رزق نہ ہونا بھی باطل ہے کیونکہ بطلان تالی مستلزم ہے بطلان مقدم کو ہذا حرام کا رزق ہونا ثابت ہو گیا۔ بعض معتزلہ نے آیت کے حصر کا جواب بایں طریقہ دیا ہے کہ متغذی با حرام کو اللہ تعالیٰ حلال رزق پیش کرتے رہے۔ مگر وہ حلال سے اعراض کیے حرام ہی اختیار کرتا رہا پس جب اللہ تعالیٰ اس کو حلال رزق پیش کرتے رہے تو اللہ کی جانب سے وہ مرزوق ہوا مگر بعد ازاں اپنے سونے اختیار کی وجہ سے اللہ کے رزق کو اختیار نہیں کیا پس آیت کا حصر حرام کو رزق نہ قرار دینے کی صورت میں بھی باقی رہا لہذا اب آپ کے پاس حرام کو رزق ثابت کرنے کے لئے کیا جواب ہو گا۔

جواب یہ ہے کہ یہی معتزلہ کی یہ تقریر تسلیم نہیں کیونکہ یہ تقریر تو صرف بانع کے اندر ہو سکتی ہے لیکن ہم فرض کرتے ہیں کہ ایک بچہ ہے اور اس کو حرام مل رہا ہے اور بچہ کے اندر نہ تو کوئی اعراض ہے اور نہ سوا اختیار ہے تو یہاں آپ کیسے کہیں گے کہ اللہ نے بچہ کے اوپر حلال رزق پیش کیا مگر بچہ نے اپنے سوا اختیار کی وجہ سے اعراض کیا پس بچہ کو مرزوق ثابت کرنے کے لئے حرام کو رزق ماننا پڑے گا۔ اس پر معتزلہ نے پھر اعتراض کیا۔

اعتراض یہ ہے کہ اگر آپ آیت کے حصر کو اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ ہر دابة کو مرزوق مانتے ہیں تو اس بچہ کو آپ مرزوق کیسے ثابت کریں گے کہ جس نے حلال نہ کھایا اور نہ حرام بلکہ پیدا ہوتے ہی مرگیا۔ جواب اس جیسے بچہ کا مرزوق ہونا آیت سے ثابت نہیں ہوتا کیونکہ دابة میں تو بن صفت کے عوص میں ہے اس کی اصل یہ عقلی مان دابة متصفہ بالمرزوقیۃ و ماحلہ لہا۔ یعنی وہ دابة جو مرزوق بننے کے لائق ہو اس کا رزق اللہ تعالیٰ کے اوپر ہے اور جو بچہ پیدا ہوتے ہی مرگیا وہ مرزوق بننے کے لائق ہی نہیں ہے لہذا آیت کا حصر باقی رہا اور اس توین کی مثال ایسی ہے جیسے کہ فقہاء کا مقولہ ہے کل حیوان یندج اس کے اندر لفظ حیوان میں توین عوص میں صفت کہہ اس کی اصل یوں ہے۔ کل حیوان متصف بالمذبوہ حیۃ فہو یندج۔ یعنی ہر وہ جانور جو لائق ذبح ہو کھانے کے لئے اس کو ذبح کیا جائے گا۔ پس مچھلیاں اور گدیاں اس سے خارج ہو گئیں کیونکہ وہ لائق ذبح نہیں۔

وانفق الشيء وانفذه اخوان ولو استقرت اللفاظ وجدت كل ما عاقله في الفاء
والعين دالا على معنى الذهاب والخروج،

ترجمہ :- اور لفظ انفق اور انفذ بھائی بھائی ہیں یعنی اشتقاق اکبر میں شریک ہیں اور اگر تم کلمات عرب کا تتبع
کرو تو تمہیں معلوم ہو گا کہ جو لفظ بھی انفق کے فا اور عین کلمہ میں شریک ہے وہ ذہاب دچلے جانا، اور خروج نکالنا
کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث انفاق کی تحقیق لغوی کے متعلق ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں
کہ انفق اور انفذ دونوں میں رشتہ اخوت ہے اور رشتہ اخوت سے مراد اشتقاق اکبر میں شریک ہونا ہے کیونکہ
یہ عبارت مصنف نے کتاب سے نقل کی ہے اور کتاب کے اندر جہاں بھی اخوان کا لفظ استعمال ہوتا ہے وہاں اشتقاق
اکبر کے شریکین مراد ہوتے ہیں اور اشتقاق اکبر کہتے ہیں دو لفظوں کا اصل معنی اور اکثر حروف میں شریک ہونا اور انفق
اور انفذ میں یہ دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں اکثر حروف میں تو شرکت اس وجہ سے کہ نون اور فاء دونوں کے فا اور
عین کلمہ کی جگہ پر آ رہے ہیں اور اصل معنی میں شرکت اس لئے ہے کہ انفاق کہتے ہیں اخراج المال من یدہ یعنی اپنے قبضہ
سے مال کو نکال دینا عرب والے بولتے ہیں نفق البیع جب کسی چیز کے گاہک بہت زیادہ ہو جائیں اور یہ یقین ہو جائے
کہ بیعہ بانی کے قبضہ سے نکل جائے گی اسی طرح نفقت الدایہ بولتے ہیں جبکہ چوپایہ ہلاک ہو جاتا ہے اور قبضہ تصرف
سے نکل جاتا ہے تو گویا انفاق کے اصل معنی اخراج کے ہوئے اور یہ معنی انفاد کے اندر بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ
انفاد کے معنی آتے ہیں کسی شئی کو ختم اور فنا کر دینا چنانچہ نفد المال بولتے ہیں جبکہ کسی شخص کا مال بالکل فنا اور
بر باد ہو جاتا ہے اور ختم کر دینا اور فنا کر دینے کو اخراج لازم ہے اور جب اخراج فنا کر دینے کو لازم ہے تو گویا انفاد کے اندر
اخراج کے معنی پائے گئے پس انفق اور انفذ کے درمیان اصل معنی میں شرکت ثابت ہو گئی جس سے انفق اور انفذ
کا اخوان ہونا ثابت ہو گیا۔

اس کے بعد قاضی صاحب نے ایک لغوی ضابطہ بیان کیا ہے اور یہ ضابطہ استقرار اور تتبع پر مبنی ہے ضابطہ
یہ ہے کہ جتنے بھی ہالف انفق کے فا اور عین کلمہ کے موافق ہوں یعنی ان الفاظ کا فا کلمہ نون ہو اور عین کلمہ
فا ہو تو وہ خروج اور ذہاب کے معنی پر دلالت کریں گے مثلاً نفقہ اس کے معنی بھاگنے اور چلے جانے کے ہیں اور
ایسے ہی نفی جس کے معنی ہیں جلا وطن کر دینا اس میں بھی اخراج کے معنی پائے جاتے ہیں ایسے ہی نفد اور اسی طرح نفق
جس کے معنی پھونکنے کے ہیں اس میں بھی ہوا نکلنے کے معنی پائے جاتے ہیں اسی طرح نفق مہارنے کے معنی ہیں اس
میں بھی اخراج پایا جاتا ہے ایسے ہی نفس جس کے معنی سانس لینا اور نکالنا ہے۔

والظاہر من انفاق ما رزقہم اللہ صرف المال فی سبیل الخیر من
الفرض او النفل ومن فسرہ بالزکوۃ ذکر افضل انواعہ والاصل فیہ او
خصصہ بحال افترانہ بما هو شقیقۃہا۔

ترجمہ :- اور بظاہر انفاق ما رزقہم اللہ سے مال کا برہمائی کی راہ میں صرف کرنا مراد ہے خواہ وہ خیر از سبیل
فرض ہو اور خواہ از قبیل نفل اور جس نے ما رزقنا کی تفسیر زکوۃ سے کی ہے اس نے انواع خیر کی افضل ترین چیز کو
ذکر کر دیا ہے یا اس کا مقصد آیت کو زکوۃ ہی کے ساتھ خاص کرنا ہے اس لئے کہ آیت اس (کلام) سے مستحکم
واقع ہے جس میں زکوۃ کی حقیقی بین یعنی نماز کا تذکرہ ہے :-

تفسیر :- یہاں سے تیسری بحث یعنی انفاق ما رزقہم اللہ کی مراد ذکر کر رہے ہیں چنانچہ اس سلسلے میں تین
قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ انفاق ما رزقہم اللہ سے مراد مال کو مستلم بھلائی کے راستوں میں خرچ کرنا خواہ
وہ علی سبیل الفرض ہو اور خواہ علی سبیل النفل گو یا انفاق سے عام معنی مراد ہیں لہذا یہ انفاق واجب
اور انفاق فرض اور انفاق مستحب سب کو شامل ہو گا اور کوئی قید نہیں ہو گی اس قول کو مصنف نے ظاہر کیا ہے اور
وجہ ظہور یہ ہے کہ یہاں پر اللہ تعالیٰ نے انفاق کو مطلق ذکر فرمایا ہے اور چونکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری
ہوتا ہے اس وجہ سے انفاق بھی عام ہو گا اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ اگر انفاق کو مطلق ہی رکھنا ہے تو پھر
سبیل خیر کی قید کیوں لگائے ہو سبیل خیر میں بھی عام کر دو۔ جواب یہ قید بقربہ مدرج ہے کیونکہ قابل مدرج چیز مال
کو بھلائی ہی کے راستوں میں خرچ کرنا ہے مطلق خرچ کرنا نہیں ہے دوسرا قول یہ ہے کہ انفاق سے مراد ادائیگی
زکوۃ ہے اس قول کے اندر دو احتمال ہیں اول یہ کہ مراد تو انفاق ما رزقنا ہم سے تمام سبیل خیر میں صرف کرنا ہے۔
مگر چونکہ زکوۃ ان تمام میں افضل تھی اس لئے افضل انواع کے ذریعہ تفسیر کر دی پس اگر زکوۃ کے ساتھ تفسیر کرنے کا
یہ مقصد ہے تب تو یہ یعنی پہلا قول ہو گا۔ دوسرا احتمال یہ کہ انفاق سے خصوصاً ادائیگی زکوۃ مراد ہے کیونکہ ما رزقنا ہم
نیفقون یقیمون الصلوۃ کے بعد آ رہا ہے اور نماز کے بعد اکثر متصلاً زکوۃ کا ذکر آتا ہے اسی وجہ سے زکوۃ کو نماز
کا شقیق کہا جاتا ہے یعنی نماز کی حقیقی ہم پس جب نماز تمام نیفقون نماز کے بعد متصلاً مذکور ہے تو نماز تمام سے
بھی خاص طور سے زکوۃ ہی مراد ہو گی۔

تیسرا قول یہ ہے کہ انفاق سے صرف مال کا خرچ کرنا مراد نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے جتنے بھی معوتین بندہ کو عطا
کر رکھے ہیں ان تمام معوتوں میں سے خرچ کرنا مراد ہے۔ معونت نام ہے اس شے کا جس کے ذریعہ سے اعانت
طلب کی جائے دنیا میں یا آخرت میں پس یہ عام ہو گا نعم ظاہرین مثلاً مال و جائداد اور نعم باطنیہ مثلاً پاکیزہ اخلاق

وتقديم المفعول به للاهتمام والمحافظة على رؤس الاى وادخال من التبعية
عليه للكف عن الاسراف المنى عنه ويحتمل ان يراد به الاتفاق من جميع المعاون
التي اتاهم الله من النعم الظاهرة والباطنة ويؤيده قوله عليه الصلوة والسلام
ان علما لا يقال به ككناز لا ينفق منه واليه ذهب من قال وقما خصصناهم به من
انوار المعرفة يفيضون

ترجمہ :- اور مفعول بہ کو ابتداء اور رؤس آیات کے تحفظ کی خاطر مقدم کر دیا گیا اور مفعول بہ پر من تبعیض کا لانا
اس فصول خرجی سے باز رکھنے کے لئے ہے جو شریعت میں ممنوع ہے اور ہوسکتا ہے کہ دماز قتاہم سے ان تمام عطیات
میں سے خرچ کرنا مراد ہو جو اللہ تعالیٰ نے بندوں کو عطا فرمائی ہیں۔ اب وہ عطیات خواہ نعم ظاہرہ میں سے ہوں یا نعم باطنہ
میں سے اور اس کی تائید فرمان نبی سے ہوتی ہے۔ آپ نے فرمایا اس علم کی مثال جو دوسروں تک نہ پہنچایا جائے اس خزانے
کی سی ہے جس میں سے خرچ نہ کیا جائے اور جن لوگوں نے آیت کی تفسیر و مستاحصناہم بہ الخ یعنی ہم نے اپنے
خاص بندوں کو جو انوار معرفت عطا کئے ہیں وہ ان کا دوسروں تک فیضان کرتے ہیں، اسے کہتے ہیں۔ ان کی مراد بھی یہی معنی
ہیں۔

دبقیہ مہ گذشتہ معلوم وغیرہ سب کو تو اب دماز قتاہم نیفقون کا ترجمہ یہ ہو گا کہ ہم نے متقین کو جو کچھ بھی دے
رکھا ہے خواہ وہ چیزیں جسمانی ہوں یا روحانی ان تمام میں سے وہ اللہ کے راستہ میں خرچ کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے
بعض مونیانے دماز قتاہم کا ترجمہ کیا ہے و ما خصصناہم بہ من انوار المعرفة یفيضون یعنی ہم نے جو کچھ خصوصی طور پر متقین
کو انوار معرفت دے رکھا ہے وہ ان کا فیضان کرتے ہیں۔

اب یہاں پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے اشکال یہ کہ انفاق تو کہتے ہیں اخراج لیس کو اور اخراج ایک فعل حسی ہے
پس معنویات میں یہ کیسے پایا جائے گا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ معنوی چیزوں کے فیضان کرنے کو تشبیہ دی گئی انفاق کے ساتھ اور پھر انفاق تشبیہ
کو تشبیہ کے لئے استعمال کر لیا لہذا انفاق کا استعمال استعارہ پر مبنی ہے اور اس کی تائید حضور کے فرمان ان
علما لا يقال به ککناز لا ینفق منه سے بھی ہوتی ہے بایں طور کہ حضور نے علم کو جو ایک معنوی شے ہے تشبیہ
دیدہ کنز کے ساتھ جس سے معلوم ہوا کہ معنوی اشیاء مشابہ ہوتی ہیں اشیاء ظاہری کے اور جب معنوی شے اشیاء
ظاہری کے مشابہ ہو گئی تو پھر انفاق کا لفظ معنویات کے لئے بھی استعمال کرنا درست ہو گیا۔ اس بتیسرے قول کو مصنف نے
احتمال کے درجہ میں ذکر کیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اس قول میں انفاق کو اپنے ظاہری معنی سے پھرنا پڑتا ہے۔

تفسیر :- یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مزارقنا معمول ہے
 ینفقون کا اور معمول عامل ہے موزر ہو کر تباہ لہذا یہاں پر معمول کو عامل پر مقدم کیوں کیا گیا۔
 جواب اس کی دو وجہیں ہیں اول یہ کہ اس موقع پر تقدیم اہم ہے اور تقدیم اہم اس لئے ہے کہ تقدیم
 دلالت کرتی ہے تخصیص اور حصر اتفاق بیض المال پر کیونکہ من تبغیضہ ہے تو اب معنی یہ ہوئے کہ بعض مال کو
 ہی صرف کرتے ہیں کل مال کو نہیں اور تخصیص اور حصر یہاں مقصود بھی ہے کیونکہ اتفاق مزارقنا سے ادائے
 زکوٰۃ مراد ہوگی یا جمیع مال کا صرف کرنا مراد ہوگا اگر ادائے زکوٰۃ مراد ہے تب تو اتفاق بیض المال ہے ہی اور
 اگر جمیع مال صرف کرنا مراد لیا جائے تو اس صورت میں اقتصاد یعنی میاروی کی تسلیم دینا اور اسلاف سے منع
 کرنا مقصود ہوگا۔ اور جب تخصیص و حصر مقصود ہے اور تخصیص و حصر حاصل ہوتا ہے تقدیم سے لہذا تقدیم
 اہم ہوئی۔ اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ جب اتفاق کو بعض مال کے ساتھ خاص کرنا مقصود ہے تو یہ مقصود
 تو صرف من تبغیضہ سے حاصل ہو گیا کیونکہ من تبغیضہ صراحتہ دلالت کرتا ہے بعض مال کے اتفاق پر لہذا تقدیم
 معمول کی کیا ضرورت تھی۔

الجواب۔ اس صورت میں مقصود تو یہ حاصل ہو گیا لیکن علی سبیل التقریب نہیں حاصل ہوا کیونکہ من تبغیضہ
 سے صرف اتنی دلالت ہوگی کہ بعض مال کو صرف کرتے ہیں لیکن دوسرے بعض کے بارے میں سکوت ہے
 کہ اس کو بھی صرف کرتے ہیں یا صرف نہیں کرتے اور جب معمول کو مقدم کر دیا تو مقصود علی سبیل
 التقریب حاصل ہو گیا اور معنی یہ ہوئے کہ بعض مال ہی کو خرچ کرتے ہیں کل کو خرچ نہیں کرتے
 تقدیم معمول کی دوسری وجہ یہ ہے کہ معمول کو رؤس آیات کے تحفظ اور فائدہ کی
 رعایت کی بنا پر مقدم کر دیا گیا کیونکہ آگے فرمایا گیا یوتقون اور ہم المنفلکون
 جن کے آخر میں نون مسبوق بالواو الساکن واقع ہے اور اگر مفعول بہ
 کو مقدم نہ کرتے تو یہ رعایت نہ ہوتی وادخال من التبغیضہ
 سے من تبغیضہ کے داخل کرنے کی وجہ ذکر کر رہے ہیں کہتے
 ہیں کہ اگر اتفاق سے مراد ادائے زکوٰۃ ہے تو من پان
 واقعہ کے لئے ہو گا یعنی راتہ ایسا ہی ہے
 کہ بعض مال صرف کیا جاتا ہے اور
 جمیع مال کا صرف کرنا مراد ہے
 تو اس صورت میں

من کف عن الاسراف المنہی عنہ کے لئے ہو گا یعنی ترک عید میں جس اسراف کی نفی کی گئی ہے اس اسراف سے روکنے کیلئے ہو گا۔

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ هُمْ مُؤْمِنُوا أَهْلَ الْكِتَابِ كَعَبْدِ
اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ وَاضْرَابِ مَعْطُوفُونَ عَلَى الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ دَاخِلُونَ مَعَهُمْ فِي
جَمَلَةِ الْمُتَّقِينَ دَخُولِ اخْصِيَانِ تَحْتَ اَعْمَ اِذَا الْمَرَادِ بِاُولَئِكَ الَّذِينَ اٰمَنُوا عَنْ الشِّرْكِ
وَالْاِنْكَارِ وَبِهَوْلٍ اَعْمَ مَقَابِلِهِمْ فَكَانَتِ الْاِيتَانِ تَفْصِيْلًا لِلْمُتَّقِينَ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ
اَوْ عَلَى الْمُتَّقِينَ فَكَانَهُ قَالَ هُذًى لِلْمُتَّقِينَ عَنِ الشِّرْكِ وَالَّذِينَ اٰمَنُوا مِنْ اَهْلِ الْمَلِكِ وَتَحْتَمِلُ
اَنْ يَرَادَ بِهِمُ الْاَوَّلُونَ بِاَعْيَانِهِمْ وَوُسْطُ الْعَاطِفِ كَمَا وَسْطُ فِي قَوْلِهِ هَ اِلَى الْمَلِكِ الْقَرْمِ وَابْنِ
الْحَمَامِ : وَلَيْتَ الْكِتَابُ فِي الْمَرْدَحِمِ . وَقَوْلُهُ هَ يَالْهَفَ زَبَابَةُ لِلْحَارِثِ : الصَّاحِبِ
فَالْعَانِمِ فَالْاَلْبِ : عَلَى مَعْنَى اَنَّهُمْ الْجَامِعُونَ بَيْنَ الْاِيْمَانِ بِمَا يَدْرِكُهُ الْعَقْلُ جَمَلَةً وَ
الْاِيتَانِ بِمَا يَصْدُقُ مِنَ الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ وَالْمَالِيَّةِ وَبَيْنَ الْاِيْمَانِ بِمَا لَا طَرِيقَ اِلَيْهِ غَيْرَ
السَّمْعِ وَكَثَرِ الْمَوْصُولِ تَنْبِيْهًا عَلَى تَبَايُنِ السَّبِيلَيْنِ اَوْ طَائِفَةِ مِنْهُمْ وَهُمْ مُؤْمِنُوا أَهْلَ
الْكِتَابِ ذَكَرَهُمْ خُصَّصِينَ عَنِ الْجَمَلَةِ كَذَكَرِ جَابِرِ ثَيْلٍ وَمِيكَائِيلَ بَعْدَ الْمَلَا ثَكَّتْ
تَعْظِيْمًا لَشَاغِبِهِمْ وَتَرْغِيْبًا لَامْتِنَالِهِمْ .

ترجمہ :- اس آیت کے مصداق مؤمنین اہل کتاب ہیں مثلاً عبداللہ بن سلام اور انہی جیسے دوسرے حضرات
رضی اللہ عنہم اور اس آیت کا الذین یؤمنون بالغیب پر عطف ہے اور دونوں آیتوں (یعنی معطوف علیہ اور معطوف) کے
کے مصداق جملہ متقین ہیں اس طرح داخل ہیں جیسا کہ دواخص ایک اعم کے تحت داخل ہوتے ہیں اس لئے کہ الذین
یؤمنون بالغیب سے مراد وہ لوگ ہیں جو شرک و انکار چھوڑ کر ایمان میں داخل ہوئے۔ اور اس آیت سے ان لوگوں
کے مد مقابل ز مؤمنین اہل کتاب، مراد ہیں پس دونوں آیتیں متقین کی تفصیل و تشریح ٹھہری گی اور یہی حضرت ابن
عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد ہے ۔

یابہ آیت المتقین پر معطوف ہے تو گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا کہ یہ کتاب ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو شرک
سے بچنے والے ہیں۔ اور ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو پہلے اہل کتاب میں سے تھے اور پھر حضور پر ایمان لے آئے اور
یہ بھی احتمال ہے کہ اس آیت میں وہی لوگ مراد لئے جائیں جو الذین یؤمنون بالغیب میں مراد تھے بریں تقدیر درپنا

میں حرف عطف کا لانا اس غرض پر مبنی ہے کہ یہ حضرات دونوں چیزوں کے جامع ہیں یعنی ان چیزوں پر ایمان لانے کے جن کا عطف سے فی الجملہ ادراک ہو سکتا ہے اور اس ایمان کے لئے جو چیزیں مصدق اور علامت کی حیثیت سے ہیں (یعنی عبادات بدنہ و مالیہ) ان پر عمل پیرا ہونے کے اور ان چیزوں پر بھی ایمان لانے کے جامع ہیں جن تک پہنچنے کے لئے بجز دلیل نقلی کے اور کوئی راہ نہیں جس طرح کہ شاعر کے شعر اے الملک القرم وابن الہمام الخ اور اس طرح شاعر کے قول الصابج فالناثم فالآتب میں حرف عطف کا توسط موجود ہے اور اسم موصول کو مکرر ذکر کیا گیا تاکہ اس بات پر تہیہ ہو جائے کہ ایمان کی دونوں قسموں کی راہیں مختلف ہیں یا اس آیت سے الذین یؤمنون بالغیب میں کا ایک گروہ مراد لیا جائے اور وہ گروہ مومنین اہل کتاب ہیں اور ان کا خاص طور سے تذکرہ ان کی تنظیم شان اور ان کے ہم جنسوں کو رغبت دلانے کے لئے ہے جیسا کہ ملائکہ کے بعد خاص طور سے جبریل و میکائیل کا ذکر اس غرض سے ہے۔

تفسیر :- اس آیت کے ذیل میں مصنف "مبنی بحش کرے گا" اہل جملہ الذین کے عطف اور اس کی مراد پر دوم انزال کی تحقیق اور اس کی کیفیت پر سوم ایمان بما انزل الیک وما انزل من قبلک کی شرعی حیثیت پر اقل بحث کا حاصل یہ ہے کہ جملہ الذین یؤمنون الخ کے اندر از روئے عطف چار صورتیں ہیں جس کو اس طور پر سمجھنا چاہیے کہ یہ جملہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا عطف المستقین پر ہوگا اور یا الذین یؤمنون بالغیب پر اگر متقین پر عطف ہو تو اس وقت متقین سے مراد وہ لوگ ہوں گے جو شرک سے اعراض کر کے ایمان کے اندر داخل ہوئے اور جملہ الذین یؤمنون سے وہ لوگ مراد ہوں گے جو پہلے کسی دین سماوی پر قائم تھے اور پھر اپنے دین سے منتقل ہو کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دین میں داخل ہوئے۔ اس صورت کے اندر الذین یؤمنون بما انزل الخ متقین کے تحت داخل نہیں ہونگے بلکہ دونوں میں تغایر ہوگا اور ترجمہ یوں ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت ہے ان لوگوں کے لئے کہ جو پہلے مشرک تھے اور پھر ایمان لے آئے اور ان لوگوں کے لئے جو پہلے کسی ملت سماویہ پر ایمان رکھتے تھے اور پھر حضور کے دین پر ایمان لے آئے اور اگر اس جملہ کا عطف ماسبق کے جملہ الذین یؤمنون بالغیب پر ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں جملوں میں تغایر ہوگا اور یا دونوں میں اتحاد ہوگا اگر دونوں میں تغایر ہے تو اس صورت کے اندر الذین یؤمنون بالغیب سے مراد وہ لوگ ہیں کہ جو کفر اور شرک سابق سے اعراض کر کے ایمان میں داخل ہوئے اور جملہ الذین یؤمنون بما انزل الیک سے وہ لوگ مراد ہوں گے کہ جو اپنے دین سابق سے منتقل ہو کر حضور کے دین پر ایمان لائے یعنی مومنین اہل کتاب جیسے عبد اللہ بن سلام اور ان کے ساتھی اور اس صورت میں یہ دونوں مستقل قسمیں ہوں گی اور دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر عطف ایسا ہوگا جیسا کہ اعدا المتبائن کا آخر پر ہوتا ہے اور دونوں متقین کے تحت اس طرح داخل ہوں گے جس طرح کہ دو شخص ایک عام کے تحت داخل ہوتے ہیں اور دونوں جملہ المتقین کی صفت مقیدہ واقع ہوں گے اور اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ یہ کتاب ہدایت ہے متقیوں کے لئے ایسے متقین جو پہلے مشرک تھے اور پھر مومن ہو گئے اور ایسے متقی جو پہلے انبیاء سابقین پر ایمان رکھتے تھے اور پھر حضور پر ایمان لے آئے حاصل یہ کہ پہلے جملہ

سے مراد مومنین اہل عرب ہوں گے اور دوسرے جملہ سے مراد مومنین اہل کتاب اور اگر دونوں جملوں میں اتحاد ہے اتحاد کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے جملہ کا مصداق پہلے جملہ کے اندر داخل ہے۔ اب اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو دونوں میں تسادی ہوگی یعنی ثانی سے عین اول مراد ہوں گے اور جو افراد مصداق ہوں گے اول کے وہی مصداق ہوں گے ثانی کے اور دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی اگر تسادی کی نسبت ہے تو اعتراض وارد ہوگا۔

اعتراض یہ ہے کہ اس جملہ ثانیہ کو جملہ سابقہ پر عطف کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں تنایر ضروری ہے اور یہاں دونوں میں اتحاد ہے۔ جواب یہ ہے کہ عطف تنایر صلیہ کی وجہ سے ہوگا یعنی چونکہ دونوں جملوں کے صلے آپس میں متغایر ہیں لہذا تنایر صلیہ کو تنایر ذات کے منزلیہ میں لے کر عطف کر دیا جس طرح کہ کبھی تغیر صفات کو تغیر ذات کے منزلیہ میں لے کر ذات متحدہ کا ایک دوسرے پر عطف کر دیتے ہیں جیسا کہ شاعر کے شعر سے الی اللک القمر و ابن العمام : ولیت الکتیبة فی المزدحم میں تنایر صفت کی وجہ سے عطف کیا گیا ہے اس شعر کے اندر رقم کا لفظ آیا ہے رقم کہتے ہیں اس ساند کو کہ جس کو اہل عرب دیوتاؤں کے نام پر چھوڑ دیتے تھے اور یہی سبب تھا کہ اس کو عزت کی نظر سے دیکھتے تھے اور اس کے اوپر سواری اور بوجھ لادنا مناسب نہیں سمجھتے تھے پھر یہ استعمال ہونے لگا سید کے معنی میں چنانچہ شعر کے اندر یہی معنی مراد ہیں اور ہام ان بادشاہوں کا لقب ہے جو بہت ہی بلند حوصلہ اور باہمت ہوتے تھے اور ان کے ارادہ کو کوئی شخص پھیر نہیں سکتا تھا اور پھر استعمال ہونے لگا شجاع کے معنی میں چنانچہ شعر کے اندر شجاع ہی کے معنی میں ہے اور کتیبة معنی میں لشکر کہ ہے اور مزدحم اسم ظرف ہے اور جہاں کا ازدحام کے معنی آتے ہیں ایک کا دوسرے پر گرنے پر پڑنا۔ نل جانا مزدحم اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں ایک دوسرے پر گرتے پڑتے ہیں اور یہاں اس سے مراد میدان کارزار ہے کیونکہ وہ بھی وقوع بعض علی بعض کا موقع ہوتا ہے۔

ترجمہ۔ اس بادشاہ کی طرف کہ جو سردار ہے اور شجاع ہے اور میدان کارزار کے اندر لشکر کا شیرے۔ تو دیکھئے اس شعر کے اندر الملک القمر اور ابن ہلم اور لیت تینوں ذات کے اعتبار سے متحد ہیں کیونکہ ایک ہی ذات کے یہ سب اوصاف ہیں مگر تنایر اوصاف کی وجہ سے ایک دوسرے پر عطف ہو گیا اس طرح دوسرے شعرے یا لہف ذیابۃ للحارث : الصابح فالغائم فاللائب۔ کے اندر بھی تنایر اوصاف کی وجہ سے عطف کیا گیا ہے یہ سلمہ کا شعر ہے جو ابن زیابۃ کے نام کے ساتھ مشہور ہے اور قبیلہ تیم سے تعلق رکھتا ہے نیز شعرا جاہلیت میں سے ہے اس شعر میں لہف حسرت کے معنی میں ہے اور زیابۃ شاعر کی ماں کا نام ہے اور حارث سے مراد حارث ابن ہمام ہیں مرتہ شیبانی ہے جس نے شاعر کے مال و جان کا دار اور اس کی قوم کے اموال پر غارت گری کی تھی اور پھر تمام مال کو لوٹ کر صحیح سالم چلا گیا تھا اس لفظ حارث کے شاعر نے تین وصف ذکر کئے ہیں صابح کے معنی صبح کو آنے والا اور غائم کے معنی مال کو لوٹنے والا اور لائب کے معنی صحیح سالم لوٹ آنے والا یہ تینوں اوصاف ذات کے اعتبار سے تو ایک ہیں کیونکہ ایک ہی ذات کے یہ تینوں اوصاف ہیں مگر خود اوصاف اپنے مفہوم کے اعتبار سے باہم متغایر ہیں اس وجہ سے ناکہ ذریعہ عطف کر دیا گیا ترجمہ شعر کا یہ ہوگا۔ اے میری ماں زیابۃ کی حسرت اسی حارث کی لوٹ مار کی وجہ سے جو صبح کو داخل ہوا پھر مال غنیمت لوٹا پھر صحیح سالم واپس چلا گیا۔ اس شعر اور پہلے والے شعر میں فرق یہ ہے کہ پہلے شعر میں مثال

عطف بالواو کی اور دوسرے شعر میں مثال ہے عطف بالفاء کی۔ اب رہی یہ بات کہ آیت کے اندر تغایر صمد کس طرح پر موجود ہے۔

الجواب۔ بایں طور کہ جملہ سلفیہ ایمان بالغیب سے ان اشیاء کا ایمان مراد ہے کہ جن کا عقل فی الجملہ ادراک کر سکتی ہے اور پھر اس ایمان کو ذکر کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کا ذکر فرمایا جو اس ایمان بالغیب کی تقدیر کرتی ہیں یعنی عبادات بدنہ اور عبادات مایہ اور اس جملہ لاحقہ میں ایمان سے مراد ان چیزوں کا ایمان ہے کہ جن کو صرف حسن کریمیا ناجا سکتا ہے عقل کے ذریعہ سے ادراک نہیں ہو سکتا پہلے والے ایمان کی مثال وجود واجب کا ایمان اور اس کی توسید کا ایمان اور اللہ تعالیٰ کی صفات کے ازل اور ابدی ہونے کا ایمان۔ اور دوسرے ایمان کی مثال کتب سابقہ کے کتاب اللہ ہونے کا ایمان لانا پس جب صلات کے اعتبار سے تغایر ہے تو تغایر صلاۃ کا لحاظ رکھ کر عطف کر دیا گیا اس بات کو بتلانے کے واسطے کہ متقین دونوں قسم کے ایمان کو جامع ہیں۔ بعض لوگوں نے فرق اس طور پر بھی بیان کیا ہے کہ جن تقضایا کی انسان تصدیق کرتا ہے ان کی تین قسمیں ہیں اول وہ تقضایا جن کا موضوع اور محمول دونوں مدرک بالحس ہیں جیسے الماء بارد والساار ساار کہ اس کے اندر موضوع اور محمول دونوں مدرک بالحس ہیں۔ دوم وہ تقضایا کہ جن کے موضوع اور محمول دونوں مدرک بالحس نہ ہوں بلکہ مدرک بالعقل ہوں جیسے اللہ واجب اور اللہ واحد اور صفات اللہ قدیمہ کہ ان میں موضوع اور محمول دونوں مدرک بالعقل ہیں سوم وہ تقضایا کہ جن کے موضوع تو مدرک بالحس ہیں لیکن ان کے محمول مدرک بالعقل نہیں یا اس کے برعکس ہیں جیسے محمد رسول اللہ القرآن کلام اللہ الکتب السابقہ منزلة من اللہ کہ ان میں موضوع یعنی محمد اور قرآن اور کتب سابقہ تو مدرک بالحس ہیں لیکن محمولات مدرک بالعقل ہیں مدرک بالحس نہیں اول قسم کے تقضایا تو ایمان بالغیب کے تحت میں داخل نہیں کیونکہ غیب کی تو تعریف یہ ہے کہ وہ مدرک بالحس نہ ہوں اور یہ تقضایا مدرک بالحس ہیں۔ اب باقی رہی اخیر کی دو قسمیں پس یومنون بالغیب سے پہلے والے تقضایا پر ایمان لانا مراد ہے اور عبادات بدنہ اور مایہ اس کے مصداق ہیں اور یومنون بما انزل الیک سے تقضایا ثانیہ پر ایمان لانا مراد ہے اور جب دونوں سے دو مختلف مفہوم مراد ہیں تو تغایر صمد محقق ہو گیا اور تغایر صلات کی وجہ سے عطف کر دیا گیا۔

اس پر پھر اعتراض پیدا ہوا کہ ہم مانتے ہیں کہ صلات تغایر ہیں مگر موصول کی ذات تو ایک ہی ہے پس موصول کو مکرر لانے کی ضرورت کیا تھی صرف صمد کا عطف کر کے "یومنون بما انزل الیک واما انزل من قبلک" فرما دیتے۔ جواب موصول کو مکرر لایا گیا اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ ان دونوں کے صلات کی راہیں مختلف ہیں چنانچہ پہلے والے الذین کے صمد میں یومنون کی راہ عقل ہے اور دوسرے الذین کے صمد یومنون بما انزل کی راہ سماع ہے اگر مکرر نہ لاتے تو یہ متوہم ہوتا کہ دونوں کی راہ ایک ہے اور اگر دونوں جہانوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی تو اس صورت کے اندر جملہ سابقہ عام ہو گا اور اس سے مراد وہ لوگ ہوں گے جو حضور کے دین پر ایمان لائے خواہ پہلے سے وہ شرک پر تھے یا پہلے سے وہ کسی ملت سادیہ کے ماننے والے پس یہ عام ہو گا جمیع

مومنین اہل عرب اور تمام اہل کتاب کو اور دوسرا جملہ اخص ہو گا اور اس سے مراد مومنین اہل کتاب ہوں گے پس ان کا ذکر جملہ سابقہ کے بعد ایسا ہی ہو گا جیسے کہ کسی خاص کو عام کے بعد ذکر کر دیتے ہیں مثلاً جبریل و میکائیل کو خصوصاً ملائکہ کے بعد ذکر کر دیا جاتا ہے اب رہی یہ بات کہ مومنین اہل کتاب کا ذکر خصوصی طریقہ پر کیوں کیا گیا جواب دو مقصدوں کے پیش نظر اول یہ کہ ان کی شان کی عظمت کو ظاہر کرنا مقصود تھا یعنی مومنین اہل کتاب بہت ہی عظیم الشان لوگ ہیں اور عظیم الشان اس لئے ہیں کہ پہلے تو یہ اپنے پیغمبر کے دین پر اور اس پر نازل شدہ کتابوں پر بالاستقلال اور بلا واسطہ ایمان لائے اور پھر حضور اور ان کی کتاب پر بالاصالت ایمان لائے بخلاف دیگر مومنین کے کہ بالاصالت تو حضور پر ایمان لائے اور اس کے ضمن میں دوسری کتابوں پر بالتبع ایمان لائے اور بالاصالت ایمان اتوی ہے بمقابلہ بالتبع ایمان لانے کے لہذا اہل کتاب کا ایمان زیادہ قوی ہے بمقابلہ دوسرے لوگوں کے ایمان کے لہذا مومنین اہل کتاب اشرف ہوئے بمقابلہ دوسرے مومنین کے مگر اس سے یہ نہ سمجھیں کہ مومنین اہل کتاب ان صحابہ پر فائق ہوں گے جن کی فضیلت بصرحت حدیث سے ثابت ہے اور امت کا جن کی سیادت پر اجماع ہے اس لئے کہ یہ ایک فضیلت جزئی ہے اور ترقی فضیلت سے کلی فضیلت لازم نہیں آتی۔

تنبیہ :- اس شرافت اور عظمت شان کو ظاہر کرنے کے لئے خاص طور سے اللہ تعالیٰ نے ان کا تذکرہ فرمایا اور ما انزل من قبلک کا ما انزل الیک پر عطف کر کے اسی خصوصیت یعنی ایمان بالاصالت کی طرف اشارہ کر دیا گیا اگر ایمان بالتبع ہی مقصود ہوتا تو ما انزل الیک کا ذکر ہی کافی تھا۔

دوسرا مقصد یہ ہے کہ مومنین اہل کتاب کے ہم جنسوں کو یعنی ان لوگوں کو جو اپنے دین پر قائم تھے اور حضور پر ایمان نہیں لاتے تھے ان کو حضور کے دین پر ایمان لانے کی طرف راغب کرنا مقصود ہے اور ترغیب اس طور پر ہوگی کہ محمد کے دین پر ایمان لانے کے بعد اس عزت سے نوازے جاؤ گے جس عزت سے مومنین اہل کتاب نوازے گئے۔
یعنی جس طرح ان کا خصوصی طور پر تذکرہ کیا جاتا ہے تمہارا بھی

خصوصی طور پر تذکرہ کیا جائے گا پس جب اس کو اہل کتاب سنیں گے تو حضور کے دین پر ایمان لانے کی طرف راغب ہوں گے،

والانزال تنزل الشئ من الاعلى الى الاسفل وهو انما يلحق المعاني بتوسط الحقوق الذات
الحاملة لها ولعل نزول الكتب الالهية على الرسل بان ينلقفه الملك من الله تعالى تلقفا
روحانيا ويحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به فيلقبه على الرسل والمراد بما تنزل اليك
القرآن بأسره والشرعية عن آخرها وانما عبر عنه بلفظ الماضي وان كان بعضه مترقبا
تغليباً للموجود على ما لم يوجد وانما تنزلاً للمتنظر منزلة الواقع۔

ترجمہ :- اور انزال کے معنی ایک چیز کو اوپر سے نیچے کی طرف منتقل کرنے کے ہیں اور انتقال اعراض کو ان کی ذوات
کے توسط سے لاحق ہوتا ہے اور عجیب نہیں کہ رسول پر کتب الہیہ کا نزول اس طرح ہوا ہو کہ پہلے اللہ تعالیٰ سے حضرت جبریل
اس کو روحانی طریقہ پر حاصل کر لیتے ہوں یا لوح محفوظ سے یاد کر لیتے ہوں اور پھر اگر اسے رسولوں تک پہنچا دیتے ہوں اور
ما نزل الیک سے پورا قرآن اور کامل شریعت مراد ہے اور انزال کو بصیغہ ماضی تعبیر کیا گیا اگرچہ بعض حصہ اس وقت تک
منتظر النزول تھا یہ تعبیر موجود حصہ کو غیر موجود پر غلبہ دینے اور منتظر النزول کو تحقق النزول کے درجے میں اتار لینے کی وجہ سے ہے

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث یعنی انزال کی تحقیق اور اس کی کیفیت ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ انزال
کہتے ہیں کسی چیز کو اوپر سے نیچے کی طرف منتقل کرنا۔ انزال و تنزل میں فرق یہ ہے کہ انزال میں انتقال دفعہ ہوتا ہے اور تنزل
میں تدریجاً اب یہاں ایک اعتراض ہے ۱۔ اعتراض یہ ہے کہ انزال کے اس معنی کے اعتبار سے قرآن کو منزل کہنا درست
نہیں اس لئے کہ قرآن روحانی سے خالی نہیں۔ یا تو قرآن سے مراد کلام لفظی ہو گا یا کلام نفسی مراد ہے تو اس کا تو انتقال بالکل
نہیں ہو سکتا ہے نہ بالذات اور نہ بالتبع۔ بالذات تو اس لئے نہیں کہ وہ صفت ہے اور صفات بالذات منتقل نہیں ہو سکتی
ہیں اور بالتبع اس لئے نہیں کہ اس کلام نفسی کا موصوف ذات باری ہے اور چونکہ ذات باری میں انتقال نہیں لہذا بالتبع
صفات میں بھی انتقال نہیں ہو گا اور اگر کلام لفظی مراد ہے تو اس میں بھی انتقال نہیں ہو سکتا اس لئے کہ کلام لفظی ایک
عرض ہے اور اعراض منتقل نہیں ہو سکتے لہذا آپ قرآن کو منزل کس حیثیت سے کہتے ہیں ؟

جواب :- ہم آپ کی شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں یعنی ہم قرآن سے کلام لفظی مراد لیتے ہیں۔ یہاں آپ کا یہ کہنا کہ کلام لفظی ایک
عرض ہے اور اعراض میں انتقال نہیں ہوتا ہمیں علی الاطلاق تسلیم نہیں بلکہ انتقال کی دو قسمیں ہیں ایک انتقال بالذات
دوم انتقال بالتبع۔ اعراض میں انتقال بالذات تو نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ متجز بالذات نہیں ہیں لیکن بالتبع انتقال ہو سکتا ہے
جیسے کہ سواد ایک عرض ہے اور وہ بالتبع بواسطہ جسم اسود کے منتقل ہوتا ہے پس کلام لفظی اگرچہ بالذات منتقل نہیں ہو سکتا
بواسطہ اپنے حامل یعنی جبریل کے انتقال کے منتقل ہوا یعنی جبریل قرآن کو لے کر سورہ الفہم سے آسمان دنیا کی طرف

منتقل ہوئے اور ان کے واسطے سے کلام بھی منتقل ہوتا رہا تو بالامالت منزل حضرت جبریلؑ ہیں اور بالامالت انزال
 اپنی کو لاحق ہوا اور ان کے واسطے سے اس کلام لفظی اور قرآن کو لاحق ہوا پس قرآن منزل بالواسطہ ہے۔ اب رہی یہ بات کہ
 کتب الہیہ کے نزول کی کیفیت کیا تھی تو اس کے بارے میں دو قول بیان کئے جاتے ہیں اول قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جبریلؑ
 کو خاص مقام پر بلایا اور پھر جبریلؑ پر معانی قرآن کا اہام فرمایا اور حضرت جبریلؑ نے روحانی طریقہ پر اس کو حاصل کیا اور
 پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت جبریلؑ کے اندر ایسی قدرت پیدا کر دی کہ جس کے ذریعہ سے ان معانی کو الفاظ کے ذریعہ تعبیر
 کر سکیں اور پھر حضرت جبریلؑ سارے معانی کو لے کر آسمان دنیا پر تشریف لائے اور پھر آسمان دنیا پر لا کر سارا
 سارا قرآن لکھ دیا گیا اور پھر وہاں سے تھوڑا تھوڑا بحسب الصالح حضورؐ پر نازل ہوا۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے
 لوح محفوظ پر اپنے کلام کو لکھ دیا اور پھر حضرت جبریلؑ لوح محفوظ سے سارا قرآن یاد کر کے آسمان دنیا پر لے آئے اور
 پھر صحابہ کے اعتبار سے حضورؐ پر تھوڑا تھوڑا نازل ہوتا رہا اب حضورؐ کے پاس کلام اللہ لائے کی دو صورتیں ہیں
 ایک صورت یہ ہے کہ حضورؐ لبادۂ بشریت سے علیحدہ ہو کر صورت ملکیت کی طرف منتقل ہو جائیں اور پھر رسول و مرسل
 الیہ کے اندر مناسبت پیدا ہونے کے بعد حضورؐ حضرت جبریلؑ سے کلام الہی کو حاصل کر لیں۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ حضرت جبریلؑ خود بصورت بشر آئیں اور پھر حضورؐ ان سے کلام الہی کو حاصل کریں
 مفسرین کہتے ہیں کہ پہلی صورت بہت دشوار ہے لیکن دوسری صورت زیادہ دشوار نہیں چنانچہ اس صورت کا احادیث
 میں بیان ہے مروی ہے کہ حضرت جبریلؑ وحیہ کلبیؓ کی صورت میں آتے تھے اور حضورؐ پر کلام کا انقار فرماتے تھے ما نزل
 الیک سے مراد قرآن اور شریعت محمدیؐ ہے اور ما نزل من قبلک سے مراد تمام کتب سابقہ ہیں۔

اس موقع پر ایک اعتراض ہے اعتراض سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اس آیت کے اندر لفظ یونہیٰ مقام مدح میں واقع
 ہے نیز اسی ایمان پر ہدایت کاملہ اور فلاح کامل کا ترتیب ہو رہا ہے اور قابل مدح اور اسی طرح ہدایت کاملہ اور
 فلاح کامل کے ترتیب کے لائق و حامیان ہیں جو جمیع قرآن پر ہو قرآن کے بعض حصہ پر ایمان لانا قابل مدح نہیں ہے۔
 نیز ایسا ایمان ہدایت کاملہ اور فلاح کامل کے لئے ناکافی ہے۔

اب اعتراض کی تشریح سنئے۔ معترض کہتا ہے کہ ما نزل الیک سے آپؐ نے جو قرآن مراد لیا ہے تو آیا جمیع قرآن مراد
 یا بعض قرآن اگر بعض قرآن مراد تو ایمان کا مقام مدح میں واقع ہونا اور اسی طرح اس ایمان پر ہدایت کاملہ اور فلاح کامل
 کا مرتب ہونا درست نہیں ہو گا اور اگر جمیع قرآن مراد ہے تو ذکر کردہ قبا حجتیں تو ختم ہو جائیں گی مگر نزل ماضی کا
 صیغہ استعمال کرنا درست نہیں ہو گا اس لئے کہ نزل کا مطلب تو یہ ہے کہ اس آیت کے نزول کے وقت پورا
 قرآن نازل ہو چکا تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس آیت کے نزول کے وقت بعض قرآن ہی نازل ہوا تھا پس قرآن
 سے مراد آپؐ کتنا قرآن لیتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ قرآن سے مراد جمیع قرآن ہے رہا آپؐ کا یہ کہنا کہ پھر ماضی کا صیغہ استعمال
 کرنا کیسے درست ہو گا۔ تو اس کے دو جواب ہیں۔ اول جواب یہ ہے کہ ماضی کے صیغہ کے تعبیر کرنے میں ماضی ان نزول
 حصہ کو غلبہ دید گیا۔ اس جواب کی تشریح یہ ہے کہ جمیع قرآن کے دو حصے ہیں ایک وہ حصہ ہے جس کا نزول وجود میں آچکا
 دوسرا وہ حصہ جس کا نزول وجود میں نہیں آیا بلکہ مرقب النزول ہے جو حصہ موجود ان نزول ہے اس کا حق یہ ہے کہ اس کے

ونظیرہ قولہ تعالیٰ اِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا اُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسٰی فَاِنْ الْحَبْنُ لَمْ يَسْمَعُوْا جَمِیْعَهُ
ولم یکن بالکتاب کلہ صانزل جیئتہ وبما اُنزل من قبلک سائر الکتاب السابقۃ

ترجمہ :- اور تبصرہ صبیحہ ماضی میں آیت کی نظیر اللہ تعالیٰ کا فرمان انا سمعنا کتابا بانزل من بعد موسیٰ ہے
اس لئے کہ جنہوں نے نہ تو پورا قرآن سنا تھا اور نہ پورا کاپورا اس وقت تک نازل ہوا تھا

دبقیہ مگر ششتم لئے ماضی کا صیغہ انزل استعمال کیا جلتا اور جو مترقب النزول ہے اس کا حق یہ ہے کہ اس کے لئے
مستقبل کا صیغہ نزل استعمال کیا جائے مگر قرآن کے اندر سارے قرآن کے لئے ماضی ہی کا صیغہ استعمال کیا گیا۔
موجود النزول کو غیر موجود النزول پر غلبہ دیتے ہوئے۔ پس ماضی جواب یہ ہے کہ اس آیت میں انزل کا استعمال بطور
مجاز مرسل کہے یعنی جز کے نام کا اطلاق کر دیا گیا کل کے اور پر۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جو صیغہ مترقب النزول تھا اس کو
محقق النزول کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور پھر پورے کے واسطے ماضی کا صیغہ استعمال کر لیا گیا۔
اس جواب کی تشریح یہ ہے کہ جمیع قرآن کو خواہ محقق النزول ہو خواہ مترقب النزول انیسویں کے ساتھ تشبیہ دی
گئی جو محقق النزول ہے اور پھر اسی تشبیہ کی تبعیت میں انزل ماضی کا صیغہ جوق تھا مشبہہ کا استعمال کر لیا مشبہہ کے لئے
حاصل جواب یہ ہے کہ انزل کا استعمال آیت کے بطور استعارہ تنبیہ کے ہے۔

تفسیر :- یہاں سے قاضی صاحب الذین یؤمنون بما انزل الیک کی نظیر میں قرآن پاک کی دوسری آیت پیش
کر رہے اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے حضور ص کے اس واقعہ کو بیان فرمایا ہے جو حضور کو جنات کے ساتھ پیش آیا واقعہ
یہ ہے کہ جب حضور طائف سے مایوس ہو کر مکہ کی طرف واپس ہوتے تو راستہ کے اندر ایک مقام نینوا میں حضور قرآن مجید
کی تلاوت فرما رہے تھے اتفاق سے آپ کی تلاوت کو جنوں نے سنا اور سننے کا ان پر اثر یہ ہوا کہ فوراً مشرف باسلام
ہو گئے اور پھر ان جنات نے واپس ہو کر اپنی قوم کو اس واقعہ کی خبر دی جس کو قرآن پاک میں یوں نقل کیا ہے اِنَّا
سَمِعْنَا کِتَابًا اُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسٰی۔ یعنی ہم نے عہد کی زبان سے ایک ایسی کتاب سنی ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عہد
کے بعد نازل کی گئی ہے یہ آیت ما انزل الیک کی نظیر اس طور پر ہے کہ اس میں بھی سمعنا اور انزل ماضی کے صیغے انہیں
دو وجہوں کے ماتحت استعمال کئے گئے ہیں اور یہ دو وجہیں آیت کے اندر اس طور پر ثابت ہوں گی۔ کتاب سے
جمیع قرآن مراد ہے اور ساری کتاب کے لئے جنات نے سمعنا ماضی کا صیغہ استعمال کیا حالانکہ انہوں نے سارے
قرآن کو نہیں سنا تھا بلکہ بعض کے سننے کا انتظار تھا پس سمعنا ماضی کے صیغہ کا استعمال دو وجہوں
سے ہوا۔ اول مجاز مرسل۔ دوم استعارہ تنبیہ۔ مجاز مرسل تو اس طور پر کہ موجود السماع کو غلبہ دیتے یا گیا غیر موجود السماع
پر اور پھر بطور اطلاق اسم الجز علی الكل کے سارے کے سارے کے لئے سمعنا ماضی کا صیغہ استعمال کیا گیا اور

صلیہ

والایمان بھما جملۃ فرض عین وبالاول دون الثانی تفصیلاً من حیث متعبدون بتفاتی
فرض ولكن على الكفاية لان وجوبه على كل احد يوجب الخروج وفساد المعاش

ترجمہ: پھر اور ما انزل من قبلک سے تمام کتب سابقہ پر ایمان اور قرآن اور کتب سابقہ پر اجمالاً ایمان لانا فرض عین ہے اور
تفصیلاً ایمان لانا صرف قرآن پر یاں حیثیت کہ ہم اس کے احکام تفصیلیہ کے مکلف ہیں فرض ہے مگر فرض کفایہ ہے۔
فرض عین نہیں اس لئے کہ ہر فرد پر ایمان تفصیلی کا وجوب عین اور فساد معاش کا سبب ہے۔

دقیقہ: گذشتہ استعارہ تبعیہ اس طور پر کہ جمیع قرآن کو خواہ تحقق السماع ہو یا مترتب السماع تشبیہ دیدی گئی ایس
شی کے ساتھ جو تحقق السماع ہے اور پھر اس تشبیہ کے واسطے سے معنایاً معنی کا لفظ جو حق ہے مشبہہ کا استعمال کر لیا مشبہ
کے اندر اور بعینہ ہی دو وہیں انزل من بعد موسیٰ کے اندر بھی جاری ہوں گی تو گویا آیت اپنے دو جزوں کے اعتبار سے
تفسیر ہے ما انزل الیک کی۔

تفسیر: اب یہاں سے تیسری بحث شروع کر رہے ہیں بحث کی تشریح سے پہلے دو باتیں بطور تمہید کے سمجھ لینا ضروری
ہے اول بات یہ کہ کتب اللہ پر ایمان رکھنے کی دو قسمیں ہیں اول ایمان اجمالی دوم ایمان تفصیلی۔ ایمان اجمالی یہ ہے
کہ بغیر کسی حکم کی تشریح اور تفصیل کے پوری کتاب اور سارے احکام کے مجموعہ کے حق اور منزل من اللہ ہونے کا
اعتماد رکھنا۔ اور ایمان تفصیلی یہ ہے کہ ہر حکم کے منزل من اللہ اور حق ہونے کا تشریح اور تفصیل کے ساتھ یقین
کرنا دوسری بات یہ کہ فرض اس حکم کو کہتے ہیں جس کے لزوم کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو۔ فرض کی دو قسمیں ہیں فرض عین
اور فرض کفایہ فرض عین اس فرض کو کہتے ہیں جس کے وجوب ادا کا مخاطب ہر فرد کی ذات ہو یاں طور کہ ایک فرد کے
ادا کر لینے سے دوسرے فرد کے ذمہ سے ساقط نہ ہو جیسے صلوٰۃ خمسہ۔ اور فرض کفایہ وہ فرض ہے جس کے وجوب ادا
کا مخاطب فرد مشترک ہو یاں طور کہ جماعت یا قوم کے ایک فرد کے ادا کر لینے سے ساری جماعت سے ذمہ داری ختم ہو جائے
جیسے صلوٰۃ جنازہ۔

اب بحث کی تشریح سمجھئے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ کتب سابقہ اور قرآن مجید پر ایمان اجمالی رکھنا فرض عین ہے
لیکن دونوں پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض عین تو نہیں ہاں قرآن مجید پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض کفایہ ہے قرآن
اور کتب سابقہ پر ایمان اجمالی رکھنا فرض عین تو اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے الذین یؤمنون بما انزل الیک وما ازل من قبلک
نور کفر اولادکم انفلکوا قریباً یعنی فلاح کو ان مومنین کے اوپر منحصر کر دیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ ما انزل الیک اور ما انزل
من قبلک پر ایمان رکھنے والے ہی فلاح یاب ہیں ان کے علاوہ کوئی صلاح یاب نہیں۔ اور اس یؤمنون میں ایمان
سے مراد ایمان اجمالی ہے پس جب اس ایمان اجمالی کو یہ درجہ حاصل ہوا کہ اس کے بغیر انسان مفلکون کے

وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ. اِی یوقنون ایقنا نزال معہ ماکانوا علیہ من ان الجنة لا یتخلها
الا من کان ہوذا و اتصاری وان النار لن تمسہم الا ایا ما معدودة و اختلافہم فی نعیم
الجنة اھو من جنس نعیم الدنیا و غیرہ و فی دوامہ و انقطاعہ۔

ترجمہ :- اور یہی آخرت پر صحیح یقین رکھتے ہیں کہ جس کے آتے ہی وہ اعتقادات زائل ہو گئے جن پر پہلے سب سے ہوئے
تھے۔ مثلاً یہ کہ جنت میں صرف وہ شخص ہوگا جو سودی ہو یا وہ شخص داخل ہوگا جو صرف لغرائی ہو اور مثلاً یہ
کہ نار جہنم کا عذاب یہود کو صرف چند گئے چنے دون تک ہوگا اور مثلاً ان کا نعیم جنت کے سلسلے میں اختلاف کرنا کہ
آیا وہ دنیا کی نعمتوں کے قبیل سے ہوگی یا اس کے علاوہ دوسری جنس سے ہوں گی۔ نیز ان نعمتوں کی ہیشگی اور انقطاع
کے بارے میں اختلاف کرنا وغیرہ،

دبقہ مگدشتہ کے شمار میں نہیں آسکتا تو پھر ان ردوئل پر اجمال لانا ہر ایک کے ذمہ فرض عین ہو گیا۔ رہا ایمان تفصیلی تو کتب
سابقہ پر اس قسم کا ایمان رکھنا تو فرض عین ہے اور نہ فرض کفایہ اس لئے کہ کتب سابقہ کے تفصیلی احکام اور تفصیلی
سخرائے کے ہم مکلف نہیں ہیں البتہ چونکہ قرآن پاک کے تفصیلی احکام کے ہم مکلف ہیں اس لئے قرآن مجید
پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض ہے لیکن فرض عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے۔

فرض عین اس لئے نہیں ہے کہ اگر فرض عین ہو جائے تو لوگ تنگی میں پڑ جائیں گے اور ان کے اسباب معیشت
ناسدا و بیکار ہو کر رہ جائیں گے اور فاسد باس طور ہوں گے کہ ایمان تفصیلی فرض ہے علم تفصیلی کی پس جب قرآن
کا ایمان تفصیلی ہر ایک کے ذمہ فرض عین ہوا تو لامحالہ اس کا علم تفصیلی حاصل کرنا ہر فرد کے ذمہ فرض عین
ہوا اور جب ہر شخص علم کے حاصل کرنے میں لگ جائے گا تو پھر روزی کے اسباب کون جہا کرے گا اور نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ
دشواری میں مبتلا ہو جائیں گے اور ان کی معیشت بیکار ہو کر رہ جائے گی پس قرآن پاک پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض
عین نہیں ہاں البتہ فرض کفایہ ہے یعنی قوم اور جماعت میں بعض افراد ایسے ہونے چاہئیں جو قرآن پر ایمان تفصیلی رکھتے
ہوں اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد فلو کانفر من کل فوۃ منهم طائفة لیستفقہوا فی الدین ولینذروا
قومہم اذا رجعوا الیہم لعلمہم یحذرون۔

ترجمہ :- یعنی ہر ایک جماعت کے بعض افراد کو کوچ کرنا چاہیے تاکہ وہ تفقہ فی الدین حاصل کریں اور پھر واپس ہو کر
اپنی قوم کو وعیدات سے ڈرائیں جو سکتا ہے کہ ان کی قوم ڈر جائے اور گناہوں سے بچے، میں اس طرف اشارہ ہے۔

تفسیر :- یہ جملہ بومنین ہی کی صفت بیان کرنے کے واسطے لایا گیا ہے اس جملہ کے متعلق قاضی صاحب

پانچ بحثیں ذکر کر رہے ہیں۔ اول بحث یہ ہے کہ جملہ میں ایقان بالآخرت کو منحصر کر دیا گیا ہے یہ ضرور صحیح ہو سکتا ہے تو گویا پہلی بحث ہے وجہ بحث ہر کے متعلق اور دوسری بحث نامہ ہر کے متعلق ہے یعنی بالآخرت اور ہم کو مقدم کر کے جملہ میں جو حریف کیا گیا ہے اس حریف کیا نامہ ہے اور تیسری بحث یقین کی حقیقت کی توضیح میں ہے اور چوتھی بحث فقط آخرت کی تشریح میں اور پانچویں بحث لفظ یقین کے متعلق از روئے قرأت کہ ہے یہ تو ترتیب ہے قاضی صاحب کے بیان کی لیکن ہم سب سے پہلے تیسری بحث یعنی یقین کی حقیقت کو ذکر کریں گے کیونکہ پہلی بحث کا سمجھنا موقوف ہے اسی تیسری بحث پر۔

تیسری بحث کا ماحصل یہ ہے کہ یقین مصدر ہے باب ضرب یضرب یضرب اور اس کی صرف صیغہ یقین یقین یقیناً امام واحدی نے بیان کیا ہے کہ یقین اور ایقین اور استیقین اور یقین سب ایک ہی معنی میں ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ یقین کے معنی کیا ہیں تو یقین کہتے ہیں یقیناً ان العلم فی الشک والشیبۃ عنہ نظر او استدلالاً یعنی شکوک اور شبہات کو دور کر کے دلائل اور ترتیب فکری کے ذریعہ سے علم کو عینہ کر لینا اور بعض حضرات نے یقین کی تعریف بایں طور کی ہے ہو العلم الذی لا یحتمل النقص یعنی یقین وہ علم ہے جس میں بجانب مخالف کا احتمال نہ ہو یہ دو تعریفیں ہیں ان دونوں تعریفوں کے اعتبار سے یقین کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے علم پر نہیں ہو سکتا اور خدا کو موقن نہیں کہا جاسکتا پہلی تعریف کے اعتبار سے تو ظاہر ہے کیونکہ پہلی تعریف میں نظر اور استدلال کی قید ہے اور خدا کا علم ان دونوں سے بڑا ہے اور دوسری تعریف کے اعتبار سے موقن کو خدا کی صفت ذکر کرنے میں معنوی حیثیت سے اگرچہ کوئی حرج نہیں مگر چونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء تو یقینی ہیں اور اس کے اسماء تو یقینیہ میں موقن کا اسم نہیں ہے اس لئے دوسری تعریف کے اعتبار سے بھی موقن کو اللہ تعالیٰ کی صفت بنا کر ذکر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ قاضی صاحب نے یقین کی صرف پہلی تعریف ذکر کر کے دو تعریفیں کی ہیں اول تو یہ کہ اس تعریف میں نظر و استدلال کی قید ہے لہذا علم باری کو اس کے ساتھ متصف نہیں کیا جائے گا۔ دوسری تفریع یہ ہے کہ انہیں قیدوں کی وجہ سے علوم بدیہیہ کو بھی یقین کے ساتھ متصف نہیں کیا جائے گا کیونکہ علوم بدیہیہ بغیر نظر و استدلال کے حاصل ہوتے ہیں مگر قاضی کی یہ دوسری تفریع حکماء کے قول کے مخالف ہے نیز خود قاضی کے قول کے مخالف ہے حکماء کے قول کے مخالف تو اس لئے ہے کہ حکماء کہتے ہیں الضروریات من اجل البقیات و اقویٰ یعنی علوم بدیہیہ یقینیات میں سب سے زیادہ قوی تر ہیں تو دیکھئے حکماء نے علوم بدیہیہ کو یقینیات میں شمار کیا ہے اور خود قاضی صاحب کے قول کے مخالف اس لئے ہے کہ سورہ نکاح کی تفسیر کے ذیل میں فرمایا ہے فان علم المشاہدۃ اعلى مراتب الیقین یعنی وہ علم جو مشاہدہ سے حاصل ہو مراتب یقین میں سب سے زیادہ اعلى مرتبہ کا یقین ہے اور علم مشاہدہ علوم بدیہیہ میں سے ہے پس قاضی صاحب علم مشاہدہ کو اعلى مرتبہ یقین قرار دینا گویا بدیہیات کو یقینیات میں شامل کرنا ہے لہذا حکماء کی اس تفریح اور اپنی اس تفسیر کے باوجود قاضی صاحب یہ کیسے کہہ رہے ہیں کہ علوم بدیہیہ کو یقین کے ساتھ متصف نہیں کیا جائے گا۔ اس اعتراض کو شاعرین نے نقل کر کے ان کا جواب نہیں دیا حالانکہ جواب دیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ قاضی نے تفریع کی ہے یقین کی پہلی تعریف ذکر کر کے اور اس تعریف کے

اعتبار سے واقعتاً علوم بدیہہ یقین کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتے اور رہا حکماء کا علوم بدیہہ کو اجل یقیناً قرار دینا اور اسی طرح قاضی کا علم مشاہدہ کو اقویٰ مراتب یقین کہنا سونہ دوسری تعریف کا اعتبار سے ہے پس کوئی متناقض نہیں۔ مثلاً میں نے ظاہر ہونے کی وجہ سے جواب کو چھوڑ دیا ہے۔ تیسری بحث سمجھ لینے کے بعد اب پہلی بحث سمجھ لیجئے۔

اول بحث کا حاصل یہ ہے کہ بالآخر ہم یونسنوں کی ترکیب ایسی ہے کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایقان بالآخرہ کو ہم پر منحصر کیا گیا ہے اور ہم کامرے الذین یومنون ہم انزل الیک الخ ہے اب اگر الذین یومنون بما اتزل الیک سے مومنین عرب مراد لیا ہے تو اس وقت صحت صحت صحت کی کوئی کلام نہیں کیونکہ اس وقت مومنین عرب کے مقابلہ میں مشرکین عرب ہوں گے اور مشرکین عرب کے مقابلہ میں مومنین عرب پر ایقان بالآخرہ کو منحصر کرنا بالکل درست ہے کیونکہ مشرکین عرب آخرت کے متکرتھے لیکن اگر الذین یومنون سے مومنین اہل کتاب مراد لئے جائیں جیسا کہ قاضی صاحب نے اسی کو پیش نظر رکھا ہے اور یہی راجح بھی ہے تو اس وقت صحت صحت صحت ہو گا اور اعتراض یہ ہو گا کہ ایقان بالآخرہ کو صرف مومنین اہل کتاب پر منحصر کرنا درست نہیں کیونکہ جس طرح مومنین اہل کتاب آخرت پر یقین رکھتے تھے اسی طرح غیر مومنین اہل کتاب بھی آخرت پر یقین رکھتے تھے چنانچہ اہل کتاب کا یہ عقیدہ تھا کہ مرنے کے بعد ہم کو زندہ ہونا ہے اور ہمیں جسم سمیت حساب و کتاب کے لئے جمع کیا جائے گا تو گویا بعث بعد الموت اور خیر جسمانی دو قول پر یقین رکھتے تھے اور تورات و انجیل میں یہ بھی لکھا ہوا تھا پس جب دیگر اہل کتاب بھی آخرت پر یقین رکھتے تھے تو پھر مومنین اہل کتاب پر ایقان بالآخرہ کو منحصر کرنا کیسے درست ہو گا؟

جواب یہ ہے کہ ابھی تیسری بحث میں معلوم ہو چکا کہ یقین اس علم غیبیہ کو کہتے ہیں جو دلیل قاطعہ اور نظر صیح کے ماتحت حاصل ہوا ہو پس یہاں اسی یقین کو مومنین اہل کتاب پر منحصر کیا گیا ہے کہ جو ان کو دلائل قاطعہ سے حاصل ہوا اور جس یقین سے وہ اعتقادات لائے ہو گئے جن کی بنیاد محض توہم اور تخمین پر تھی مثلاً داخلین جنت کے بارے میں یہود و نصاریٰ کا یہ کہنا کہ من یدخل الجنة الا من کان ہوداً او نصاریٰ یا اس طرح یہود کا جہنم میں بارے میں یہ عقیدہ قائم کرنا کہ جہنم کی آگ میں یہود کو صرف گویا سالہ پرستی کی مقدار یعنی چالیس دن یا دوسرے قول کے مطابق صرف ایک ہفتہ رہنا پڑے گا یا اس طرح نعم جنت کے بارے میں ان کا باہمی اختلاف چنانچہ بعض یہ کہتے تھے کہ جنت کی نعمتیں نعم دنیا کی جنس سے ہوں گی یعنی جس طرح ہم دنیا کے اندر جیسی طور پر کھانے اور پینے کی چیزوں سے لذت اندوز ہوتے ہیں اور اپنی عورتوں سے اپنی مشہوتوں کو پورا کرتے ہیں اس طرح جیسی طور پر جنت میں بھی حاصل ہوں گی تو گویا یہ لوگ تلذذ جسمانی کے قائل تھے دوسرے لوگ یہ کہتے تھے کہ تلذذ

روحانی ہو گا یعنی روحانی طور پر خوشبودار ہوا میں اور خوش کن آوازیں اور قلبی سرور و فرحت حاصل ہوگی اور دلیل یہ دیتے تھے کہ دنیا میں کھانا اور پینا اور جماع کرنا ناراجسام اور توالد و تناسل کے لئے تھا تاکہ نوع انسانی باقی رہے اور آخرت میں بقاء نوع انسانی کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ وہاں تو حیات ابدی حاصل ہے لہذا وہاں پر جیسی طور پر کھانے پینے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے پس تلذذ روحانی کالی ہو گا اس طرح

وَلِي تَقْدِيمِ الصَّلَاةِ وَبِنَاءِ يَوْقُنُونِ عَلَيْهِمْ تَعْرِيفُ مَنْ عَدَاهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ بَانَ
اعْتِقَادُهُمْ فِي أَمْرِ الْآخِرَةِ غَيْرِ مُطَابِقٍ وَلَا مُصَادِرٍ عَنْ إِيقَانٍ وَالْيَقِينِ اتِّقَانُ الْعِلْمِ يَنْفِي
الشَّكَّ وَالشَّبْهَةَ عَنْهُ نَظَرًا وَاسْتِدْلَالًا لِذَلِكَ لَا يُوصَفُ بِهِ عِلْمُ الْبَارِي تَعَالَى وَلَا الْعِلْمُ الْفَرْدِيَّةُ

ترجمہ :- اور وبالآثرۃ کو مقدم کرنے اور فعل یوقنون کی ہم ضمیر پر بنیاد رکھنے میں دیگر اہل کتاب کے ساتھ تعریف کرنا ہے
اور یہ بتانا ہے کہ آخرت کے معاملے میں دیگر اہل کتاب کا یقین نہ تو مطابقت للواقعہ ہے اور نہ ہی یقین سے صادر ہو رہا ہے
اور یقین کہتے ہیں شک و شبہ کو دور کر کے نظر و استدلال کے ذریعہ علم کو بخیر کرنا۔ اسی وجہ سے علم باری اور علوم
بدیہیہ یقین کے ساتھ مقف نہیں ہوتے۔

ابقیہ مہر گذشتہ اس بارے میں بھی اختلاف تھا کہ آیا یہ نعم جنت ہمیشہ باقی رہیں گی یا ختم ہو جائیں گی بعض اوز
کے قائل تھے اور بعض ثانی کے اولیہ سب اعتقادات بغیر کسی دلیل کے محض اندازہ اور تخمین پر مبنی تھے جیسا کہ قرآن
مجید میں فرمایا تَلَّتْ أَمَانِهِمْ قُلُوبُهُمْ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ هُدًى وَبَيِّنَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ
یقین کو مٹھ کر کیا گیا ہے جس سے یہ اس قسم کے بے سرو پا عقائد زائل ہو جائیں اس قسم کا یقین صرف مومنین
اہل کتاب کو ہی حاصل تھا کیونکہ دیگر اہل کتاب ان عقائد باطلہ پر قائم تھے اور جب مومنین اہل کتاب ہی کے
اندریہ یقین پایا جاتا تھا تو پھر یقین بالآخرت کا حصر کرنا صحیح ہو گیا پس بالآخرتہ ہم یوقنون کا ترجمہ یہ ہو گا۔
کہ مومنین اہل کتاب ہی آخرت کے بارے میں علم استدلال رکھتے تھے۔

اس بحث کے سمجھ لینے کے بعد ایک بات یہ سمجھ لیجئے کہ قاضی کی عبارت واختلافہم فی نعیم الجنة کے اندر
عطف کے اعتبار سے دو احتمال ہیں اول یہ کہ اختلافہم کا معطوف علیہ لفظ ماکانوا علیہ کو قرار دیا جائے دوم یہ کہ اس
کا معطوف علیہ ان الجنة کو قرار دیا جائے جو مدخول ہے لفظ من کا پہلی صورت کے اندر اختلافہم مرفوع ہو گا فاعلیت
کی بنا پر کیونکہ حسب طرح اس کا معطوف علیہ لفظ ما فاعل ہے زال کا اس طرح معطوف یعنی لفظ اختلافہم بھی فاعل
ہو گا لفظ زال کا اور اس صورت میں ہو گا ایسا یقین کہ جس سے زائل ہو جائیں وہ اعتقادات کہ جن کے اوپر وہ
تھے اور نیز زائل ہو جائے ان کا وہ اختلاف جو نعیم جنت کے بارے میں تھا اور دوسری صورت کے اندر لفظ اختلافہم
مجرور ہو گا کیونکہ اس کا معطوف علیہ من بیانہ کا مجرور ہے اور اس صورت میں ترجمہ یہ ہو گا کہ ایسا یقین جس کی وجہ
سے زائل ہو جائیں ان کے وہ اعتقادات جن کے اوپر اہل کتاب تھے اب من ان الجنة لایدر علیہا اور اختلافہم فی نعیم
الجنة سے ان اعتقادات کو بیان کر دیا ہے نظم کلام کے اعتبار سے دوسری ترکیب راجح ہے کیونکہ اس ترکیب
کی وجہ سے اختلافہم بھی اعتقاد میں داخل ہو جاتا ہے۔

تفسیر ۲۵۰ :- اب یہاں سے دوسری بحث یعنی فائدہ حصر کے متعلق ذکر کر رہے ہیں اس بحث سے پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے اول بات یہ ہے کہ کسی شے کی حقیقت پر یقین رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ اس شے کے احوال واقعہ پر اعتقاد رکھا جائے اور اگر اس شے کے احوال واقعہ پر اعتقاد نہیں ہے تو یہ کہہ دیا جائے گا کہ یہ اعتقاد حقیقت شے کا نہیں ہے بلکہ یہ اعتقاد غیر مطابق للواقع ہے دوسری بات یہ ہے کہ فاعل معنوی کا حق مؤخر ہونے کا ہے پس اگر کسی فاعل معنوی کو مقدم کر دیا جائے تو فعل فاعل معنوی پر منحصر ہو جائے گا کیونکہ قاعدہ ہے تقدیم ماحققہ التاخرین یقیداً لمحصر والتخصیص۔

اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی سمجھ لیجئے کہ تعریف اہل معانی کی اصطلاح میں نام ہے اس بات کا کہ کلام میں ایک شے کو ذکر کر کے غیر مذکور مراد لیا جائے مثلاً دو آدمیوں کے کار خیر کا بطور مدح کے ذکر ہو رہا ہو ان میں سے ایک کا نام عبداللہ ہے اور ایک کا قاسم اس پر کوئی شخص کہے عبداللہ ہو المخلص فی عملہ یعنی اخلاص تو عبداللہ ہی کے کام میں ہے تو یہاں تعریف کرنا ہے اس بات کی کہ قاسم کے کام میں رہا ہے۔

ان دو باتوں کو سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ بالآخر ہم یوتنون کے اندر دو تقدیمیں ہیں اول بالآخرت کی تقدیم جو یوتنون کے متعلق ہے اور یوتنون کا صلہ ہے دوسرے ہم کی تقدیم جو کہ یوتنون کا فاعل معنوی ہے۔ ان دو نقل تقدیموں کا فائدہ یہ ہے کہ مومنین اہل کتاب کے علاوہ جوابل کتاب ہیں ان کے ساتھ تعریف کرنا مقصود ہے لیکن اس موقع پر دو تعریضیں ہیں۔ ایک بالآخرت کی تقدیم سے دوم لفظ ہم کی تقدیم سے۔ بالآخرت کی تقدیم سے جو تعریف کی گئی ہے اس کی تشریح یہ ہے کہ بالآخرت کو جب ہم یوتنون پر مقدم کر دیا تو تقدیم کی وجہ سے قمر موصوف علی الصفات کا فائدہ حاصل ہوا یعنی مومنین اہل کتاب اپنے ایقان کے اعتبار سے منحصر ہو گئے آخرت کے اوپر جس کے معنی یہ ہوئے کہ مومنین اہل کتاب کا ایقان صرف آخرت کے اندر منحصر ہے لیکن اس حصر کے اوپر ایک اعتراض وارد ہو گا۔

اعتراض یہ ہے کہ مقصد حصر آیت کے اندر دیگر اہل کتاب سے تعریف کرنا اور اس حصر سے بجائے اس کے کہ تعریف کرنا ہو اہل کتاب سے خود مذمت ہو جاتی ہے مومنین اہل کتاب کی کیونکہ اس حصر کے تو حاصل معنی یہ ہیں کہ مومنین اہل کتاب کا ایقان صرف آخرت پر منحصر ہے اور آخرت کے علاوہ کسی دوسری چیز پر ایمان ہی نہیں رکھتے اور یہ بالکل درست نہیں اس لئے کہ جس طرح آخرت پر ایمان رکھنا ضروری ہے اسی طرح اللہ کی وحدانیت اور حضور کی رسالت وغیرہ پر یقین رکھنا ضروری ہے لیکن حصر سے آخرت کے علاوہ تمام دوسری چیزوں کے یقین کی نفی ہو رہی ہے۔ تو بجائے اس کے کہ حصر سے تعریف حاصل ہو خود مذمت ہو گئی تو مومنین اہل کتاب کی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں بالآخرت کے اوپر ہم یوتنون کا جو حصر ہو رہا ہے وہ حصر حقیقی نہیں بلکہ حصر فانی ہے یعنی جمیع مایہ دار آخرت کے مقابلہ میں آخرت پر حصر نہیں ہو رہا ہے بلکہ آخرت سے مراد حقیقت آخرت اور آخرت کے احوال واقعی ہیں۔ اور اس کا مقابلہ خلاف حقیقت آخرت ہے پس بالآخرت کے اوپر حصر خلاف حقیقت آخرت کے مقابلہ میں ہو رہا ہے بعد اب معنی یہ ہوں گے کہ مومنین اہل کتاب کا ایقان حقیقت آخرت کے اندر منحصر ہے

والاخرة تانيد الاخر صفة الدار بدليل قوله تعالى تلك الدار الاخرة فقلت كاللذ

ترجمہ :- اور آخرت آخر کا وقت ہے اور اس کا موصوف الدار ہے جو پوشیدہ ہے اور اس کی تقدیر پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دوسرے موقع پر تلک الدار الاخرة فرمایا ہے جس میں الدار آخرت کا موصوف ہو گا مذکور ہے) پھر غلبۃ آخرۃ کا اطلاق عالم غیب پر ہونے لگا جیسا کہ دنیا (غلبۃ اس عالم کے لئے مستقل ہے)

بقیہ ص گذشتہ وہ حقیقت آخرت کے خلاف ایمان نہیں رکھتے پس اس میں تعریف ہو گئی دیگر کتاب میں اس طور کہ دیگر اہل کتاب کا ايقان حقیقت آخرت پر نہیں بلکہ خلاف حقیقت آخرت پر ہے اور جب اعتقاد حقیقت آخرت پر نہ ہوا تو گویا اعتقاد مطابق للواقع نہ ہوا لہذا صفات طریقہ پر اس بات کی تعریف ہو گئی کہ دیگر اہل کتاب کا اعتقاد آخرت کے سلسلہ میں غیر مطابق للواقع ہے اور ہم کی تقدیم سے جو تعریف حاصل ہو رہی ہے اس کی تشریح یوں ہے کہ ہم یوقنون کا فاعل معنوی ہے اور یوقنون کا مسند الیہ ہے لیکن جب ہم کو یوقنون پر مقدم کر دیا گیا تو اس تقدیم سے ہر صفت علی الموصوف کا فائدہ حاصل ہوا یعنی وصف ايقان منحصر ہو گیا ہم کے اندر پس اس صحر کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہم یوقنون کا ترجمہ یہ ہو گا کہ یقین تو صرف مومنین اہل کتاب ہی رکھتے ہیں لہذا اس سے تعریف ہو گئی اس بات کی کہ دیگر اہل کتاب کا جو اعتقاد تھا وہ یقین سے صادر نہیں ہوا تھا اور واقعہ بھی یہی ہے کیونکہ یقین تو اس اعتقاد جازم کو کہتے ہیں جو دلیل سے حاصل ہوا اور اہل کتاب کا جو اعتقاد تھا وہ محض تخمین اور توہم پر مبنی تھا کسی دلیل اور برہان قاطع کے ماتحت نہیں تھا۔

حاصل یہ کہ ان دونوں تقدیموں سے دو تعریضیں کرنا پیش نظر ہے بالآخرت کی تعریف کو قاضی نے وہاں اعتقاد ہم فی امر الاخرة عن غیر مطابق سے بیان کیا ہے اور دوسری تعریف کو و لا صادر عن ايقان سے بیان کیا ہے اولان دونوں جملوں سے پہلے جو تعریف ہمیں علامہ من اہل کتاب فرمایا وہ محض تمہید کے طور پر ہے

تفسیر :- یہاں سے چوتھی بحث لفظ آخرت کے بارے میں ذکر کر رہے ہیں بحث میں جانے سے پہلے ایک بات سمجھ لیجئے وہ یہ کہ غلبہ کی تعریف علامہ رضی نے اس طور پر کی ہے تخصیص اللفظ ببعض ما وضع له یعنی لفظ کو اس کے موضوع کے بعض افراد کے ساتھ خاص کر دینا اور یہ تخصیص اس طور پر ہو گی کہ جب کوئی قرینہ اس بعض ما وضع کے خلاف موجود نہ ہو تو لفظ سے وہی بعض ما وضع لہ مراد ہو گا اور یہ غلبہ اسماء میں بھی ہوتا ہے اور صفات میں بھی اور معانی مصدریہ میں بھی ہوتا ہے اسماء میں اس کی مثال لفظ البیت ہے کہ وضع کیا گیا ہے کل مکان بیات فیہ کے لئے یعنی ہر وہ مکان کہ جس کے اندر لات گزاری جائے اور یہ موضوع لہ عام ہے خواہ وہ بیت اللہ ہو یا دوسرا

کوئی رات گذارنے کی جگہ ہو لیکن پھر غلبۂ استعمال ہونے لگا بیت اللہ اور کعبہ کے اندر بایں طور کہ اگر غیر قرینہ مخالف کے لفظ البیت استعمال ہو تو اس سے کعبہ ہی مراد ہو گا جیسے کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے **وَاجْعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ** امانا تو دیکھتے یہاں پر البیت سے کعبہ ہی مراد ہے اور غلبہ فی الصفات کی مثال لفظ الرحمن ہے جو کہ وضع کیا گیا ہے کل مبالغہ فی الرخمة کے لئے یعنی ہر وہ شخص جو انتہائی رحم کرنے والا ہو اور یہ مفہوم عام ہے خداوند تعالیٰ اور اس کے علاوہ جتنے بھی رحم کرنے والے بندے ہیں لیکن پھر خاص ہو گیا ذات باری کے لئے جیسے کہ الرحمن علم القرآن کہ یہاں پر الرحمن سے مراد ذات باری ہے یہ بات یاد رہے کہ صفت غلبہ کی وجہ سے معنی وصفی سے خارج نہیں ہوگی یعنی یہ نہیں ہوگا کہ معنی وصفی سے خارج ہو کر اسم بن جائے ہاں اتنا ضرور ہوگا کہ وصف عمومی سے خارج ہو جائے یعنی کل مبالغہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا اور غلبہ فی المصداق کی مثال لفظ خوض ہے کہ یہ وضع کیا گیا ہے شروع فی الفعل کے لئے یعنی کسی کام کو شروع کرنا اب وہ فعل خواہ انحال حق میں سے ہو یا انحال باطل میں سے پھر غلبۂ استعمال ہونے لگا شروع فی الباطل کے لئے جیسے کہ کلام پاک میں ارشاد ہے **وَكُنَّا خَوْضًا مَّعَ الْخٰثِرِ** یعنی ہم باطل کاموں میں لگ جاتے تھے لگنے والوں کے ساتھ تو دیکھتے یہاں پر لفظ الخوض شروع فی الباطل کے لئے استعمال ہوا ہے اب بحث سمجھیے بحث کا حاصل یہ ہے کہ آخرت مؤنث ہے آخرت جبرائیل کا اور یہ اسم فاعل ہے آخرت یا خسر سے جو معنی میں تاخیر یا خسر کے ہے پس آخر کے معنی میں متاخر کے یعنی بعد میں آنے والی چیز۔ آخر اور آخر میں تقطعی فرق یہ ہے کہ آخر اسم فاعل کا صیغہ ہے اور آخر اسم تفضیل کا اور معنوی فرق یہ ہے کہ آخر معنی میں متاخر اور اخیر کے آتا ہے اور لفظ اول کی نفی ہے اور آخر معنی میں غیر کے آتا ہے چونکہ لفظ آخرت صفت کا صیغہ ہے اور ہر صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے لہذا لفظ آخرت کا بھی موصوف مقدر ماننا پڑے گا اور ہر صفت کیلئے موصوف اس لئے مقدر مانا جاتا ہے کہ صفت نام ہے اہل نحو کے یہاں مادل علی ذات مبہمة متصفہ ببعض صفاتھا کا یعنی وہ لفظ جو دلالت کرے ذات مبہمة متصفہ ببعض صفاتھا پر پس جب صفت دلالت کرتی ہے ذات پر تو پھر ذات کا مقدر ماننا ضروری ہوگا اور ذات ہی موصوف ہوتا ہے لہذا موصوف کو مقدر ماننا ضروری ہے۔ اب رہی یہ بات کہ اس موقع پر لفظ آخرت کا موصوف کیا مقدر مانا جائے تو اس کے بارے میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ لفظ النشأة مقدر مانا جائے جس کے معنی ہیں اٹھانا اور پیدا کرنا دوم یہ کہ لفظ الدار مقدر مانا جائے اور چونکہ الدار مؤنث معنوی ہے بذیل ذہیرۃ اس لئے آخرت کو مؤنث لایا گیا پہلی تقدیر کی دلیل قرآن پاک کی آیت **لَا يَنْشَأُ الْإِنشَاءَ الْآخِرَةَ** اور دوسری تقدیر کی دلیل **تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ** پر حال لفظ آخرت آخر کا مؤنث ہے اور صفت ہے اور لفظ آخرت وضع کیا گیا ہے ہر متاخر کے لئے خواہ دار آخرت ہو یا کوئی اور چیز ہو پھر غلبۂ استعمال ہونے لگا دار آخرت کے لئے یعنی اس عالم کے لئے جو عالم برزخ کے بعد ہم لوگوں کو پیش آئے گا اور اس کو آخرت اس لئے کہتے ہیں کہ وہ متاخر ہے عالم دنیا سے پس لفظ آخرت مطلق بولا جائے اور قرینہ محالہ موجود نہ ہو تو آخرت سے مراد عالم آخرت ہوگا تو گویا آخرت کے اندر غلبہ فی الصفات ہے یعنی دنیا اصل وضع کے اعتبار سے فعلی مؤنث اسم تفضیل کا صیغہ ہے جو معنی میں ہر قریب تر یا ہر کچھ چیز کے ہے اگر مشتق ہے دلو سے تو قریب تر کے معنی میں ہوگا جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان

مضمون ہوتا ہے مگر اس کے پڑوس کے ضمہ کو خود واؤ کے فالتی ائمہ کے قائم مقام سمجھ کر ہم ہی حکم دیدیا جاتا ہے جو فالتی ائمہ کا ہوتا ہے
یعنی واؤ کو ہمزہ سے بدل دیا جاتا ہے جس طرح کہ الحمد للہ کے اندر دال کو بخش اس لئے کسرہ دیدیتے ہیں یا اس کے پڑوس
یعنی لام پر کسرہ ہے اور اس کو اہل اصطلاح کے نزدیک حکم بحسب الجوار کہتے ہیں یہ سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ یوتنون
کے اندر دو قرائتیں ہیں ایک قرائت واؤ کو باقی رکھنے کے ساتھ ہے اور دوسری قرائت یہ ہے کہ واؤ کو ہمزہ سے اس طرح
حکم جوار کے قاعدہ کے مطابق بدل کر یوتنون پڑھا جائے اور اس کی نظر کہ جہاں پر حکم جوار کے وجہ سے واؤ کو ہمزہ سے
بدلا گیا ہے جبریر کا یہ شعر ہے لمح الموقد ان اتی موسیٰ: وحیدۃ اذا اضاء ہما الوقود۔ نظیر شعر کے دو نقطوں
میں ہے اول موقدان اور موسیٰ پڑھا گیا ہے شعر کے اندر لفظ محبت کلام جواب قسم کلام ہے اور محبت محبت باب کرم سے
ہے اصل اس کی محبت ہے دو حرف ایک جنس کے جمع ہوتے اس وجہ سے اول کو ثانی میں ادغام کر دیا اب ادغام
کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ بار کے ضمہ کو نقل کر کے سا کو دیدیا جائے اور ہا کی حرکت کو سا فک کر دیا جائے اس صورت
میں محبت ہو گا اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہا کی حرکت..... کو سا فک کر دیا جائے اور نقل نہ کیا جائے اس صورت
میں محبت ہو گا انہیں دو وجہوں کی بنا پر محبت میں دو قرائتیں آتی ہیں یعنی الحسا وفتحاً محبت کے معنی ہیں صار مجبوتا۔
نحوی اعتبار سے محبت کی ترکیب پر ایک اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ محبت جواب قسم ہے کیونکہ اس کی اصل ہے
واللہ محبت اور قاعدہ یہ ہے کہ جب ماضی مثبت جواب قسم واقع ہو تو اس پر لام تاکید اور حشر قد کا داخل کرنا
ضروری ہے جیسے واللہ لقد قام زید پس محبت شعر کے اندر بھی جواب قسم ہے اور ماضی مثبت ہے لیکن اس کے باوجود
اس سے پہلے تذکر نہیں کیا گیا اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ یہاں پر محبت اگرچہ ماضی ہے مگر اس کو فعل مدح کے منزلہ
میں اتار لیا گیا اور پھر جس طرح فعل مدح کے شروع میں قد کا لانا ضروری نہیں اسی طرح اس شعر میں بھی محبت سے پہلے
قد کا لانا ضروری نہیں سمجھا گیا فعل مدح کی مثال واللہ نعم الرجل زید اس صورت میں محبت ماضی کے معنی میں
ہو گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قد کو ضرورت شعری کی بنا پر حدث کر دیا گیا اس جواب کو شارحین نے پسند فرمایا ہے نظیر
کے نزدیک بھی یہی رائے پسندیدہ ہے کیونکہ قرآن پاک میں بھی قد کو بغیر وقت کے حذف کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے۔
ان کان قسیہ قد من قبل فصدت کہ اصل میں نقد صدت تھا لفظ قد کو حدث کر دیا گیا پس جب بغیر ضرورت کے لفظ
قد کو حذف کرنا جائز ہے تو ضرورت کی بنا پر تو حذف کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا اور ضرورت بھی ضرورت شعری موقلان
متنبہ ہے موقلاسم فاعل کا اور موقداسم فاعل ہے مصدر ایفاد کا جواب افعال سے ہے اور ایقاد سے مراد ہے ایقاد نازکی
یعنی صیافت اور میرانی کے لئے آگ جلا نا ایقاد ناز بول کر کیا یہ ہے سخاوت اور کرم سے اور کیا یہ کہتے ہیں ملزوم بولکر لازم مراد لینا
یا لازم بولکر ملزوم مراد لینا پس یہاں ایقاد ناز ملزوم ہے اور اس کے لئے سخاوت و کرم بالواسطہ لازم ہے اور واسطہ اس
طور پر ہے کہ جو شخص آگ زیادہ جلائے گا اس کے یہاں کھانا زیادہ بچے گا اور جس کے یہاں کھانا زیادہ بچے گا اس کے یہاں
کھانے والے زیادہ ہوں گے اور کھانے والے اس کے یہاں زیادہ ہوتے ہیں جو بہانہ تراز زیادہ ہوتا ہے اور بہانہ تراز وہی
ہوتا ہے جو کرم و سخاوت زیادہ ہو پس ایقاد ناز کے لئے کرم اور سخاوت چند واسطوں سے لازم ہو گئی تو گویا ملزوم بولکر لازم
مراد لیا گیا ترکیب کے اعتبار سے موقدان محبت کا فاعل ہے اور الیٰ محبت کا صلہ ہے یا کے متکلم سے شاعر مراد ہے۔

سوسنی اور جعدہ شاعر کے دہیے ہیں جو ترکیب کے اعتبار سے بوقلان کا عطف بیان یا بدل واقع ہو رہے ہیں اذالہذا ہما التوکل
میں لفظ اضاء مستعدی ہے تو کہ معنی میں جس کے معنی میں روشن کر دینا اگرچہ یہ لفظ لازم بھی استعمال ہو رہے تھے روشن
ہونے کے معنی میں جیسا کہ ظاہر اضماعہم مشوانیہ کی تفسیر میں مفصل آئے گا و تود راؤ کے فو کے ساتھ آیندھن اور آگ کے
معنی میں ہے جیسے و تود راؤ الناس والجمارۃ میں و قوم آیندھن کے معنی میں تگ اور و تود راؤ کے فو کے ساتھ مصدہ ہے اختراق کے معنی میں اور اس کی تفصیل
انسان الجمارۃ کے ذیل میں آجائیگا اضاءۃ التودۃ سے کیا ہے ان دونوں بیٹوں کی شہرت کی طرف اس لئے کہ پہلے قاعدہ تھا کہ لوگ
پیاروں پر آگ جلاتے تھے تاکہ غریب مسافر دیکھ کر بیماری طرف آتی چنانچہ پردیس آگ کو دیکھ کر آتے تھے اور وہ
شخص لوگوں کے درمیان مشہور ہوتا تھا تو گویا آگ روشن کرنے کا لازمی نتیجہ شہرت تھی پس اضاءت نار ملزوم
ہوا اور شہرت لازم ہوئی ہذا ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا اس جملہ کی ترکیب کے بارے میں علماء کے تین قول ہیں اول
قول علماء طہس کا یہ کہنا ہے اذالہذا ہما التوکل کا جملہ بدل استعمال ہے سوسنی اور جعدہ سے اس صورت
میں شعر کا جو ترجمہ ہو گا اس سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ شاعر اپنے دو مفعول کی محبوبیت کو بیان کرتا ہے اور شعر میں ان کے
دو وصف ذکر کئے ہیں اول کرم دوم ان کی شہرت میں الناس ترجمہ خدا کی قسم یقیناً مجھے محبوب ہیں دو سخی بیٹے سوسنی
اور جعدہ یعنی ان کی شہرت کا وقت تو گویا مقصود بالنسبہ حب کا جملہ اذالہذا ہما التوکل ہے یعنی وقت شہرت ہے۔
جس طرح العنیں اللارحسہا میں اعجب کا مقصود بالنسبہ شہرہا ہے جو بدل استعمال ہے اس بارے میں علماء طہس
لے آیت واذکر فی الکتاب مریم اذا انتبذت من اہلہا مکانا شریقا سے استدلال کیا ہے کیونکہ اس
آیت میں بھی اذا انتبذت کا جملہ بدل واقع ہو رہا ہے مریم سے ترجمہ اس آیت کا یہ ہو گا کہ کتاب کے اندر مریم کا بھی
تذکرہ کیجئے یعنی ان کے اس وقت کا ذکر کیجئے جبکہ مریم اپنے گھر والوں سے علیم ہو کر پوری حصہ کی طرف نکلی تھیں۔
دوسرا قول یہ ہے کہ اذایہاں پر ظریفہ ہے یعنی جملہ مفعول فیحبہ حب کا اس وقت ترجمہ یہ ہو گا کہ یقیناً دوسری بیٹی یعنی سوسنی
اور جعدہ مجھے محبوب ہیں جبکہ وہ لوگوں کے درمیان شہرت یافتہ ہوتے ہیں یعنی جب اپنے کرم کی وجہ سے لوگوں کے
درمیان وہ مشہور ہو جاتے ہیں اور میں ان کو شہرت یافتہ پانا ہوتا تو اس وقت وہ میرے محبوب ہو جاتے ہیں تو گویا وقت
شہرت طرف ہے ان کی محبوبیت کا۔ اس شعر کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ جریر کا شعر ہے لیکن بعض لوگ اس بات
کے قائل ہیں کہ یہ شعر ابو حنیہ عمری کا ہے،

اسلامی کتب خانہ
علامہ بقوری ٹاؤن کراچی۔ فون: 4927159

اشاعت اول جون 2004ء تعداد ایک ہزار

ناشر: عبدالقدیر شاہد، ایم: اسلامک کتب خانہ علامہ اقبال ٹاؤن کراچی۔

قیمت:- 335 روپے



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ. الجملة في محل الرفع ان جعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين خبر له وكان له لما قيل هدى للمتقين قيل ما بالهم خصوا بذلك فاجيب بقوله الذين يؤمنون الى آخر الآية والا فاستيناف لا محل لها وكان نتيجة الاحكام والصفات المتقدمه اجواب سائل قال ما الموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى ونظيره احسنت الى زيد صديقت القديم حقيق بالاحسان فان اسم الاشارة ههنا كاعادة الموصوف بصفات المذكورة وهو ابلغ من ان يستأنف باعادة الاسم وحده لما فيه من بيان المقتضى وتلخيصه فان ترتب الحكم على الوصف ايذان بان له الموجب له.

ترجمہ: یہی لوگ اپنی پروردگار کی طرف سے رہنمائی پر ہیں۔ یہ محل رفع میں ہے بشرطیکہ سابق دو اسم موصولوں میں سے کسی ایک کو متقین سے جدا بجاتے اور یہ جملہ اسی اسم موصول کی خبر ہے جسکو آپ نے متقین سے جدا قرار دیا ہے اور گو یا جب اللہ کی طرف سے کہا گیا ہدی للمتقین یعنی یہ کتاب صرف پرہیزگاروں کی رہنمائی تو نہ ہو بلکہ طرف سے سوال اٹھا کہ متقین ہی کی کیا شان ہے کہ وہ ہدایت قرآن کیسے مخصوص کیے گئے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان نفلوں میں جزا دیا گیا الذين يؤمنون بالیف الخ اور اگر احد الموصولین کو متقین سے جدا نہ مانو تو پھر اولئک علی ہدی الخ جملہ ستانف ہو گا اور اس کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہو گا اور گو یا یہ جملہ نتیجہ از شرع ہے پچھلے کلام اور پچھلی صفات کا۔ یا اس سائل کے سوال کا جواب ہے جس نے یہ پوچھا کہ جو لوگ ان مذکورہ صفات کے ساتھ متقف ہیں انہیں کو کیا ہوا کہ وہ ہدایت کے ساتھ مخصوص ہوئے اور اس کی نظر احسنت الى زيد صديقت القديم حقيق بالاحسان کی تائید کی جانب احسان کیا تیرا وہ پرانا دوست اس کا اہل بھی ہے۔

تفسیر: اس آیت کے ذیل میں تین بحثیں ذکر کر رہے ہیں اول بحث جملہ اولئک کی ترکیب کے اعتبار سے ہے ضمن میں علم معانی کے اعتبار سے چند فوائد کا بھی ذکر کیا ہے دوم بحث علی کی حیثیت استعمال کے متعلق ہے تیسری بحث ہدی کو نہ کر کے ذکر کرنے کی وجہ کے متعلق اور من رہیم کی کیفیت قرأت کے متعلق ہے

بحث اول کے سمجھنے سے پہلے تین باتوں کا سمجھنا ضروری ہے اول استیناف کی تعریف اور اس کے اقسام تو استیناف کے متعلق اہل معانی کہتے ہیں کہ الفصل لکون الجملة جوابا بالسؤال اقتضیتہ الاولیٰ سیمی استینافا والجملة مستانفة ویطلق علیہا الاستیناف ایضا یعنی اگر جملہ کے اندر عطف کو اس لئے ترک کر دیا جائے کہ وہ سوال مقدر کا جواب واقع ہو رہا ہے تو اس ترک عطف کو استیناف کہتے ہیں اور اس جملہ کو متانف کہتے ہیں نیز کبھی کبھی اس جملہ پر بھی لفظ استیناف کا اطلاق کر دیا جاتا ہے استیناف کی تین قسمیں ہیں ایک وہ استیناف کہ جو ایسے سوال کی وجہ سے جو جس کا تعلق مطلقا سبب حکم سے ہو سبب خاص سے نہ ہو یعنی سوال مقدر کے اندر مطلقا کسی سبب حکم کے متعلق دریافت کیا گیا اور آپ نے اس کی جواب دہی کے لئے جملہ متانفہ ذکر کر دیا جیسے کہ شاعر کا شعر

قال لی کیف انت قلت علیل سہم دائم و حزن طویل

ترجمہ :- اس نے مجھ سے پوچھا کہ کیسے مزاج ہیں تو میں نے جواب دیا کہ بیماریوں بیماری کا سبب دن رات کا جاگنا اور ایک طویل غم ہے تو اس شعر کے اندر سہرہ دائم و حزن طویل جملہ متانفہ ہے اور اس کے اندر اس قسم کا استیناف ہے کیونکہ جب اس نے کہا علیل تو پوچھنے والے کے دل میں ایک سوال پیدا ہوا کہ بھائی تمہاری بیماری کا کیا سبب ہے اور سوال یہاں مطلقا سبب کے بارے میں ہے سائل کسی سبب خاص کو متعین کر کے دریافت نہیں کر رہا ہے اسی وجہ سے شاعر نے بغیر کسی تاکید کے سادہ طریقہ پر سہرہ دائم و حزن طویل کہ دیا دوسری قسم یہ ہے کہ استیناف ایسے سوال کی وجہ سے واقع ہو جس کا تعلق سبب خاص سے ہو یعنی سوال مقدر کے اندر کسی خاص سبب کی تعین کر کے سوال کیا گیا ہو کہ کیا یہی سبب ہے اس کی جواب دہی کے لئے جملہ متانفہ ذکر کیا جائے جیسے وما ابرئ نفسی ان النفس لامارة بالسوء اس جملہ کے اندر ان النفس لامارة بالسوء جملہ متانفہ ہے اور اس میں استیناف کی دوسری قسم متحقق ہے اس طور پر کہ جب حضرت یوسفؑ نے فرمایا ما ابرئ نفسی کہ میں اپنے نفس کی برادرت نہیں کر سکتا تو سامع کے دل میں ایک سوال پیدا ہوا کہ کیوں برأت نہیں کر سکتے کیا نفس برائی کا حکم دیتا ہے تب اس کے جواب میں فرمایا ہاں ان النفس لامارة بالسوء یقینا نفس برائی کا حکم دینے والا ہے تو دیکھئے سائل نے اس موقع پر عدم تیریہ کے سبب خاص کو ذکر کر کے اسی کی تعین کے متعلق دریافت کیا ہے کہ کیا یہی سبب ہے اب رہی یہ بات کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ آیت کے اندر مخاطب سبب خاص کے متعلق سوال کر رہا ہے تو دلیل یہ ہے کہ آیت کے اندر جواب ان اور لام تاکید کے ساتھ ٹوک دیا جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سائل متزدد ہے یعنی اس کے علم میں تو یہی بات ہے مگر تردد کو نازل کرنے کے واسطے سوال کر رہا ہے پس اس کے تردد کو نازل کرنے کے واسطے تاکید کے ساتھ جواب دیا گیا تیسری قسم یہ ہے کہ استیناف ایسے سوال کی وجہ سے واقع ہو کہ جس کا تعلق کسی سبب سے نہ ہو نہ سبب خاص سے اور نہ سبب مطلق سے بلکہ سبب کے علاوہ کسی اور چیز کے متعلق سوال کیا جائے جیسے اللہ کا فرمان قالوا سلاما قال سلام جملہ متانفہ ہے اور اس کے اندر اسی قسم کا استیناف پایا جاتا ہے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فرشتوں نے اتر کر حضرت ابراہیمؑ کو سلام کیا تو سامع کے دل میں سوال پیدا ہوا کہ پھر حضرت ابراہیمؑ نے جواب میں کیا فرمایا تو اس کے جواب کے لئے اللہ تعالیٰ نے قال سلام فرمایا تو دیکھئے اس موقع پر سوال کسی سبب کے متعلق نہیں ہو رہا ہے بلکہ ما اجاب ابراہیم کے متعلق

سوال ہے جو کہ سبب نہیں ہے ماقبل کے حکم کا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے متعلق سوال کیا جائے اور اس کے جواب کے لئے سبب متانف ذکر کیا جائے تو اس شخص کو مستونف عنہ الحدیث کہتے ہیں۔ استنیاف کی مستونف عنہ کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں اول استنیاف باعاده اسم المستونف عنہ دوم باستنیاف باعاده صفت المستونف عنہ یعنی ایک قسم استنیاف کی تو یہ ہے کہ جملہ متانف کے اندر مستونف عنہ کے نام کو ذکر کر دیا جائے جیسے احسن ال زید اس پر سوال ہوا ازید حقیق بالاحسان (کیا زید احسان کے لائق ہے) تو اس کا جواب زید یا جائے زید حقیق بالاحسان۔ تو دیکھئے اس میں مستونف عنہ زید ہے اور جملہ متانف کے اندر اس کے نام کو ذکر کر دیا گیا۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ جملہ متانف کے اندر مستونف عنہ کی ایسی صفت ذکر کر دی جائے جو حکم ماسبق کے مناسب ہو جیسے بجائے زید حقیق بالاحسان کے مدیقہ القديم اہل الذلک یہاں پر جملہ متانف میں مستونف عنہ کے وصف صداقت کو ذکر کر دیا گیا ہے جو استحقاق احسان کے مناسب بھی ہے استنیاف کی ان دونوں قسموں میں سے دوسری قسم کو زیادہ بلیغ قرار دیا گیا کیونکہ اس دوسری قسم میں تنویر الدعوی بالبرہان کا فائدہ حاصل ہوتا ہے یعنی دعویٰ کے ساتھ ساتھ اس کی وجہ بھی بیان ہو جاتی ہے اور وہ اس طور پر کہ وصف پر جب کوئی حکم مرتب کیا جاتا ہے تو وصف ترتب حکم کے لئے علت ہوتا ہے پس جب جملہ متانف کے اندر وصف کو ذکر کیا تو حکم کیسا تھا ساتھ اس کی علت بھی بیان کر دی بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں یہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ ضمیر دلالت کرتی ہے اس چیز کی ذات کے اوپر جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے خواہ لفظاً یا معنیاً حکماً بخلاف اس اشارہ کے کہ وہ دلالت کرتا ہے مذکور بحسب کیفیت الذکر کے اور یعنی اس چیز کے اوپر جس کا ذکر ہو چکا ہے اور جس کیفیت سے ذکر ہو چکا پس اگر کہیں کسی شخص کو حسب صفات کے ساتھ ذکر کر دیا جائے اور پھر اس کے جملہ متانف لانا ہو تو اگر آپ جملہ متانف کے اندر ضمیر لائیں گے تو چونکہ ضمیر صرف اس کی ذات پر دلالت کرے گی۔ نہ کہ صفات پر اس لئے استنیاف کی پہلی قسم یعنی استنیاف باعاده اسم المستونف عنہ کی قسم حاصل ہوگی اور اگر آپ جملہ متانف کے شروع میں اسم اشارہ لائیں گے تو چونکہ اسم اشارہ موصوفات تلک الصفات پر دلالت کرتا ہے اس لئے استنیاف کی دوسری قسم یعنی استنیاف باعاده صفت المستونف عنہ کا تحقق ہوگا ہاں فرق اتنا ہوگا کہ صفت کے ذکر کرنے میں تفصیل اور تصریح ہوگی سبب کی لیکن اسم اشارہ کو ذکر کرنے کی صورت میں سبب اشارۃً اور تلخیصاً مذکور ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ اسم ضمیر سے استنیاف کرنا بعینہ مستونف عنہ کے نام ذکر کر دینا ہے اور اسم اشارہ سے استنیاف کرنا بعینہ مستونف عنہ کی صفت کو ذکر کرنا ہے اب سمجھئے کہ جملہ اولئک علی ہدی من رہم دو حال سے خالی نہیں یا تو آپ اس کا تعلق ماقبل سے جوڑیں گے یا نہیں اگر اس کا ماقبل سے تعلق ہو تو یہ جملہ عمل رفع میں ہوگا اور خبر ہوگا اب ماقبل سے تعلق ہونے کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ الذین یومنون بالغیب کو متیقن سے بالکل جدا مانو یعنی متیقن کی الذین یومنون بالغیب کو صفت نہ قرار دو اس صورت میں الذین یومنون بالغیب معطوف علیہ ہوگا اور الذین یومنون بہما انزل الیک الخ اس کا معطوف معطوف اور معطوف علیہ لکرمبتدا اور اولئک علی ہدی من رہم اس کی خبر پس اس صورت میں جب الذین یومنون بالغیب کو متیقن سے جدا مانا گیا تو الذین یومنون بہما انزل الیک الخ کو متیقن سے جدا مان کر

موصول اول کا معطوف ماننا پڑے گا کیونکہ اگر آپ موصول ثانی کو معطوف نہیں مانتے تو مبتدا اور خبر کے درمیان فصل بالاجنبی لازم آئے گا جو نامناسب ہے۔

بہر حال ایک صورت میں الذین یومنون بالغیب جملہ متنافہ ہو گا اور اس کے اندر استیناف کی اقسام ثلاثہ میں سے پہلی قسم ہوگی اس طور پر کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا بدی للمتقین یعنی اس کتاب کا ہادی ہونا متقین کے لئے خاص ہے تو سوال پیدا ہوا کہ اس سبب اختصا ص المتقین کیوں؟ کتاب بدی لم یمن یعنی کس سبب کتاب کی ہدایت کو متقین کے لئے خاص کیا گیا تو گویا مطلقاً سبب اختصا ص کے متعلق سوال کیا گیا تو اس کا الذین یومنون بالغیب الخ سے جواب دیا گیا جواب کے اندر اللہ تعالیٰ نے ایسے اوصاف ذکر فرمائے جو متقین کے اختصا ص کا سبب تھے یعنی ایمان بالغیب اقامت صلوٰۃ ایتا زکوٰۃ اور ایمان بالقرآن اور بالکتاب السابقہ ان اوصاف کے اندر دو چیزیں عقیدہ سے تعلق رکھتی ہیں اور دو چیزیں اعمال سے متعلق ہیں تو اب جواب کا حاصل یہ ہوا کہ متقین کے ساتھ ہدایت کو خاص اس لئے کیا گیا کہ متقین کے اندر عقائد صحیحہ پائے جاتے تھے پس یہ عقائد صحیحہ اور اعمال صالحہ سبب بنے متقین کے اختصا ص کا دیکھئے اس موقع پر متقین مستوفی عنہ ہے اور ایمان بالغیب اور اقامت صلوٰۃ اس کے اوصاف ہیں اور انہیں اوصاف سے استیناف کیا گیا ہے پس جس طرح یہ جملہ کے اقسام ثلاثہ میں پہلی قسم پر مشتمل ہے اسی طرح استیناف کی دوسری تقسیم کے اعتبار سے جو دو قسمیں ہیں ان میں سے دوسری قسم پر بھی مشتمل ہے یعنی استیناف باعادہ صفت یا استوفی عنہ پر اور دوسری صورت یہ ہے کہ الذین یومنون بالغیب الخ تو متفصل رکھو متقین کے ساتھ اور الذین یومنون بالانزل الیک الخ کو مبتدا قرار دنا اور اولیٰ علیٰ بدی من ربہم کو خبر اس صورت میں مبتدا اور خبر مل کر بدی للمتقین پر معطوف ہوں گے لیکن یہ عطف اس صورت میں درست ہو گا جبکہ الذین یومنون بالانزل الیک الخ سے تعریف ہو دیگر اہل کتاب پر عینی ہدایت اور نفع کمال پر وہ ہی لوگ ہیں جو قرآن اور کتب سابقہ دونوں پر ایمان رکھتے ہیں نہ کہ وہ لوگ جو صرف کتب سابقہ کو مانتے ہیں اور تعریف کی ضرورت اس لئے ہوگی تاکہ اس جملہ معطوفہ اور اس کے معطوف علیہ یعنی بدی للمتقین کے درمیان مناسبت پیدا ہو جائے اور مناسبت اس وقت پیدا ہوگی جبکہ اس جملہ معطوفہ کے اندر تعریف کا قصد کیا جائے اس طور پر کہ بدی للمتقین سے کتاب کے کمال کو بیان کیا گیا ہے اور اس دوسرے جملہ سے جب تعریف کا قصد کیا گیا تو اس سے بھی کتاب کا کمال بیان ہوا کہ یہ کتاب ہی ایسی کامل ہے کہ جس کے ماننے والے ہدایت اور نفع کمال کو پانچواں ہیں پس دونوں جملے غرض کے اندر متحد ہو گئے اور جب غرض میں متحد ہو گئے تو معطوف علیہ اور معطوف میں مناسبت ہو گئی جس کی وجہ سے عطف کرنا درست ہو گیا اور اگر اس دوسرے جملہ سے تعریف کا قصد نہ کیا جائے تو معطوف علیہ اور معطوف میں کوئی مناسبت نہیں ہوگی بلکہ کمال انقطاع ہو گا جس کی وجہ سے عطف کرنا ہی درست نہیں ہو گا۔ حالانکہ عطف ہو رہا ہے بہر نوع دوسری صورت کے اندر تعریف کا قصد کرنا ضروری ہو گا اس صورت میں استیناف نہیں ہو گا۔ اس موقع پر ایک مشہور بیان ہوتا ہے کہ مصنف کی عبارت ان جعل الموصولین مفعولاً عن المتقین سے یہ دونوں ترکیبیں سمجھ میں آرہی ہے جو ماقبل میں مذکور ہیں لیکن قاضی صاحب نے

اس تفصیل میں جو لفظ و کاتہ سے کیا ہے صرف پہلی والی ترکیب کو پیش نظر رکھا ہے اور دوسری ترکیب کی بالکل تفصیل نہیں کی ہے تو گویا یہاں تین چیزیں درمیش ہیں اول تو یہ کہ قاضی کی عبارت احوال موصولین سے دونوں ترکیبیں کیسے سمجھ میں آرہی ہیں۔ دوم یہ کہ قاضی صاحب کی عبارت میں کیا قرینہ ہے کہ انہوں نے تفصیل میں صرف اولیٰ ترکیب کو پیش نظر رکھا۔ سوم ان دونوں باتوں کے محقق ہو جانے کے بعد اشکال کا جواب۔ اول بات تو ظاہر ہے کیونکہ قاضی صاحب نے یہ فرمایا کہ حملہ اول تک علی ہدیٰ من رہیم اگر احوال موصولین کو متقین سے جدا مان لیا جائے اور احوال موصولین میں یہ دونوں صورتیں نکل آتی ہیں لہذا اس قول سے دونوں ترکیبوں کا جواز سمجھ میں آتا ہے۔ دوسری بات یعنی قرینہ کیا ہے قاضی صاحب کی عبارت میں قرینہ یہ ہے کہ قاضی صاحب نے قاضی بقولہ الذین یومنون فرمایا والذین یومنون نہیں فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ پیش نظر صرف پہلی ترکیب کی تفصیل ہے دوسری ترکیب کی نہیں نیز قاضی صاحب نے اجیب کا لفظ فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ جس ترکیب کی تفصیل کر رہے ہیں وہ سوال کا جواب واقع ہے اور جواب سوال صرف پہلی ہی ترکیب کے اعتبار سے ہو سکتا ہے کیونکہ دوسری ترکیب کے اعتبار سے حملہ والذین یومنون بما انزل الیک تعریف ہے استیناف نہیں ہے کہ جو جواب سوال ہوا۔ پس حاصل یہ ہے کہ تفصیل میں قاضی نے صرف ترکیب اول کو پیش نظر رکھا ہے حالانکہ احوال موصولین سے دونوں ترکیبیں سمجھ میں آرہی ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ دوسری ترکیب دونوں جہوں کی بنا پر ضعیف ہے پس اس کے ضعف کی وجہ سے قاضی نے تفصیل میں اس کو مدنظر نہیں رکھا۔ اول وجہ ضعف یہ ہے کہ جب دو موصولوں کے درمیان حرف عطف موجود ہو اور عطف بھی احداً کا آخر صحیح ہو تو اصل صورت کے اندر اصل عطف کرنا ہے یہ خلاف اصل ہے کہ دوسرے کو پہلے سے بالکل جدا کر دیا جائے اور دوسری ترکیب کے اندر یہ ہی خرابی لازم آتی ہے۔ دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ آگے چل کر قاضی صاحب نے فرقہ و عید یہ کا استدلال ذکر کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ والذین یومنون بما انزل الیک و ما انزل من قبلک کے اوپر جو اول تک علی ہدیٰ من رہیم اور اول تک ہم المفلحون کا حصہ ہو رہا ہے وہ حصر حقیقی ہے پس اگر آپ دوسری ترکیب کا اعتبار کریں تو والذین یومنون بما انزل الیک سے بالکل جدا ہو جائے گا اور الذین یومنون بالغیب سے مراد مومنین عرب ہیں تو اب حصر کا حاصل یہ ہو گا کہ فلاح کامل پر اور رب کی ہدایت پر صرف مومنین اہل کتاب ہیں اور ان کے علاوہ کوئی بھی فلاح کامل پر نہیں حق کہ مومنین عرب بھی اور یہ ترتیب ہم اس لئے کرتے ہیں کہ اول تک علی ہدیٰ من رہیم اور اول تک ہم المفلحون کا حصر حصر حقیقی ہے یعنی مومنین اہل کتاب کے جمیع اعدا کے مقابلہ میں صریحاً اور ان جمیع اعدا کے اندر الذین یومنون بالغیب یعنی مومنین عرب بھی آگئے ہیں پس دوسری ترکیب کو ماننے کی وجہ سے خلاف مقصد کا وہم پیدا ہو رہا ہے پس ان دونوں وجہوں کی وجہ سے دوسری ترکیب ضعیف ہے اس لئے قاضی صاحب نے اس کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ بلکہ عبدالمکیم سیالکوٹی نے تو یہ کہہ دیا ہے کہ اگر الذین یومنون بما انزل الیک سے دو تین معنی مراد ہیں جن کو قاضی نے والذین یومنون بما انزل الیک کے ذیل میں ذکر کیا ہے تب تو پہلی ہی ترکیب متعین ہے اور اگر چوتھے معنی مراد ہیں جو اوطائف مذاہن سے ذکر کیا ہے تو دوسری ترکیب بھی جائز ہوگی اور یہ دوسری ترکیب ذکر خاص بعد العام

کے قبیلہ سے ہوگی تو گویا عبد الحکیم نے دوسری ترکیب کے جواز کو صرف ایک صورت میں محدود رکھا اور بعض لوگوں نے اس پر بھی ترقی کر کے کہا کہ دوسری ترکیب جائز ہی نہیں ہے لیکن ان پر اعتراض وارد ہوگا کہ اصول موصولین سے تو دونوں ترکیبیں سمجھ میں آرہی ہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ قاضی نے امد کا لفظ بطور مجدد خارجی کے استعمال کیا ہے جس سے الذین یؤمنون بالغیب والا موصول مراد ہے اور کلام عرب میں اس کی تفسیر ملتی ہے کہ امد الطرفین کو بول کر صرف طرف واحد مراد لیتے ہیں پس اس میں تاویل کے اعتبار سے قاضی صاحب کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ جملہ اولئک خبر ہے اگر الذین یؤمنون بالغیب کو متقین سے جدا مانا جائے پس قاضی کی عبارت سے بھی پہلی والی ترکیب سمجھ میں آرہی ہے۔

ایک بات بطور حل عبارت کے یہ بھی سمجھ لیجئے کہ قاضی کی عبارت الجملۃ متبادیہ اور فی محل الرفع اس کی خبر اول اور لفظ خبر جو عن المتقین کے بعد مذکور ہے اس کی خبر ثانی ہے اور اگر جملہ اولئک کا تعلق ما قبل سے نہ رکھا جائے تو اس وقت خود جملہ اولئک علی بدی من ربہم حلیۃ تانف ہوگا اور چونکہ جملہ متانفہ کا کوئی عمل اعراب نہیں ہوتا اس لئے اس جملہ کا بھی کوئی عمل اعراب نہیں ہوگا اور ترکیب یوں ہوگی اولئک متبادیہ اور علی بدی من ربہم خبر متبادیہ اور خبر علی کر معطوف علیہ اور اولئک ہم المقامون معطوف خواہ بطور عطف مفرد علی المفرد کے ہو یا عطف جملہ علی الجملة کے طور پر بہ حال جیسا بھی ہو اولئک علی بدی من ربہم حلیۃ متانفہ ہوگا۔

اب رہی یہ بات کہ استنیاف کی کون سی قسم اس میں متحقق ہو رہی ہے تو اس کے بارے میں صاف طور پر سمجھ لیجئے کہ استنیاف کے اقسام تلمیذ میں سے دوسری قسم یعنی سبب خاص والی تو متحقق نہیں ہے کیونکہ سبب خاص کے متعلق سوال کا احتمال ہی نہیں ہے البتہ پہلی اور تیسری قسم متحقق ہو سکتی ہے لیکن قبل اس کے کہ آپ پہلی اور تیسری قسم کے تحقق کو سمجھیں اس سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ احکام سے مراد وہ احکام ہیں جو ذلک الکتاب اور بدی للمتقین سے مستفاد ہو رہے ہیں یعنی کتاب اللہ کا کامل الکتب ہونا اور خاص طور سے متقین کے لئے ہدایت عظیم ہونا اور صفات سے مراد وہ صفات ہیں جو یؤمنون بالغیب سے ما انزل من قبلک تک ذکر کئے گئے یعنی ایمان بالغیب اور اقامت صلوٰۃ اور ایتا زکوٰۃ اور ایمان بالقرآن والکتاب السابقہ۔ اب سمجھئے تیسری قسم تو اس طور پر متحقق ہے کہ سائل نے ان احکام و صفات کے سننے کے بعد یہ سوال کیا کہ ان احکام و صفات کا کیا فائدہ ہے ارلان کے اوپر کون سا اثر اور نتیجہ مرتب ہوگا تو اس کا اولئک علی بدی من ربہم الخ سے جواب دیا گیا کہ بھائی نتیجہ عاجلہ بھی حاصل ہوگا اور آجملہ بھی۔ عاجلہ تو یہ کہ دنیا میں اس قسم کے لوگ خدا کی جانب سے ہدایت پر رہیں گے اور آجملہ یہ کہ ان کو نسل و نسل کا مل یعنی جنت اور نعم جنت سے نوازا جائے گا تو گویا یہ جملہ اولئک الخ ان احکام و صفات سابقہ کا نتیجہ اولیٰ اثر مرتب ہے۔ تو دیکھئے اس میں تیسری قسم اس طور پر متحقق ہوئی کہ سائل نے فائدہ اور نتیجہ کے متعلق سوال کیا تھا جو غیر سبب ہے اس تقدیر پر جملہ اولئک اور اس کے ما قبل میں فصل کمال اتصال کی وجہ سے ہو گا کیونکہ نتیجہ کو ذی نتیجہ سے کمال اتصال ہوتا ہے اور دوسری قسم اس طور پر متحقق ہوگی کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہدی للمتقین الذین یؤمنون یعنی ہدایت کو متقین کے ساتھ خاص کر کے چند صفات ذکر کر دیں تو سائل نے سوال کیا ماللہم صوفیان بخذہ الصفات

ومعنی الاستعلاء فی علیٰ ہدیٰ تمثیل تمکنہم من الہدای واستقرارہم علیہ بحال من
اعتلى الشئ ورکبہ وقد صرحوا بہ فی قولہم امتطی الجہل والغوی واقتعد غارب الہوی

ترجمہ: اور علیٰ ہدیٰ میں استعلاء کا مقصد متقین کے ہدایت پر جاگزیں ہونے اور ان کے اس پر مستقر ہونے کو
تنبیہ دینا ہے اس شخص کے حال سے جو کسی شئی پر بالانشین اور سوار ہو۔ اور اہل عرب نے اس تمثیل کی تفسیر کر دی ہے
اپنے قول امتطی الجہل الخ اس نے جہالت اور گمراہی کو سواری بنایا اور خواہش نفسانی کی کوہان پر بایٹھا۔

دقیقہ مگذشتہ، اخضعوا بالہدیٰ کیا وجہ کہ ان لوگوں کو جو موصوف بہذہ الصفات ہیں ہدایت کے ساتھ
خاص کیا گیا تو اولئک علیٰ ہدیٰ من ربہم سے اس کا جواب دیا گیا کہ بھائی یہی صفات سبب اور مقتضی ہیں ان کے
ہدایت پر فائز ہونے کی تو سائل صفات مذکورہ کی عظمت سے بالکل غافل تھا اور آپ نے جب انہیں صفات کو
سبب قرار دیا تو گویا سائل کو غفلت کی نیند سے بیدار کر کے اس کی نظر میں صفات کی عظمت کو بٹھادیا اور اس میں
پہلی قسم اس طور متحقق ہے کہ اس میں سوال سبب مطلق کے متعلق کیا گیا اور جس طرح اس میں استیناف کی اقسام ثلاثہ
میں سے پہلی قسم متحقق ہے اسی طرح بعد والی دو قسموں میں سے دوسری قسم یعنی استیناف بالصفۃ بھی متحقق ہے اور
وہ اس طور پر کہ شروع جملہ میں اولئک لایا گیا ہے اور ماقبل میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اسم اشارہ کا اشارہ الیہ موصوف
بتلک الصفات ہوتا ہے پس اسم اشارہ سے استیناف کرنا بعینہ صفت سے استیناف کرنا ہے۔ تاہن صاحب یہ بھی
بتلا ہے ہیں کہ استیناف بالصفۃ ابلغ ہے بمقابلہ استیناف بالاسم کے کیونکہ استیناف بالصفۃ کے اندر مقتضی حکم کی
بھی وضاحت ہو جاتی ہے کیونکہ حکم کا وصف پر مرتب کرنا اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ یہی وصف اس حکم کا موجب
اور مقتضی ہے اس اعتبار سے جملہ اولئک اور ماقبل میں فصل مشبہ کمال انتقال کی بنا پر ہو گا اس لئے کہ اس صورت کے
اندر جملہ اولئک علیٰ ہدیٰ من ربہم ماقبل کے جملہ کے سوال اقتضائی کا جواب ہو گا اور جن دو جملوں میں اس قسم
کا تعلق ہو وہاں مشبہ کمال انتقال ہوا کرتا ہے چنانچہ صاحب تلخیص نے بھی مشبہ کمال انتقال کی یہی صورت پیش کی ہے
ونظیرہ احسن فی زید صدیقک القدیم حقیق بالاحسان الخ

یہاں سے قاضی صاحب استیناف بالصفۃ کی نظیر بیان کر رہے ہیں پس جن جن صورتوں میں استیناف بالصفۃ
متحقق ہوا ہے ان تمام صورتوں کی یہ جملہ نظیر ہو گا اس وجہ سے نظیرہ کی ضمیر ماذکر کی طرف راجع کی گئی ہے اور وہ صرف
دو ہی صورتیں ہیں۔ ایک سب سے پہلی صورت اور دوسری سب سے آخر کی صورت۔ پس گویا یہ جملہ نظیر ہے ان دونوں
صورتوں کی

تفسیر: سبب یہاں سے دوسری بحث یعنی استعمال اعلیٰ کی حیثیت کے متعلق ذکر کر رہے ہیں حیثیت استعمال کا مطلب یہ ہے کہ آیا اعلیٰ اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے مستقل ہے یا معنی بحالی کے اعتبار سے تو اس بحث کے سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ علماء دعائی کے نزدیک استعارہ کی باعتبار لفظ مستعار کی دو قسمیں ہیں اول اصلہ دوم تبعیہ اگر لفظ مستعار اسم جنس ہو تو استعارہ اصلہ ہو گا اسم جنس سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے معنی مطابق کے اعتبار سے مستقل بالمفہومیت ہو پس اس سے حرف اور فعل دونوں نکل جائیں گے حرف تو اس لئے کہ اس کے معنی مستقل بالمفہومیت ہوتے ہی نہیں ہیں اور فعل اس لئے کہ اس کے معنی تضمنی اگرچہ مستقل بالمفہومیت ہوتے ہیں مگر معنی مطابق مستقل بالمفہومیت نہیں۔ استعارہ اصلہ کی مثال لفظ اسد ہے زید شجاع کے واسطے اور اگر لفظ مستعار فعل یا حرف ہو تو اس کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں استعارہ تبعیہ کی صورت فعل میں یہ ہوتی ہے کہ پہلے کسی معنی کو فعل کے مصدر کے ساتھ تشبیہ دیجائے اور پھر اس کے واسطے سے اس مشبہ کے اندر مصدر کے فعل کو استعمال کیا جائے جیسے نطق الحال میں نطق بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال ہوا ہے بایں طور کہ پہلے نطق کے ساتھ دلالت حال کو تشبیہ دی گئی ہے پھر اس تشبیہ کے واسطے سے مصدر نطق سے فعل نطق مشبہ کے اندر استعمال کیا گیا اور استعارہ تبعیہ کی صورت حرف میں یہ ہوگی کہ کسی معنی کو حرف کے معنی کے متعلق لکھا تشبیہ دی جائے اور پھر اس تشبیہ کے واسطے سے حرف کو اس مشبہ کے اندر استعمال کیا جائے حرف کے متعلق معنی سے وہ مفہام مراد ہیں جن مفہام کے ذریعہ حرف کے معنی کی تفسیر کی جاتی ہے مثلاً ابتداء غایت کا اس سے تفسیر کی جاتی ہے من کے معنی کی لیکن یہ بات یاد رکھیے کہ یہ مفہام من کے معنی نہیں ہیں کیونکہ یہ معنی تو مستقل ہیں پس اگر آپ ان کو حرف من کا معنی قرار دیتے ہیں تو پھر من حرف کہاں رہا بلکہ یہ بھی اسم من ہوائے غامض کے معنی تو اس ابتداء خاص کے ہیں جو سرت من البصرۃ میں بصرہ سے اور سرت من المسجد میں مسجد سے تعلق رکھتی ہے لیکن چونکہ وہ ابتداء غایت جو مطلق ہے عام ہے اور من کے معنی خاص ہیں ہاں ہر خاص عام کو مستلزم ہوتا ہے اس لئے من کی تفسیر ابتداء غایت کے ذریعہ کی جاتی ہے ۱

استعارہ تبعیہ کی مثال حرف من اللہ تعالیٰ کا فرمان لَا صَلْبَنَّاكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ کے اندر فی جذوع النخل ہے اصل اس کی یہ ہونا چاہیے لَا صَلْبَنَّاكُمْ عَلَى جُذُوعِ النَّخْلِ کیونکہ آیت کے معنی کہ یقیناً میں تم کو کھجور کی شاخوں پر سولی دے گا پس اس نے کھجور کی شاخوں پر سولی دینے کی دھمکی دی تھی نہ کہ شاخوں میں سولی دینے کی دھمکی اور اس مفہوم کو ادا کرنے کے واسطے علی جذوع النخل ہی مناسب تھا مگر فی کو اس موقع پر استعارہ تبعیہ کے طور پر استعمال کیا ہے بایں طور کہ ساحرین نو مین کے مستقل علی جذوع النخل ہونے کو تشبیہ دیدی کسی منظوف کے اپنے ظرف میں مستقر ہونے کے ساتھ یعنی جس طرح کوئی منظوف اپنے ظرف کے اندر اس طرح مستقر ہوتا ہے کہ وہ اپنے ظرف کے حدود سے باہر نہیں ہو سکتا ہے اس طرح فرعون نے ساحرین کو دھمکی دی تھی کہ کھجور کی شاخوں پر تم کو اسی طرح کھڑے کر کے سولی دے گا کہ تم بالکل ادھر ادھر نہ ہو سکو گے تو گویا آیت کے اندر استعارہ تبعیہ ہوا اور ظرفیت مشبہہ اور چونکہ ظرفیت متعلق ہے فی کے معنی کا ابتدا اس تشبیہ کے واسطے سے فی کو مشبہ کے اندر استعمال کر لیا اب بحث کا حاصل سمجھ لیجئے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ علی کا استعمال علی ہدیٰ من ربہم میں علی کے حقیقی معنی کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ استفادہ
تبعیہ کے طور پر ہے اور علی حقیقی معنی کے اعتبار سے اس لئے مستقل نہیں کہ ہدیٰ کے اور متعلق اس طور پر مستقل
نہیں جس طرح کہ زید حجت پر کیونکہ ہدیٰ ایک معنوی چیز ہے جو جسم انسانی کے ساتھ قائم ہوتی ہے کوئی حس چیز نہیں
حالانکہ استفادہ حقیقی کے واسطے مستقل علیہ کا حس ہونا ضروری ہے پس جب اس آیت کے اندر استفادہ حقیقی نہیں
ہو سکتا تو لامحالہ علی کا استعمال استفادہ تبعیہ کے طور پر مانتا پڑے گا اور اس کی صورت یہاں یہ ہوتی کہ متعلقین
کے ممکن من الہدیٰ اور استفادہ علی الہدیٰ کو تشبیہ دی گئی اس شخص کی حالت کے ساتھ جو کسی چیز پر سوار ہو یعنی
اس کے استفادہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی تو گویا تشبیہ ممکن من الہدیٰ ہوا اور مشبہ استفادہ علی مرکوب ہوا اور
چونکہ استفادہ متعلق ہے علی کے معنی کا لہذا اس کے واسطے سے علی کو مشبہ کے اندر استعمال کر لیا پس علی کا استعمال آیت
کے اندر استفادہ تبعیہ کے طور پر ہو گیا۔ اس تقریر کے اعتبار سے قاضی کی عبارت میں تمثیل کا لفظ تصویر کے معنی
میں ہو گا جس کا مطلب یہ ہے کہ آیت کے اندر علی کو استعمال کر کے متعلقین کے ممکن من الہدایت کو استفادہ مرکوب
کی صورت میں پیش کرنا مقصود ہے کیونکہ جب کسی معقول چیز کو محسوس کی صورت میں پیش کر دیا جاتا ہے تو وہ
واقع فی النفس ہو جاتی ہے جیسے کہ شجاعت زید جو ایک معنوی چیز ہے زید کو اس کے ساتھ تشبیہ دینے کی صورت
میں واضح اور نمایاں ہو جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے یہ کہا کہ تمثیل یہاں تصویر کے معنی میں نہیں بلکہ تمثیل کا لفظ اہل
معانی کی اصطلاح کے مطابق واقع ہوا ہے تمثیل اہل معانی کے نزدیک کہتے ہیں۔ تشبیہ ہیئتہ من نوعہ
من امور متعددۃ بمثلہا یعنی چند امور سے ایک ہیئت کو منزع کیا جائے اور اس کو تشبیہ کی جانب میں رکھا
جائے اور اس طرح چند امور سے ایک ہیئت منزع کر کے اس کو تشبیہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس
ہیئت منزع کو اس ہیئت منزع کے ساتھ تشبیہ دی جائے آیت کے اندر اس کی صورت یہ ہوگی کہ مشبہ کی جانب
میں متعلقین ہیں اور ہدایت ہے اور ایک ان کا ممکن من الہدایت ہے اور مشبہ کی جانب میں مرکوب
اور مرکوب کا مرکوب پر استفادہ اس ہر ایک کی جانب میں تین تین چیزیں ہیں اور ہر سہ چیز سے ایک ہیئت
منزع کر کے ایک کو دوسرے کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ اور اس کی تعلیق میں علی کا استعمال کیا گیا ہے پس آیت
کے اندر ہیئت اجتماعیہ کو دیکھتے ہوئے تمثیل ہے اور علی پر نظر رکھتے ہوئے استفادہ تبعیہ ہی ہے۔

وقد صرحوا بہ فی قولہم امتطی الجہل۔ چونکہ ہدایت کو جو ایک معنوی شے ہے ایک حس چیز یعنی مرکوب
کے ساتھ تشبیہ دینا ایک نادر امر تھا اس لئے قاضی صاحب اس قسم کی تشبیہ کے چند شواہد اس عبارت سے پیش کر
رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں وقد صرحوا بہ جس کا ماحصل یہ ہے کہ اس تشبیہ کو نادر نہ سمجھو آیت کے اندر کے صرف علی کے استعمال
کرنے کے لئے ایک معنوی چیز کو جس کے ساتھ مضمناً تشبیہ دی گئی مقصود بالذات یہ تشبیہ نہیں ہے اہل عرب نے تو بالصرحت
اور بالقصد ایک چیز کو جس کے ساتھ تشبیہ دی ہے جیسے کہ امتطی الجہل والغوی اس میں جہل اور غوی جو معنوی چیزیں
ہیں ان کو مرکوب کے ساتھ جو ایک حس چیز ہے تشبیہ دی گئی اور یہاں تشبیہ استفادہ بالکناہ کے طور پر ہے یعنی جہل اور
غوی کو دل ہی دل میں مرکوب کے ساتھ تشبیہ دی گئی لیکن مشبہ کو ذکر نہیں کیا گیا البتہ اس تشبیہ پر دلالت کرنے کے

وَذَٰلِكَ أَنَا مَحْصِلُ بَاسْتِفْرَاحِ الْفِكْرِ وَأَدَامَةِ النَّظَرِ فِيمَا نَصَبَ مِنَ الْحُجَجِ وَ
الْمَوَاقِفَةِ عَلَى مَحَاسِبَةِ النَّفْسِ فِي الْعَمَلِ -

ترجمہ: اور ہدایت پر جاؤ حاصل ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ کے قائم کردہ دلائل میں قوت فکر کو مشغول کر دینے اور ان میں ہمیشہ نظر عبرت ڈالنے سے: نیز اعمال کے سلسلے میں اپنے نفس کا پابندی کے ساتھ محاسبہ کرنے سے۔

دبقیہ مگذشتہ واسطے لازم مشبہ یعنی استغنیٰ کو جس کے معنی ہیں کسی شئی کو سواری بنالینا بطور تخیل کے ذکر کر دیا گیا۔ پس استغنیٰ الجہل والغوی کے اندر لفظ جہل اور غوی تو بطور استعارہ بالکنایہ کے استعمال ہوئے اور استغنیٰ بطور استعارہ تخیلہ۔

ایسے ہی اقتدغارب البوی میں بھی بوی جو ایک معنوی شئی ہے اس کو تشبیہ دی گئی ہے مرکوب کے ساتھ اور یہ تشبیہ بھی استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہے یعنی دل ہی دل کے اندر بوی کو مرکوب کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور مشبہ کو ذکر نہیں کیا گیا۔ البتہ مشبہ پر دلالت کرنے کے واسطے مشبہ کے لوازم اور مناسبات کو ذکر کر دیا گیا۔ لازم تو لفظ غارب ہے کیونکہ غارب جسم مرکوب کے اس حصہ کا نام ہے جو کوہان اور گردن کے درمیان میں ہوتا ہے۔ اور یہ حصہ سواری کے واسطے لازم ہے اور لفظ اقتد مناسبات مشبہ میں سے ہے کیونکہ اقتد کے معنی پیچھے کے آتے ہیں اور ظاہر ہے کہ بیٹھنا سواری کے لئے مناسب ہے پس اس قول کے اندر تین استعارے ہیں اول استعارہ بالکنایہ جو لفظ بوی میں موجود ہے۔ دوم استعارہ تخیلہ جو لفظ غارب میں ہے۔ سوم استعارہ ترشیہ جو لفظ اقتد میں ہے۔ قاضی صاحب کی عبارت کا حاصل یہ نکلا کہ جب اہل عرب معنویات کو حسیات کے ساتھ بالقصد اور بالتقریح تشبیہ دیتے ہیں پس آیت کے اندر اگر ضمناً ایک معنوی شئی کو ایک محسوس شئی کے ساتھ تشبیہ دیدی گئی تو اس میں کوئی ندرت اور استبعاد نہیں ہے۔

تفسیر: اب یہاں سے قاضی صاحب ہدایت پر مستقر ہونے کا طریق بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ استقرا علی الہدایت دو قوتوں کے کمال سے حاصل ہوگا اول قوت نظریہ دوم قوت عملیہ۔ قوت نظریہ سے مراد اعتقادات ہیں اور عملیہ سے مراد اعمال ہیں۔ قوت نظریہ کے کمال بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ انسان ان دلائل کے اندر غور کرے جو دلائل اللہ تعالیٰ نے خود اس عالم دنیا میں قائم کئے ہیں خواہ ان کا تعلق خود انسان کی ذات سے ہو یعنی خود انسان کی ذات میں وہ دلائل موجود ہیں جن کو دلائل نفسی کہا جاتا ہے یا ان کا تعلق انسان کے علاوہ کسی اور چیز سے ہو جن کو دلائل ارضی کہا جاتا ہے یا آسمان پر رہنے والی چیزوں سے ہو جن کو دلائل سماوی کہا جاتا ہے۔ یہ نوع حاصل یہ ہے کہ جب انسان دلائل نفس اور دلائل ارضی اور دلائل سماوی کے اندلالت دلالی

وَنُكِرْهُدَىٰ لِلتَّعْظِيمِ فَكَانَ اُرِيدَ بِهِ ضَرْبٌ لَا يَبَالُغُ كُنْهَهُ وَلَا يَقَادِرُ قُدْرَتُهُ وَنَظِيرُهُ
قَوْلُ الْمُهَذَّبِ

فَلَا وَابِي الطَّيْرِ الْمَرِيَّةِ بِالْفُضْحَى : عَلَى خَالِدٍ لَقَدْ وَتَعَتْ عَلَى لَحْمٍ
وَإِنَّكَ تَعْظِيْمُهُ بِإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا نَحْنُ وَالْمَوْفِقُ لَهُ وَقَدْ ادْخَمْتَ النُّونَ فِي السَّوَاءِ
بُغْنَةً وَبَغِيرَ غَنَةٍ.

ترجمہ :- اور ہدی کو تعظیم کے لئے نکرہ لایا گیا پس گویا کہ ہدی سے اس قسم ہدایت کا ارادہ کیا گیا ہے۔
کہ جس کی تہہ تک نہیں پہنچا جاسکتا۔ اور نہ اس کی ہمسری کی جاسکتی ہے اور ہدی کی نظیر ہدی کا شعر
فلا وابی الطیر المریة یعنی اے مخاطب جو تو سمجھا وہ بات نہیں بلکہ ان پرندوں کے آبار کی قسم جو چاشت
کے وقت خالد کی لاش پر گری ہیں یقیناً وہ بہت بُرے گوشت پر گری ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے ہدایت کی
عظمت کو یہ بتلا کر اور نکتہ فرادہ کہ وہ خود اس کے عطا کرنے والے اور اس کی توفیق دینے والے ہیں۔ من
کے نون کو ریم کی را میں مدغم کر دیا گیا ہے یہ ادغام بعض کے نزدیک غنہ کے ساتھ ہے اور بعض کے نزدیک
بغیر غنہ کے ہے۔

دقیقہ مہ گذشتہ نظر ڈالے گا۔ اور غور و فکر سے کام لیگا تو اس کے اعتقادات یعنی خدا کی وحدانیت اور اس کی
الوہیت اور قرآن کا کلام اللہ ہونا اور حضور کی رسالت وغیرہ سب کامل ہو جائیں گے اور قوت عملیہ کے کامل
بنانیکا طریقہ یہ ہے کہ انسان اپنے نفس کا عمل کے اعتبار سے محاسب کیا کرے یعنی ہر روز یہ سوچے اور حساب لگائے
کہ آج مجھ سے کتنے اچھے عمل ہوئے ہیں اور کتنے بُرے عمل ہوئے ہیں جو بُرے عمل ہوئے ان پر پچھتائے اور ان کے ترک
کرنے کا آئندہ عزم کرے اور جو اچھے اعمال ہوئے ہیں ان کے اندر اضافہ کرے اور ان پر ثابت رہنے کا پورا اہتمام کرے
اور قرآن پاک میں ان دونوں قوتوں کی تکمیل کیطرت انسان کو دعوت دی گئی چنانچہ ان فی اختلاف اللیل
سے افلا تعقلون تک قوت نظریہ کی تکمیل کیطرت انسان کو ابھارا ہے اور ولتنظرنفس ما قدمت
لعدا میں ان کو قوت عملیہ کی تکمیل کیطرت دعوت دی ہے بایں طور کہ وتنظر کے اندر یہ حکم دیا گیا کہ تم
اپنے اعمال گذشتہ پر نظر ڈالو اور اعمال گذشتہ پر نظر ڈالنا محاسبہ فی النفس کہلاتا ہے اور محاسبہ فی النفس
سبب بنے تکمیل اعمال کا۔ پس آیت کے اندر بلا واسطہ تو محاسبہ کی دعوت دی گئی لیکن بالواسطہ اعمال کی تکمیل کی
طرف اشارہ کر دیا۔

تفسیر ۱۳ :- اب یہاں سے تیسری بحث شروع کر رہے ہیں اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہڈی کو نکرہ لایا گیا ہے مقصد نکرہ لانے سے ہدایت کی عظمت کو ظاہر کرنا ہے اس موقع پر یہ سمجھ لیجئے کہ نکرہ لانے سے عظمت کس طور پر ظاہر ہوتی ہے تو اس کی تشریح یہ ہے کہ نکرہ لانے کا مقصد اول یہ ہے کہ اسم کو بالکل مبہم رکھ دیا جائے اب مبہم رکھنے کی دو وجہیں ہیں کبھی اس لئے مبہم رکھا جاتا ہے کہ شے بہت ہی عظیم الشان ہوتی ہے اور اپنے رتبہ کے اعتبار سے اتنی بڑی ہوتی ہوتی ہے کہ اس کی تحدید اور تعین نہیں ہو سکتی لہذا مبہم رکھ کر اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ یہ شے بہت ہی عظیم الشان ہے اس کی تہہ تک اور اس کی حقیقت تک کوئی شے نہیں پہنچ سکتی چنانچہ ففشیہم من الیہم ما غشیہم اور القنار عتہ ما القنار عتہ کے اندر ما موصولہ مبہم لانے سے یہی مقصد پیش نظر ہے اور کبھی ابہام کی وجہ تحقیر ہوتی ہے یعنی ایک شے اپنی حقارت کی وجہ سے بیان میں نہیں لائی جاتی ہے جیسے کہ فوج کے اندر حبیب کوئی معمولی سپاہیوں کی جماعت کو قتل کر دیا جائے تو کہتے ہیں نفر ہلک ایک جماعت کو ہلاک کر دیا گیا۔ پھر نوع ابہام کی یہ دو وجہیں ہیں ایک شے کی عظمت دوم شے کی حقارت اب رہی یہ بات کہ کہاں عظمت سبب ہوگی ابہام کا اور کہاں حقارت تو اسکا ملا قرینہ پر ہے جیسا قرینہ ہوگا اس کے مطابق تعین کی جائے گی۔

یہ سمجھ لینے کے بعد اب سمجھئے کہ ہڈی کو مبہم ذکر کرنے کی وجہ اس کی عظمت کو ظاہر کرنا ہے گویا ہڈی سے اس قسم کی ہدایت مراد ہے کہ جس کی ہدایت کو کوئی شخص نہیں پہنچ سکتا ہے اور عظمت کے سبب ہونے پر قرینہ مقام مدح ہے۔

ونظیرہ قول الہذلی۔ اب یہاں سے قاضی صاحب ہڈی کی نظیر میں ایک شعر پیش کر رہے ہیں۔
کہ جس کے اندر تشکیہ مفید تعظیم ہے۔ شعر یہ ہے۔

فلادابی الطیر المریۃ بالضحیٰ : علی خالدا لقد وقعت علی لحم

یہاں پلاست شہاد لفظ لحم میں ہے کہ عظمت کی وجہ سے اس کو نکرہ ذکر کیا گیا ہے یعنی وہ گوشت بہت ہی با عظمت گوشت ہے۔ یہ شعر ہذلی نے خالدا بن زبیر کے مرثیہ میں کہا تھا جبکہ اس کو قتل کر دیا گیا تھا اور پرندے اس کی لاش پر گر کر گوشت فوج رہے تھے۔

اس شعر کے حل کرنے کے سلسلہ میں شرح کے مین قول ہیں اول یہ کہ لا کو اور ابو الطیر میں لفظ اب کو زائد مانا جائے جس طرح کہ لا قسم کے اندر لانا مذہب ہے اور لا قسم معنی میں اقسام کے ہے اور حسب طرح جریر کے قول ثم اسم السلام میں لفظ اسم زائد ہے اور طیر کی صفت المریۃ ما خوزہ ہے اب ہا مکان سے۔ یہ لفظ عرب والے اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی منزل میں اقامت اختیار کر کے وہیں رہ جاتا ہے اور بالضحیٰ اس مریۃ سے متعلق ہے پس المریۃ بالضحیٰ کا ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ چڑیاں جو خالدا کے اوپر دوپہر کے وقت میں بڑی دلچسپی اور ذوق و شوق سے گر رہی تھیں۔ اور اصل عبارت والطیر المریۃ بالضحیٰ ہوگی کہ اس کے اندر داؤد قسم کا ہے اور مقسم بہ لفظ طیر ہے اور لقد وقت جواب قسم ہے اور چونکہ عظیم الشان اور رفیع الشان

اس وجہ سے شاعر نے اس کے نقش اور اس کے گوشت کو بھی عظیم الشان سمجھا اور چونکہ گوشت عظیم الشان ہے اس وجہ سے اس گوشت پر گرنے والی چڑیوں کو بھی عظیم الشان سمجھ کر قسم کھا رہا ہے جس طرح کسی عظمت والی چیز کی قسم کھائی جاتی ہے پس شعر کا ترجمہ یہ ہو گا کہ قسم کھاتا ہوں ان چڑیوں کی جو دوپہر میں خالد کے اوپر گر رہے ہیں یقیناً وہ چڑیاں بہت ہی با عظمت گوشت پر گر رہی ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ لفظ آ اور اب کو غیر زائد مانا جائے پس لا کور د کلام سابق کے لئے مانا جائے اور ابی کا لفظ اصل میں ابین تھا اضافت کی وجہ سے نون جمع کو حذف کر دیا گیا پس ابی رہ گیا چونکہ طبع عظیم الشان تھی اس وجہ سے ان کی عظمت کا اثر ان کے اصول میں بھی آگیا اور اس عظمت کی وجہ سے شاعر نے ان کے اصول کی قسم کھائی ہے پس ترجمہ یہ ہو گا کہ اے مخاطب ایسی بات نہیں جیسا ختم سمجھتے ہو ان چڑیوں کے اصول کی قسم جو دوپہر کے وقت خالد پر گر رہی ہیں یقیناً اے چڑیو! تم بہت با عظمت گوشت پر واقع ہوئی ہو اس صورت میں وقعت مؤنث ماضی کا صیغہ ہو گا گو یا طیر غائب کو ذکر کر کے خطاب کی طرف التفات کیا گیا۔

تیسرا قول بھی اس دوسرے قول کے تمام اجزاء میں متفق ہے مگر فرق اتنا ہے کہ وہ ابی کو جمع نہیں مانتے بلکہ وہ مفرد مانتے ہیں اور ابی سے مراد خالد کو لیتے ہیں اور چونکہ چڑیاں اس کے گوشت سے استفادہ کر رہے ہیں اور خوراک حاصل کر رہی ہیں اس لئے خالد کو ابو الطیر کہہ دیا گیا اور اس کی قسم کھائی گئی ان تینوں قولوں میں سے دوسرے قول کو شرح نے ترجیح دی ہے کیونکہ کلام کے اندر کسی لفظ کو زائد ماننے سے بہتر یہ ہے کہ اس کو حذف کر دیا جائے اور یہ بات فقط دوسرے قول میں حاصل ہو سکتی ہے اور جن لوگوں نے کہا کہ اب مفرد ہے یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ اگر اب مفرد ہوتا تو یا کے ساتھ نہ لکھا جاتا پس ابی یہاں پر جمع ہے اصل اس کی ابین تھی نون جمع حذف ہو گیا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ آٹ کی جمع مذکر سالم لانا خلاف قیاس ہے قیاس کے مطابق اس کی جمع آبا، آئی چاہیے حسب طرح دوسرے اسما مستہ کبر کی جمع افعال کے وزن پر آتی ہے مثلاً فوہ کی جمع افواہ آتی ہے لیکن صرف اس خلاف قیاس کے احتمال نکل آئے کی وجہ سے وہ قول مرجوح نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ سب اوقات ضروریات کے ماتحت خلاف قیاس امور کا اختیار کرنا ہی مطابق قیاس ہوتا ہے پس ہو سکتا ہے کہ یہاں پر بھی شاعر کو کوئی ضرورت شعری درپیش ہو جس کی بنا پر شاعر نے خلاف قیاس امر کا ارتکاب کیا ہے۔

واکد تعظیم بان اللہ تعالیٰ مانعہ الخ یہاں سے قاضی صاحب ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ آیت کے اندر من ربہم کا لفظ بے فائدہ اور تفصیل حاصل معلوم ہوتا ہے کیونکہ من ربہم میں من ابتداء تہ ہے اور من ابتداء تہ اس کو کہتے ہیں جو اپنے مابقی کو مبتداء اور اپنے مابعد کو مبداء قرار دے پس آیت کے معنی یہ ہوئے کہ متقین اس ہدایت پر ہیں جس ہدایت کا آغاز ان کے رب کی جانب سے ہو رہا ہے تو گو یا من ربہم کے لفظ سے یہ بتایا گیا کہ ہدایت سے مراد اللہ کی ہدایت ہے اور ہدایت دینے والا خدا ہے حالانکہ یہ بات بغیر لفظ من ربہم کے ذکر ہوتے بھی صرف ہدی سے سمجھ میں آتی ہے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے انک لا تعبدی من احببت کے اندر نفس ہدایت کی غیر سے بالکل نفی کر دی اور لکن اللہ یھدی من یشاء کے اندر

صرف اپنے لئے اثبات کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ نفس ہدایت اللہ کے علاوہ اور کس سے نہیں مل سکتی پس اولئک علی
بدیٰ میں تو ہدایت سے مراد ہدایت عظیمہ ہے وہ تو بدرجہ اولیٰ غیر اللہ سے نہیں ملے گی۔ پس لفظ ہدیٰ کے ذکر کرنے سے یہ
معلوم ہو گیا کہ ہادی اللہ تعالیٰ ہیں۔ اور جب یہ معلوم ہو گیا تو من ربہم کی ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔
تامنی صاحب کے جواب دیا لیکن جواب سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ حسب طرح کسی عظیم الشان چیز کی طرف کسی شخص
کو مضاف کر دینے کی وجہ سے خود اس شخص مضاف میں عظمت آجاتی ہے جیسے بیت اللہ مسجد نبویؐ اسی طرح کسی عظیم
الشان چیز کی طرف اسناد اور نسبت کر دینے کی وجہ سے بھی اس شخص منسوب میں عظمت آجاتی ہے۔
پس جواب کا حاصل یہ ہے کہ من ربہم کا لفظ تعین ہادی کے لئے نہیں ذکر کیا گیا ہے بلکہ ہدیٰ کی تاکید
عظمت کے واسطے ذکر کیا گیا ہے اور عظمت بآی طور ہوگی کہ یہ ہدایت منسوب ہے اللہ تعالیٰ کی طرف اور اس
کے عطا کرنے والے اور اس کی توفیق دینے والے اللہ تعالیٰ ہیں اور جو چیز اللہ کی جانب سے مل رہی ہو وہ کتنی عظیم
الشان ہوگی پس ہدیٰ میں ایک عظمت تو کفار کی وجہ سے تھی ہی من ربہم نے اس کی عظمت کی اور بھی تاکید کر دی
پس من ربہم کا لفظ زائد اور تحصیل حاصل نہیں ہے۔

وقلنا دعوت السنون فی السواء الخ یہاں سے من ربہم کے اندر قرأت کے بارے میں بحث کر رہے ہیں
اس بحث سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ غنہ اصطلاح تجوید میں اس آواز کا نام ہے جو ناک کے بانسے سے نکلتی ہو
غنہ کے اعتبار سے خون کو سرد یا گرم کیا ہے۔ بحث کا حاصل یہ ہے کہ اکثر قرار اس بات پر اتفاق
کرتے ہیں کہ من ربہم میں خون کو سرد یا گرم کیا ہے البتہ قالون اور یعقوب
جو دو مشہور قارئین ہیں وجوب ادغام کے قائل نہیں ہیں بلکہ خون کو ظاہر کر کے پڑھتے
ہیں گویا اظہار کے قائل ہیں۔ قلم کے اس اختلاف کے بعد پھر اس بات میں
اختلاف نہ ہے کہ آیا ادغام کے ساتھ ساتھ غنہ ضروری ہے یا نہیں تو
جمہور غنہ کا انکار کرتے ہیں اور دیگر قرار غنہ کا اقرار کرتے ہیں۔

پس حاصل یہ کہ من ربہم میں تجوید کے اعتبار سے

تین سورتیں ہوتیں اول ادغام بغیر غنہ دوم ادغام

بالغنہ سوم اظہار۔ قاضی نے تیسرے مسلک

کو عدم ظہور کی وجہ سے ذکر نہیں کیا

صرف دو کے ذکر پر اکتفا کیا

لیکن ترتیب ذکر میں نہیں

کے مسلک کو مؤخر کر دیا حالانکہ اس کو مقدم کرنا چاہیے کیونکہ اکثر قرار کا اسی پر عمل ہے۔

وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. کہ فیہ اسم الاشارة تنبیہا علی ان اتصافہم بتلك الصفات یقتضی كل واحدة من الاثرتین وَأَنَّ کَلَامَہَا کافِی فی تمیزہم بها عن غیرہم ووسط العاطف لاختلاف مفہوم الجملةین ہُنَا بخلاف قوله أُولَئِكَ کَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَقْلُونَ فان التسبیح باللفظة والتشبیہ بالیہائم شئی واحد فكانت الجملة الثانیة مقہورة للاولی فلا یناسب العطف۔

ترجمہ :- اور یہی لوگ من مانی مراد پائیں گے۔ اس جملے میں اولئک اسم اشارہ دوبارہ اس لئے آئے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ متقین کا صفات مذکور کے ساتھ متقف ہونا ان دو امتیازی تمغوں میں سے ہر ایک کا متفق ہے نیز اس تنبیہ کے لئے بھی کہ ان دو امتیازی نشانوں دہایت رب، صلاح اخروی میں سے ہر ایک متقین کو غیر متقین سے ممتاز کرنے میں کافی ہے اور اس جملہ اور ماقبل والے جملہ کے درمیان حرف عطف اس لئے لایا کہ ان دونوں جملوں کا مفہوم باہم مختلف ہے اسکے برخلاف فرمان باری اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم العقلون رہی لوگ چوپایوں کی مانند ہے بلکہ ان سے بھی زیادہ گئے گزرے ہیں یہی لوگ غافل ہیں کہ ان دو جملوں کے بیچ میں حرف عطف نہیں لایا گیا۔ کیونکہ مفہوم متحد ہیں اس لئے کہ کفار پر غفلت کا حکم لگانا اور ان کو بہائم کے ساتھ تشبیہ دینا ایک ہی شئی ہے لہذا اس کلام میں دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید واقع ہو گا پس عطف نازیبا ہو گا۔

تفسیر :- اس آیت کے ماتحت پانچ بحثیں ہیں اول تکرار اولئک اور درمیان میں حرف داؤ کو ذکر کرنے کے متعلق دوم لفظ ہم کے متعلق سوم لفظ مفلح کی تحقیق کے بارے میں چہارم قاضی صاحب کی تنبیہ کی تشریح پنجم علم کلام کے ایک مسئلہ کے متعلق اول بحث کے اندر دو چیزیں ہیں۔ اول تکرار اولئک دوم حرف عطف کا ذکر کرنا۔ پہلی چیز کی تشریح یہ ہے کہ اس موقع پر ایک اعتراض ہوتا ہے وہ یہ کہ جب مفلحون کا محکوم علیہ ہی اولئک ہے جو علی ہدی من رہیم کا محکوم علیہ ہے تو پھر اولئک کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے بغیر تکرار اولئک کے ہم مفلحون کو بطور عطف کے ذکر کرتے اور اولئک علی ہدی من رہیم وہم مفلحون فرمادیتے۔ قاضی صاحب نے لفظ کرر سے اسی کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔

جواب سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ قاضی صاحب نے اپنی عبارت میں اثرتین کا لفظ استعمال کیا ہے جو تثنیہ ہے اثرۃ کا اور اثرۃ کبھی تو استعمال ہوتا ہے امتیاز کے معنی میں جس کے معنی مختار ہونے کے ہیں اور کبھی امتیاز ثبوت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے یعنی وہ شئی جس کے ذریعے کسی کو امتیازی نشان بخش جائے پہلی صورت میں اثرۃ مصدر ہوگا اور دوسری صورت میں اسم ہوگا قاضی صاحب کی عبارت میں دوسرے معنی مراد ہیں۔

اب سمجھیے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اسم اشارہ کو مکرر ذکر کرنے میں دو باتوں پر تنبیہ کرنا مقصود ہے پہلی تنبیہ یہ کہ متقین کے جو دو وصف امتیازی ہیں یعنی فلاح کامل اور مستقر علی الہدایت ہونا ان دونوں وصفوں کا بالاشتقاق صفات مذکورہ تقاضا کرتی ہیں یعنی جس طرح صفات مذکورہ متقین کے مستقر علی الہدایت ہونے کے لئے مستقلاً علت ہیں اسی طرح صفات مذکورہ متقین کے فلاح کامل کے لئے مستقلاً علت ہیں۔

صفات مذکورہ کا علت ہونا تو ظاہر ہے اس لئے کہ استقرار علی الہدایت اور فلاح کامل کے حکم کو اسم اشارہ پر مرتب کیا گیا ہے اور یہ بات پہلے بھی ثابت ہو چکی ہے کہ اسم اشارہ کو ذکر کرنا بعینہ موصوفی بالصفات کو ذکر کرنا ہے پس اولئک پر حکم کو مرتب کرنا صفات پر مرتب کرنا ہے اور جن صفات پر حکم مرتب کیا جاتا ہے وہ صفات ترتب حکم کے لئے علت ہوتی ہیں پس اولئک سے جن صفات کی طرف اشارہ ہے وہ سب استقرار علی الہدایت اور فلاح کامل کے واسطے علت ہیں لہذا صفات کا علت ہونا تو ثابت ہو گیا اور بالاشتقاق اس طور پر ثابت ہو گا اولئک کو دوبارہ ذکر کرنا بعینہ علت کو دوبارہ ذکر کرنا ہے اور تعدد علت تقاضا کرتا ہے تعدد معلول کا۔ پس جب اولئک کو دوبارہ ذکر کرنا یا گیا تو معلوم ہو گیا کہ صفات دو چیزوں کے لئے مستقل طریقہ پر علت بنی ہوئی ہیں۔ بر خلاف اس کے کہ صرف عطف کے ذریعہ ذکر کیا جاتا کیونکہ اس صورت کے اندر دونوں چیزوں کا مستقل معلول ہونا ثابت نہ ہوتا کیونکہ داو جمعیت کے لئے آتا ہے پس داو کو ذکر کرنے کی صورت میں یہ ثابت ہوتا کہ ان دونوں کا مجموعہ معلول اور مقتفی ہے صفات مذکورہ کا اور ہر واحد کا مستقلاً معلول ہونا ثابت نہ ہوتا۔ اور دوسری تنبیہ یہ ہے کہ اولئک کو مکرر ذکر کر کے یہ بتلانا مقصود ہے کہ متقین کے واسطے دنیا کے اندر مستقر علی الہدایت ہونا اور آخرت کے اندر بامراد ہونا یہ دونوں ایسے وصف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک متقین کو غیر متقین سے ممتاز کرنے میں کافی ہے لیکن اس کے اوپر اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ دعویٰ صرف اولئک ہُم المفلحون میں تو ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ اس کے اندر المفلحون معرفہ ہے اور جب خبر معرفہ ہوتی ہے تو وہ ٹھہرتی ہے مبتدا کے اوپر اور مبتدا کے واسطے صفت امتیازی ہوتی ہے پس اولئک ہم المفلحون کے معنی یہ ہیں کہ فلاح کے ساتھ صرف متقین ہی منصف ہیں اور مفلح ہونا متقین کے لئے وصف امتیازی ہے لہذا وصف امتیازی ہونا اولئک ہم المفلحون سے تو ثابت ہو گیا لیکن استقرار علی الہدایت کا وصف امتیازی ہونا اولئک علی ہدی من رہم کی ترکیب سے ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اولئک علی ہدی من رہم کی ترکیب ایسی نہیں کہ جس میں علی ہدی من رہم کا اولئک پر صریح رہا ہو لہذا یہ دعویٰ کرنا کہ اولئک کو مکرر لاکر یہ تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک وصف امتیازی ہے درست نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وصف امتیازی ہونے کا دعویٰ ترکیب اور حصہ کے اعتبار سے نہیں کیا جازا ہے بلکہ اختصاص علت کے اعتبار سے کیا جازا ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ اولنک علی ہدی من رہیم میں اولنک سے ان صفات کی طرف اشارہ ہے کہ جو صفات استقرار علی الہدایت کے واسطے علت ہیں اور چونکہ یہ مناطقہ کا قاعدہ ہے کہ علت لا تتخلف عن المعلول یعنی علت و معلول میں تخلف نہیں ہوتا بایں طور کہ علت بغیر معلول یا معلول بغیر علت کے پایا جائے لہذا جس کے ساتھ یہ صفات یعنی علت مختص ہوگی اس کے ساتھ استقرار علی الہدایت یعنی معلول بھی مختص ہوگا۔

اور یہ بات طے شدہ ہے کہ یہ صفات مختص ہیں متقین کے ساتھ لہذا استقرار علی الہدایت بھی متقین کے ساتھ مختص ہوگا اور استقرار علی الہدایت متقین کے لئے وصف امتیازی ہوگا۔ پس جب اولنک ہم المفلحون میں اولنک کو پھر دوبارہ ذکر کر دیا تو حسب طرح استقرار علی الہدایت کا مستقل طور پر وصف امتیازی ہونا ثابت ہوا تھا اسی طرح فلاح کا بھی مستقل طور پر وصف امتیازی ہونا ثابت ہو گیا پس امتیاز اور اختصاص کا دعویٰ اختصاص علت کی بنا پر تھا اور یہ چیز دونوں جماعوں میں موجود ہے۔

ووسط العاطف لا اختلاف مفہوم الجہلتان ہرہنا۔ اب یہاں سے قاضی صاحب بحث کے دوسرے جز کو ذکر کر رہے ہیں جس کی تشریح یہ ہے کہ ایک شخص نے اعتراض کیا کہ اولنک علی ہدی من رہیم پر اولنک ہم المفلحون کا واؤ کے ذریعے عطف نہ ہونا چاہیے کیونکہ جو جملہ اولیٰ کا محکوم علیہ ہے وہ ہی جملہ ثانیہ کا بھی محکوم علیہ ہے پس حسب طرح اولنک کا لا نعام بل ہم افضل اولنک ہم الغافلون کے اندر اتنا محکوم علیہ کیونکہ اولنک ہم الغافلون کا اولنک کا لا نعام الخ پر واؤ کے ذریعے عطف نہیں کیا گیا ہے اس طرح یہاں پر بھی واؤ کے ذریعے عطف نہ ہونا چاہیے تھا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ معترض نے جس جملہ کے اور جملہ اولنک ہم المفلحون کو تیس کیا ہے اس جملہ اور اس جملہ میں بہت بڑا فرق ہے وہ یہ کہ ہم المفلحون اور اولنک علی ہدی من رہیم کے اندر اگرچہ سند الیہ میں اتحاد ہے مگر دونوں کے مفہوم اور وجود کے اندر اختلاف ہے۔ مفہوم میں اختلاف یہ ہے کہ ہدایت نام ہے الدلالة علی ما یوصل الی المطلوب یا الدلالة الموصلة الی المطلوب کا اور فلاح نام ہے الفوز بالمطلوب کا یعنی مقصود کو پا کر بامراد ہو جانا اور ظاہر ہے کہ مقصود کسی ذات کو پالینے اور اس کی راہ کو پالینے میں بہت بڑا فرق ہے پس فلاح اور ہدایت میں مفہوم کے اعتبار سے تو فرق ظاہر ہو گیا اور وجود کے اعتبار سے اختلاف یہ ہے کہ ہدایت کا وجود دنیا میں ہے اور فلاح آخرت میں نصیب ہوگی پس فلاح اور ہدایت میں مفہوم اور وجود دونوں اعتبار سے اختلاف نیز دونوں جماعوں میں مقصود کے اعتبار سے بھی اختلاف ہے بایں طور کہ اولنک علی ہدی من رہیم کو ذکر کر کے مومنین کے دل کو نعمت دینی یاد دلا کر خوش کرنا مقصود ہے اور اولنک ہم المفلحون کو ذکر کر کے نعمت آخرت سے نوازنا مقصود ہے پس دونوں جماعوں کے اندر سند الیہ کے اعتبار سے اتحاد اور مفہوم اور وجود اور مقصود کے اعتبار سے اختلاف ہے جس کی وجہ سے ان دونوں جماعوں میں کمال اتصال اور کمال انقطاع کے بین میں کی صورت پیدا ہو گئی اور جن دونوں جماعوں

میں اس قسم کی صورت ہوتی ہے وہاں واؤ کے ذریعہ سے عطف کیا جاتا ہے لہذا اولنگ ہم المفلحون کا اولنگ علی بدی من رہیم بھی بذریعہ واؤ اسی وجہ سے عطف کر دیا گیا۔ بخلاف جملہ مقیس علیہ یعنی اولنگ کا لانعام بل ہم امل الّا کہ ان دونوں میں اختلاص نہ ہو بلکہ باوجود دونوں جملوں کے مقصود کے اندر بھی اتحاد ہے اس طور پر کہ اولنگ کا لانعام کے اندر کفار کو بہائم کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور وہ شبہ غفلت ہے تو گویا تشبیہ دے کر غفلت کے معنی پیدا کرنا مقصود ہے اور اولنگ ہم الغافلون کے اندر صراحتہ غفلت کا اثبات کیا گیا ہے پس جب تشبیہ بابہائم اور اثبات غفلت دونوں ایک چیز ٹھہری تو پھر دوسرے جملہ کو ذکر کرنا محض تاکیدی کے طور پر ہو گا اور تاکید اور نوکد کے درمیان کمال اتصال ہوتا ہے لہذا اولنگ ہم الغافلون اور اولنگ کا لانعام کے اندر کمال اتصال ہے اور جہاں کمال اتصال ہوتا ہے وہاں عطف مناسب نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے جملہ مقیس علیہ میں عطف مناسب نہیں ہے پس معترضین کا موجودہ آیت کے دونوں جملوں کو ان جملوں پر قیاس کرنا قیاس سے الفارق ہے۔

وہم فصل بفصل الخبر عن الصفة الخ اب یہاں سے دوسری بحث لفظ ہم کے متعلق ذکر کر رہے ہیں تو لفظ ہم کے متعلق یہ سمجھ لیجئے کہ تمام نماة بالاتفاق ضمیر ہم کو فاصل میں الصفت والخبر مانتے ہیں یعنی لفظ ہم خبر کو صفت سے ممتاز کر دیتا ہے اور یہ طے شدہ ہے کہ لفظ ہم فصل ہے لیکن پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا یہ اسم ہے یا حرف تو بعض بصر میں اس کو حرف قرار دیتے ہیں اور دیگر نحّات اس کو اسم قرار دیتے ہیں۔ پھر جن لوگوں نے اس کو اسم قرار دیا ہے ان کے دو فرقہ ہیں بعض نے اس کو اسم ملغی قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہو گا اور بعض نے کہا کہ یہ مبتدا ہے اور محل رفع میں ہے۔

جو لوگ حرف ہونے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ ضمیر فصل کے لانے سے مقصد یہ ہے کہ مخاطب یہ سمجھ جائے کہ اس ضمیر کے بعد آنے والا کلمہ خبر ہے صفت نہیں ہے مثلاً جب آپ نے کہا زید العالم یا اولنگ المفلحون تو اس موقع پر مخاطب یہ وہم کر سکتا ہے کہ عالم زید کی صفت ہوگی اور اس طرح سے المفلحون اولنگ کی صفت ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں کو صفت قرار دینے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے اور جب مخاطب ان دونوں کو صفت سمجھے گا تو موصوف اور صفت کو ملا کر اس جملہ کو مبتدا قرار دے گا اور خبر کا منتظر ہوگا یا کلام کو ناقص سمجھے گا لیکن جب آپ نے المفلحون سے پہلے ہم کو ذکر کر دیا تو لفظ ہم نے یہ بتا دیا کہ المفلحون خبر ہے صفت نہیں کیونکہ اگر المفلحون کو صفت قرار دے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو المفلحون اور ضمیر فصل دونوں کی صفت قرار دے گے یعنی ضمیر فصل کو جزو صفت مانو گے اور یا ضمیر فصل کو غیر مان کر صرف المفلحون کو صفت قرار دے گے اگر آپ نے ضمیر کو جزو صفت مانا ہے تو اس صورت میں ضمیر کا صفت بننا لازم آئے گا حالانکہ ضمیر کے بارے میں علامہ ابن حنبل کی تصریح ہے کہ الضمیر لا یوصف لا یوصف یعنی ضمیر نہ تو موصوف بنتی ہے اور نہ صفت نہیں جزو صفت قرار نہیں دے سکے۔

اور اگر دوسری صورت مانتے ہو تو موصوف و صفت کے درمیان فصل بالاجنبی لازم آتے گا پس ہم کیوجہ سے المفلحون کو کسی طرح صفت نہیں مان سکتے ہیں پس لامالہ المفلحون کو خبر مانتا پڑے گا تو دیکھئے ضمیر فصل نے خبر کو صفت سے مست از کر دیا یعنی خبریت ہو مفلحون کے معنی ہیں اس پر ضمیر فصل دلالت کر رہی ہے پس گویا ضمیر فصل دال علی معنی فی غیو کا مصداق ٹھہری اور جو لفظ دال علی معنی فی غیرہ ہو وہ حرف ہوتا ہے لہذا ضمیر فصل حرف ہے۔

اور جو حضرات ضمیر فصل کو اسم قرار دیتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ علماء کی اکثریت کا اس کو اسم کہنا اس کی اسمیت کے لئے کھلی ضمانت ہے چنانچہ بہت سے اسم کے احکام اس ضمیر پر لاگو ہوتے ہیں جو ذرا سے تامل کے ذریعہ واضح ہو سکتے ہیں۔

اس نفوذی تمہید کے بعد ذہن نشین کر لیجئے کہ تاضی صاحب ضمیر فصل کے بارے میں دو مذہب نقل کر رہے ہیں۔ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ ضمیر فصل کو اسم مانتے ہوئے اس کو کوئی اعراب حاصل نہ ہوگا بلکہ نری ضمیر فصل رہیگی بریں تقدیر اس کے تین فائدے ہوں گے اول اپنے مابعد کی خبریت کو بتانا اور اس کے صفت ہونے کے احتمال کو ختم کر دینا۔ اب رہی یہ بات کہ ضمیر فصل اپنے مابعد کی خبریت کو کس طرح جنائی ہے تو اس کی تفصیل مشرح طور پر تمہید میں گذر چکی۔ متأمل۔

دوسرا فائدہ تاکید نسبت ہے یعنی جو نسبت خبر کی مبتدا کی جانب ہو رہی ہے ضمیر فصل اس نسبت کو نختہ کر دیتی ہے۔

تمہید فائدہ تخصیص مند بالمند الیہ ہے یعنی ضمیر فصل کی وجہ سے خبر مبتدا پر منحصر ہو جاتی ہے جیسا کہ اولئک ہم المفلحون میں سلاح کا متعین پر منحصر ہو رہا ہے یا جیسے ان اللہ ہو الرزاق میں رزاق کا اللہ پر منحصر ہو رہا ہے شیخ زاوے نے اس موقع پر ایک اشکال نقل کر کے اس مسئلے کو صاف کیا ہے۔

اشکال یہ ہے کہ ضمیر کو مفید اختصا ص کہنا صحیح نہیں اس لئے کہ عموماً ضمیر فصل مبتدا اور خبر کے درمیان اس وقت لائی جاتی ہے جبکہ خبر معروف ہو اور جب خبر معروف ہوتی ہے تو علمائے معانی کی تصریح کے مطابق وہ خبر معروف معروف ہونے کی وجہ سے مبتدا پر منحصر ہو جاتی ہے خواہ بیچ میں ضمیر فصل ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ فرمان بنی الدین النصیحۃ یعنی دین صرف خیر خواہی کا نام ہے۔ اور المحسب المال یعنی حسب کا باعث صرف دولت و مال ہے۔ میں خبر کے معروف ہونے کی وجہ سے ہو رہا ہے حالانکہ درمیان میں ضمیر فصل نہیں ہے۔ پس ضمیر کا اس اختصاص و انحصار میں کوئی دخل نہ ہوا۔ لہذا قاضی کا یہ دعویٰ کیونکر صحیح ہے کہ ضمیر فصل مفید اختصا ص ہے۔

جواب یہ ہے کہ تاضی کے بقید اختصا ص المند بالمند الیہ کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ ضمیر فصل سے اس نواختصاص انحصار پیدا ہوتا ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ جو اختصاص تعریف خبر کی وجہ سے پیدا ہوا تھا ضمیر فصل سے اس کی تاکید اور نختہ ہو جاتی ہے۔

او مبتدا والمفلحون خبرہ والجملة خبر اوئلت یہ ضمیر فصل کی بابت دوسرا مذہب جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم ضمیر فصل مبتدا ہے اور ابتدا کی بنا پر معروف ہے اور المفلحون اس کی خبر ہم بتا اپنی خبر سے مکرر بتاویل مفرد اولئک کی خبر ہو گا۔

والمفلیح بالحاء والجیم الفائز بالمطلوب کانه الذی انفتحت له وجوه الفائق لهذا
الترکیب وما یشارک فی الفاء والعین نحو فلق و فلذ یدل علی الشق الفتح

ترجمہ :- اور مفلیح بالحاء اور مفلیح بالجیم دونوں فائز المرام کے معنی میں ہیں۔ اور فائز المرام شخص کو مفلیح
اس مناسبت سے کہا جاتا ہے کہ مفلیح کے معنی کھولنے والے کے ہیں تو کو یا فائز المرام کامیابی کے تمام راستوں
کو کھول دیتا ہے اور کامیابی کی تمام راہیں اس کے لئے کھل جاتی ہیں اور اس ترکیب والا کلمہ یعنی جس میں فاء
لام حاء ہوا اور جو کلمہ بھی مفلیح کے فاء اور عین کلمے میں شریک ہو جیسے فلق فلذ فلی کبھی چیرنے اور کھولنے کے
معنی پر دلالت کرتے ہیں۔

تفسیر :- یہ تیسری بحث ہے جو فلسفین کی تحقیق لغوی سے وابستہ ہے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ مفلیح خواہ
حار کے ساتھ ہو یا جیم کے ساتھ مفلیح ہر دونوں کے معنی فائز المرام کے ہیں۔ فائز المرام اس شخص کو کہتے ہیں جو مطلوب
کے حصول پر کامیاب ہو گیا ہو۔ اور کامیاب انسان کو لفظ مفلیح سے اس مناسبت سے تعبیر کرتے ہیں کہ مفلیح کے معنی
اصل لغت میں کھولنے والے کے ہیں پس جب کوئی شخص کسی مراد کو پہنچ سکتا ہے تو اس کے حق میں یہ بات صادق
آتی ہے کہ گویا اس کے سامنے مفسد کو فتح کرنے کی جتنی راہیں تھیں سب کی سب کھلتی چلی گئیں اور یہ شخص ساری
راہوں کو کھولتا ہوا اور طے کرنا ہوا مقصود تک جا پہنچا۔

قاضی صاحب نے لغت کا ایک اصول بھی بیان فرمادیا جس کا کافی روشن مل گئی۔ فرماتے ہیں کہ جس مادے
میں فاء حاء ہو وہ ایسے معنی پر دلالت کرے گا جس میں چیرنے اور کھولنے کا مفہوم موجود ہوگا۔ چنانچہ فلق
فلذ فلی ایسے کلمات ہیں جو مفلیح کے فاء اور عین کلمہ میں شریک ہیں اور یہ شق و فتح کے معنی پر دلالت کرتے ہیں
فلق کے معنی پھاڑنے کے آتے ہیں اور اس معنی میں باب ضرب سے مستقل ہے عرب والے بولتے ہیں فلق الشدا ینصیح
خدائے رات کی تاریکی کو پھاڑ کر صبح کی سپیدی نمودار کر دی۔

الفلق بفتح اللام پھٹن اور سر کی مانگ کے معنی میں آتے ہیں۔
فلذ بھی باب ضرب سے جدا کرنے کے معنی میں کہتے ہیں فلذ لمن المال شیئا اس نے اس کے لئے
مال کا کچھ حصہ جدا کر دیا۔

فلذ اگر سمع سے آتے تو اس کے معنی کٹنے کے ہیں۔ اور اگر تفیل سے آتے تو اس کے معنی ہول گے سر کے بال
کھول کر جو ہیں دیکھنا۔

وتعريف المفلحين للدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون
في الآخرة او الاشارة الى ما يعرفه كل واحد من حقيقة المفلحين وخصوصياتهم.

ترجمہ :- اور مفلحون کو معرفت باللام ذکر کرنا مخاصب کو اس بات پر آگاہ کرنے کے لئے ہے کہ متقین وہی لوگ ہیں
جن کے بارے میں ہمیں معلوم ہوا ہے کہ وہ مفلحین ہیں یا الفت لام سے مفلحین کی حقیقت اور جنس کی جانب
اشارہ کرنا منطوق ہے جسے ہر شخص پہچانتا ہے۔

تفسیر :- لام تعریف کے متعلق جو بحث قاضی صاحب نے قائم کی ہے اس کی توضیح کے لئے ضروری ہے کہ کچھ تمہیدی
باتیں ذہن نشین کر لی جائیں شیخ عبدالغفار فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کی جانب صفت انطلاق کی نسبت کرتی ہے
تو اس کی دو صورتیں ہیں زید منطلق کہا جائے بغیر لام تعریف کے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تعریف کے ساتھ زید المنطلق
کہا جائے۔ یہ دونوں مثالیں اس چیز میں متحد ہیں کہ ان میں انطلاق کا ذات زید کے لئے ثبوت ہو رہا ہے۔ مگر دونوں
کے ثبوت کی نوعیت میں فرق ہے باقی طور کہ پہلی مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو سرے سے وصف انطلاق ہی
سے نا آشنا ہے یعنی وہ جانتا ہی نہیں کہ کس سے وصف انطلاق کا صدور ہوا ہے۔ پس جب آپ نے زید منطلق
کہا تو آپ نے اسے یہ معلوم کرا دیا کہ وصف انطلاق کا صدور ہوا ہے۔ اس کے برخلاف دوسری مثال کہ اس کا مخاطب
وہ شخص ہوگا جو یہ تو جانتا ہے کہ انطلاق کا کس سے صدور ہوا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ کس سے ہوا ہے پس جب آپ نے
زید المنطلق کہا تو اسے یہ بتا دیا کہ وہ وصف انطلاق جس کے صدور سے تم پہلے آگاہ ہو زید نامی شخص کے لئے
ثابت ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مطلق نکرہ اس وقت لایا جائے گا جبکہ انطلاق کے صدور سے ناواقف ہے اور معرفت باللام
اس وقت لایا جائے گا جبکہ صدور سے باخبر ہو لیکن اس کے انتساب سے بے خبر ہو۔

یہ چند کلمات خیال میں رکھتے ہوئے سنئے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ المفلحون کے لام تعریف میں دو احوال
ہیں عہد خارجی کا ہوگا یا جنس بر صورت اول اولیٰ اور ثانی ہم المفلحون کا مخاطب وہ شخص ہوگا جسے یہ معلوم ہے
کہ عالم میں دو گروہ ہیں ان میں سے ایک کے لئے دنیا میں پارسائی اور انقار حاصل ہے اور دوسرا گروہ فلاح
آخری کے ساتھ مقف ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ ان دونوں گروہوں میں عینیت ہے یا غیریت یعنی جو دنیا میں
پارسیاں وہی مفلحون فی الآخرة ہیں یا یہ اور ہیں اور وہ اور۔ تو دیکھئے مخاطب فلاح کو تو جانتا ہے مگر
اس کے انتساب یعنی وہ کس کی جانب منسوب ہے اسے نہیں جانتا لہذا جب فرمایا اولیٰ اور ثانی ہم المفلحون
تو اسے یہ بتا دیا کہ جو لوگ دنیا میں پارسیاں اور متقی ہیں وہ وہی تو ہیں جنہیں تم نے مفلحین
سمجھ رکھا ہے۔

تنبیہ تاقل کیف نبہ سبحانہ علی اختصاص التّقین بنیل مالینالہ احد
من وجوہ شتی بناء الكلام على اسم الاشارة للتعليل مع الایجاز و تکریرہ و
تغریف الخبر و توسیط الفصل لافہار قدرہم و الترغیب فی اقتفاء اثرہم۔

ترجمہ :- تنبیہ غور کرو کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے کس طرح مختلف طریقوں سے اس بات پر تنبیہ فرمائی ہے۔
کہ متّقین ہی ان چیزوں کی یافت کے ساتھ مخصوص میں جنہیں دوسرا نہیں پاسکتا۔ وہ مختلف طریقے یہ ہیں کہ کلام یعنی
حکم ہدی اور حکم فلاح کی بنیاد اسم اشارہ پر رکھی تاکہ انتہار کے ساتھ ان دونوں حکموں کی علت بھی معلوم
ہو جائے اور اسم اشارہ کو مکرر لائے اور پھر خبر کو معرف باللام ذکر کیا نیز درمیان میں ضمیر فضل لائے اور متّقین
کی اس خصوصیت پر متنبہ کرنے کا مقصد ان کے مرتبہ کا اظہار ہے اور دوسرے کو ان کے نقش قدم پر چلنے کی
رغبت دلانی ہے۔

دلیقہ مہ گذشتہ اور اگر لام تعریف کو جنسیت کے لئے مانا جائے تو اس سے مفہمین کی جنس معلوم اور ان کی
حقیقت معلومہ کی طرف اشارہ ہوگا اور مفہمین کی حقیقت ان کی وہ خصوصیات ہیں جن کا الذین یومنون
بالغیب سے وبالآخرۃ ہم یوقنون تک ذکر ہوا۔ شبہ پیدا ہوتا ہے لام تعریف کو جنس قرار دینا درست
نہیں اس لئے کہ اس صورت میں جنس فلاح ان لوگوں پر منحصر ہو جائے گی جو تمام مذکورہ صفات یعنی ایمان
بالغیب اقامت صلوٰۃ ایتا زکوٰۃ وغیرہ اپنے اندر رکھتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو لوگ ان میں سے
بعض صفات کے حامل ہیں اور بعض سے کورے ہیں مثلاً ایمان بالغیب والکتاب السابقہ اور یقین بالآخرت
کے ساتھ تو متصف ہیں مگر اقامت صلوٰۃ و ایتا زکوٰۃ کی صفت ان میں نہیں۔ وہ مفہمین سے خارج ہیں۔
حالانکہ وہ بھی مفہمین میں داخل ہیں اس لئے کہ فلاح سے حصول جنت مراد ہے اور جنت ہر مومن کو حاصل
ہوگی خواہ نمازی ہو یا غیر نمازی۔

جواب یہ ہے کہ فلاح سے مطلقاً حصول جنت مراد نہیں بلکہ جنت کا حصول اولیٰ مراد ہے یعنی شروع ہی سے
جنت کا حاصل ہونا مراد ہے اور یہ مثال صرف انہیں کو حاصل ہے جو مذکورہ تمام صفتوں کے ساتھ متصف
ہیں اور بے نمازی اور زکوٰۃ نادر ہندے لوگ جو جنت میں جائیں گے مگر شروع ہی سے نہیں بلکہ اپنا بھاؤ بھگت کر

نفس میں :- بل ایں کہ قامی کی عبارت کا واضح لفظوں میں حل پیش کیا جائے ان کی عبارت کا ترکیبی تعلق
ظاہر کر دینا ضروری ہے۔ پس کیف اگرچہ کلمہ استفہام ہے مگر یہاں تامل کا ظرف واقع ہے اور اسی وجہ سے

محل نصب میں ہے پس اصل عبارت یوں نکلے گی۔ تامل فی کیفیت تنبیہ اللہ تعالیٰ۔
 من وجوہ شتی بار مجرور مل کر نہ سے متعلق ہوگا شتی شتیت کی جمع ہے جیسے مریض کی معنی میں مختلف
 کے۔ بنابر الکلام معطوف علیہ اور تکریرہ اور تعریف الخبر اور توسط الفضل اس کے معطوفات معطوف علیہ اپنے
 معطوفات سے مل کر وجوہ شتی سے بدل واقع ہے۔ لفظ ہا ر قدر ہم الخبر نہ کی علت و غرض ہے۔
 اس مختصر سی تمہید کے بعد قاضی صاحب کا منشاء سمجھے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے
 اُولَئِكَ عَلٰی هُدًى مِّنْ رَبِّهِمْ وَاُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ میں مختلف تاکید و تکرار کے کلمات
 استعمال فرما کر اس بات پر آگاہ کیا ہے کہ جو چیز دنیا و آخرت کے اندر متقین کے حصے میں آئی ہیں (مثلاً
 ان کا دنیا میں کمال ہدایت پر گامزن ہونا اور آخرت میں نجات کا ل کی دولت سے مالا مال ہونا) وہ سب متقین ہی
 کے ساتھ مخصوص ہیں دوسرا ان میں سہیم و شریک نہیں اور وہ تاکید ذرائع جن کی جانب قاضی نے اشارہ
 کیا ہے چار ہیں۔

اول۔ پہلے جملہ میں اولئک اسم اشارہ لانا اور اولئک سے اختصاص پر تنبیہ یوں ہوگی کہ اولئک سے
 اجمالاً بعد کے حکم کی علت کی جانب اشارہ ہو کیونکہ اولئک سے موصوف بالصفات المذكورہ
 کی جانب اشارہ ہوتا ہے پس اولئک پر کوئی حکم لگانا بعینہ ان صفات پر حکم لگانا ہے اور
 جب حکم کسی صفت پر مرتب ہو تو وہ صفت اس ترتیب حکم کے لئے علت ہوا کرتی ہے
 پس اولئک پر حکم لگانے سے یہ معلوم ہو گیا کہ ہدایت دنیوی اور فلاح اخروی
 کے واسطے صفات مذکورہ علت ہیں۔ اور یہ بخوبی معلوم ہے کہ اختصاص
 علت کے لئے اختصاص معلول لازم ہے پس جب صفات مذکورہ
 متقین ہی کے ساتھ مخصوص ہیں تو ان کا معلول یعنی ہدایت
 دنیوی اور فلاح اخروی بھی انہیں کے ساتھ مخصوص
 ہوگا دوسرا اس میں ساجھی نہ ہوگا۔

دوسرا ذریعہ اولئک کی تکرار ہے۔ اس تکرار سے تخصیص کیونکر پیدا ہوتی ہے۔ یہ بات آیت کے شروع کی بحث
 میں گذر چکی ملاحظہ فرمائیں۔

تیسرا ذریعہ۔ خبر کو معرف باللام ذکر کرنا ہے اس لئے کہ جب خبر معرف باللام ہوتی ہے تو وہ مبتدایہ مخبر ہو کرتی
 ہے اور چونکہ ذریعہ درمیان میں ہم ضمیر فصل کا ذکر کرنا ہے کیونکہ ضمیر فصل اس خبر و اختصاص کی تاکید کر دیا
 کرتی ہے جو تعریف خبر کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ قاضی صاحب نے یہ بھی بتایا کہ خدا کا متقین کی خصوصیت سے آگاہ
 کرانے کا مقصد ان کی منزلت و مرتبت کا اظہار ہے اور دوسرے لوگوں کو ان کے نقش قدم پر چلنے کی رغبت
 دلاتی ہے۔

وَقَدْ تَشَبَّهَ بِهِ الْوَعِيدِيَّةُ فِي خُلُودِ الْفَسَاقِ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ فِي الْعَذَابِ وَرُودِ
بِإِنَّ الْمُرَادَ بِالْمُفْلَحِينَ الْكَامِلُونَ فِي الْفَلَاحِ وَيَلْزَمُهُ عَدَمُ كِمَالِ الْفَلَاحِ لِمَنْ لَيْسَ
عَلَى صِفَتِهِمْ لَاعَدَمِ الْفَلَاحِ لِدِرَاسَا.
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَالْمَنَافِقِينَ عِبَادَةً وَخَالَصَةً أَوْلِيَائِهِ بِصِفَاتِهِمْ
الَّتِي أَهْلَتَهُمُ الْهَدَى وَالْفَلَاحَ عَقِبَهُمْ إِلَى آخِرِ قَوْلِهِ فِي الْفُضَالِ.

ترجمہ :- اور اس وعید سے فرقہ وعیدیہ نے اہل قبلہ میں سے فساق کے عذاب جنیم میں رہنے کے بارے میں استدلال
کیا ہے اور اس استدلال کو اس طرح رد کر دیا گیا ہے کہ آیت میں منافقین سے کامل فی الفلاح مراد ہیں پس اس سے
یہ ثابت ہوا کہ جو متقین کے طریقے پر نہیں ہیں ان کے لئے فلاح کامل نہیں ہے نہ یہ کہ اس کے لئے سرے سے فلاح ہی نہیں ہے۔
جب اللہ تعالیٰ اپنے مخصوص بندوں اور مخلص دوستوں کا ان کی ان صفات کیساتھ ذکر فرما چکے جنہوں نے ہدایت و فلاح کا
انہیں اہل بنایا تو ان کے بعد ان کے مخالفین یعنی ان نافرمانوں اور سرکشوں کا ذکر فرما رہے ہیں جن کے حق میں نہ کوئی ہدایت کی بات مفید اور نہ ہی
تذکرہ کی نشانیاں و ردائے کارآمد ہیں اور ان کے اس اتنے کا تو منہیں کچھ دافع پر اس طرح عطف نہیں کیا گیا جیسا کہ ان الا برار لطف نعیم
وَأَنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ میں عطف ہے۔ ان لئے کہ ان دونوں واقعوں کی غرض مختلف ہے کیونکہ پہلا
کلام یعنی ذالک الکتاب سے ہم المفہوموں تک قرآن پاک کے تذکرے اور اس کی شان کو بیان کرنے کے لئے لایا
گیا ہے اور دوسرا کلام جو إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سے شروع ہوتا ہے وہ کفار کی سرکشی اور ان کے انہماک
فی الضلالت کی شرح کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔

تفسیر :- یہ پانچویں بحث ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ آیت میں فلاح کو متقین پر منحصر کیا گیا ہے اور حشری علی الشی
مستلزم ہے نفی ماعدہ کو پس معلوم ہوا کہ جو متقین کی صفت پر نہیں ہے یعنی تارک مسلوۃ و مانع زکوۃ ہے اس کے لئے فلاح
نہیں ہے اور فلاح سے دخول جنت مراد ہے لہذا ثابت ہوا کہ غیر متقین یعنی ناسقین کے لئے دخول جنت نہیں ہے پس وہ
سدا عذاب میں رہیں گے۔ یہی وہ استدلال ہے جو فرقہ وعیدیہ یعنی فرقہ معتزلہ و خوارج نے اس موقع پر پیش کیا ہے
قاضی صاحب نے اس استدلال کو رد فرما دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ فلاح سے فلاح کامل مراد ہے اور فلاح
کامل سے جنت کا دخول اول مراد ہے۔ پس آیت سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوا کہ غیر متقین کے لئے فلاح کامل یعنی
دخول اول نہیں ہے اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ مطلقاً فلاح یعنی مطلق دخول ہی نہیں ہے۔ قاضی صاحب نے
معتزلہ و خوارج کو وعیدیہ اس لئے کہا ہے کہ وہ وعیدات میں افراط سے کام لیتے ہیں یعنی مرتکب کبیرہ کو کافر
اور مخلص فی النار کہتے ہیں کہ

تو ان الذین کفرو والآیۃ تافی ضا اس آیت کے ذیل میں پانچ بحثیں ذکر کر رہے ہیں اول بیان مناسبت اور رت اسکا سے تعلق
دوم این کے عامل ہونے کی حیثیت اور اس کے مفید معنی ہونے کی حیثیت سے متعلق سوم الذین کی مراد کے متعلق چہار
حقیقت کفر سے متعلق پنجم استدلال معتزلہ اول بحث میں بیان مناسبت اس کا اصل یہ ہے کہ مسائل میں
اللہ تعالیٰ نے اپنے مخصوص بندوں اور مخلص دوستوں کا ان صفات کے ساتھ ذکر فرمایا تھا جن صفات نے ان کو
ہدایت اور صلاح کامل کا اہل بنایا اب اس کے بعد ان کے مقابل ان الذین کفرو اسے ایسے لوگوں کا ذکر فرما رہے ہیں
جو اس قدر سرکش اور خیر سے اس قدر خالی ہیں کہ جن کو نہ تو ہدایت کا رآہ ہے اور نہ ان کو آیات اور وعیدات نفع
پونپا سکتی ہیں اس کو مختصر لفظوں میں یوں کہتے کہ مانہل میں اللہ تعالیٰ نے مومنین کا ان کی صفات کے ساتھ ذکر فرمایا
تھا۔

اور اب یہاں سے ان کے اصدا یعنی کفار کا ان کی صفات کے ساتھ ذکر فرما رہے ہیں تو گویا یہ مناسبت بذراصلاح
ہے۔ یہی یہ بات کہ ان اصدا کو ذکر کرنے سے مقصد کیا ہے تو مقصد اس سے مومنین کے حال کو کھارنا ہے کیونکہ
اپنی ضد کی وجہ سے واضح ہو جاتی ہے جیسے کہ نور کی حقیقت ظلمت کے آنے کے بعد واضح ہو جاتی ہے اسی وجہ سے متنبی کا
یہ مصرعہ و بضدھا تبین الانشیل زبان رز خلافت ہے بیان مناسبت کے لئے تافنی صاحب نے جو
عبارت اختیار کی ہے اس کے اندر پانچ لفظ قابل غور ہیں۔ اول خاصہ عبارت دوم خالصہ اولیاء سوم عتاة چہارم
مرؤۃ پنجم بدی پہلے دو لفظوں کے اندر گفتگو یہ ہے کہ خاصہ عبادۃ کو خالصہ اولیاء پر مقدم کیوں کیا۔
جواب اس لئے کہ پہلا کلمہ اپنے طرفین یعنی مضاف مضاف الیہ کے اعتبار سے افضل ہے دوسرے کلمہ کے طرفین
کے مقابل میں مضاف یعنی لفظ خاصہ تو اس لئے افضل ہے کہ خصوص کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو مخصوص و مقرب
بنالیا اور خلوص کے معنی یہ ہیں کہ بندوں نے اپنے نفوس کو نقائص اور آلائش سے پاک کر کے اللہ کے لئے خالص کر دیا
تو گویا خصوص کی نسبت ذات باری کی طرف ہے اور خلوص کی نسبت بندوں کی طرف ہے اور شیء اپنی نسبت کے اعتبار سے
بے اثر ہو جاتی ہے اسی وجہ سے عبد التلیقہ اشرف ہے عبد الحجام سے پس خصوص اشرف ہو گا خلوص سے اور اشرف
مقدم ہوتا ہے غیر اشرف پس وجہ سے خصوص کو مقدم کر دیا خلوص پر اور مضاف الیہ یعنی عباد افضل اس وجہ سے ہے کہ
عباد عبودیت سے اور ادبیا ولایت سے ماحوز ہے اور وصف عبودیت افضل ہے بمقابلہ وصف ولایت کے اس
لئے تو حضور کو عبد کہہ کر پکارا گیا کیونکہ آپ اشرف الانبیاء ہیں اور حضرت ابراہیم کو خلیل کہا گیا کیونکہ ان کا درجہ
حضور سے کم ہے پس عباد اشرف ہوا ادبیا سے ہذا اس شرافت کی وجہ سے عباد کو مقدم کر دیا ادبیا پر۔
تیسرا لفظ عتاة ہے عتاء جمع ہے عاتی کی اور عاتی اسم فاعل ہے عتو سے اور عتو باب نصر ہے جس کے معنی ہیں ظنیان
یعنی شر اور وساد کے اندر حد سے گذر جانا اور مرؤۃ جمع ہے مرد کی اور مارو کہتے ہیں مالا یعلق بخیر اصل یعنی وہ شخص
جس کا عیلاتی سے لگاؤ نہ ہو اسی لئے اللہ تعالیٰ نے شیطان کے لئے یہ وصف استعمال کیا چنانچہ فرمایا شیطانا مرد
لیکن یہاں پر مراد انتہائی سرکش ہے بدی سے مراد ارآۃ الطریق ہے ایصال الی المطلوب مراد نہیں کیونکہ اگر ایصال
الی المطلوب مراد ہوتا تب تو لا ینفع کہنے کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں۔

ولم يعطف قسطنهم على قصتنا المؤمنين۔ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ہے اور یہ اعتراض وارد ہوا ہے بیان مناسبت کی وجہ سے۔ اعتراض سے پہلے بطور تمہید کے دو باتیں سمجھنا ضروری ہیں اول یہ کہ تقابل کے اقسام سے تقابل تضاد اور تقابل عدم و ملکہ بھی ہے تقابل تضاد کہتے ہیں ان دو امر وجودی کے درمیان تقابل کا ہونا جو عمل واحد پر پائے گئے آسکتے ہوں اور تقابل عدم و ملکہ اس کو کہتے ہیں جو مفہوم وجودی اور مفہوم سلبی کے درمیان میں ہو۔ اب اس بارے میں اختلاف ہے کہ کفر و ایمان کے درمیان تقابل تضاد ہے یا تقابل عدم و ملکہ بعض حضرات تقابل تضاد کے قائل ہیں اور بعض حضرات تقابل عدم و ملکہ کے منشاء اختلاف کفر کی تعریف ہے اس بات میں تو سب متفق ہیں کہ ایمان تصدیق القلب با جا رہ البنی کا نام ہے مگر کفر کی تعریف میں اختلاف ہے بعض حضرات نے کفر کی تعریف کی ہے عدم التصدیق با جا رہ البنی کے ساتھ۔

اور بعض حضرات نے مجوز القلب با جا رہ البنی کے ساتھ تعریف کی ہے جن لوگوں نے عدم التصدیق کے ساتھ تعریف کی ان کے نزدیک کفر و ایمان میں تقابل عدم و ملکہ ہے کیونکہ عدم التصدیق مفہوم سلبی ہے اور جن لوگوں نے مجوز القلب کے ساتھ کفر کی تعریف کی ان کے نزدیک کفر و ایمان میں تقابل تضاد ہے کیونکہ مجوز القلب بھی معنی کے اعتبار سے وجودی ہے قاضی صاحب بھی ایمان و کفر میں تقابل تضاد مانتے ہیں کیونکہ قاضی نے بھی کفر کی تعریف انکار ما علم کے ذریعہ کی ہے اس تقریر سے کفر و ایمان کے درمیان تضاد ثابت ہوا اور کفر و ایمان کے موصوفین میں تضاد ان اوصاف کے واسطے ہو گا۔

اسی وجہ سے علامہ نفقہ ازانی نے کہا ہے کہ اسود و ابیض میں تضاد اس لئے ہے کہ ان کے اوصاف میں تضاد ہے اور تقابل تضاد کو جامع و مبی مانا گیا ہے اور جب دو حیلوں کے درمیان جامع ہوتا ہے تو ان دونوں حیلوں میں وصل ہوتا ہے اور تضاد جامع و مبی اس لئے ہے کہ قاعدہ ہے کہ القدر اقرب الی الفقد خلوصاً بالبال یعنی ایک ضد کی وجہ سے دوسری ضد کا بہت جلدی خیال پیدا ہو جاتا ہے۔

دوسری بات یہ کہ کمال انقطاع کے وقت عطف نہیں کیا جاتا ہے۔ اب اشکال منفعۃ اشکال یہ ہے کہ آپ کی مناسبت بیان کرنے سے معلوم ہوا کہ ان الذین کفروا ما قبل کی ضد ہے اور جب ضد ہے تو جامع و مبی پایا گیا اور جب جامع پایا گیا تو پھر عطف کر دینا چاہیے جس طرح کہ اِنَّ الْاَنْزَادَ لَفِي نَعِيْمٍ وَاِنَّ الْفَجَادَ لَفِي جَحِيْمٍ میں اسی جامع و مبی کی وجہ سے عطف کیا گیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس جملہ کا ما قبل سے کمال انقطاع ہے اور کمال انقطاع کی صورت میں منسل یعنی ترک عطف متعین ہے اس لئے یہاں پر بھی عطف کو ترک کر دیا گیا۔

اب رہی یہ بات کہ کمال انقطاع کیسے ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ دونوں قصوں کی غرض کے اندر اختلاف ہے۔ کیونکہ اول قصہ منی ذلک الذی ابی اولئک ہم المفاعون تک کتاب کا تذکرہ ہے اور اس کی رفعت شان اور کمال کو بیان کیا گیا ہے اور کمال کو اس طور پر بیان کیا گیا کہ کتاب سے ریب کی نفی کی گئی اور اس کو ہادی قرار دیا گیا اور ان الذین کفروا سے غرض کفار اور ان کی صفات قبیحہ کو بیان کرنا ہے اور صفات قبیحہ کا بیان اس طور پر ہوا کہ ان کی سرشت

اور ان کے انہماک فی الفضل کو واضح طریقہ پر بیان کیا گیا باقی طور کہ ان کے لئے انداز اور عدم انداز کو برابر قرار دیا گیا۔ اور ان پر یونینوں کا حکم متیقن طریقہ پر لگایا جس سے معلوم ہوا کہ انتہائی سرکش اور مہمک فی الفضل ہیں۔ حاصل یہ کہ ماقبل کے فقہ سے غرض کتاب اور اس کے اوصاف کا تذکرہ ہے اور ان الذین کفروا سے غرض کفار اور ان کے اوصاف کا تذکرہ ہے اور جب غرض دونوں کی مختلف ہو گئی تو بتائیں فی الغرض کی وجہ کمال انقطاع پیدا ہو گیا اور چونکہ کمال انقطاع کی وجہ سے ترک عطف متعین ہے اس لئے یہاں پر عطف کو ترک کر دیا گیا لیکن اب بھی اعتراض باقی ہے وہ یہ کہ اگرچہ صراحتہ بتائیں فی الغرض ثابت ہو گیا لیکن ضمت ان الذین کفروا اور ماقبل تقابل تضاد پایا جاتا ہے اس لئے کہ جب کتاب اور اس کے اوصاف بیان کئے گئے تو اس کے ضمن میں یونین اور ان کے اوصاف کا بھی تذکرہ ہوا اور جب یونین کا ان کے اوصاف کے ساتھ تذکرہ ہوا اور پھر ان الذین کفروا سے کفار اور ان کے اوصاف کا تذکرہ ہوا تو ان دونوں میں تقابل تضاد ثابت ہو گیا اور چونکہ تقابل تضاد کی صورت میں جامع وہیں ہوتا ہے ہذا عطف کرنا چاہیے تھا کیونکہ جامع کی صورت میں عطف ہوتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ بالغرض اگرچہ جامع پایا جاتا ہے مگر صریح کمال انقطاع کی وجہ سے اس ضمن جامع کا اعتبار نہیں کیا جائے گا لہذا کمال انقطاع کا اعتبار کر کے عطف کو ترک کر دیا گیا کیونکہ علامہ سکاکی نے فصل وصل کی بحث میں فرمایا ہے۔ ویثرت العطف لاناقطاع وان کان بینہما جامع لا یلقت الیہ بعد المقام عنہ ومن ہذا القبیل قطع ان الذین کفروا والکون ما قبلہ حدیثا عن القرآن وان ما شانہ کیت وکیت وھذا حدیث عن الکفار وتصحیہم فی کفرہم یعنی انقطاع کی وجہ سے عطف کو ترک کر دیا جائے گا اور اگر دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع کے رہتے ہوئے جامع ہو تو اس کی طرف توجہ نہیں کی جائیگی کیونکہ اس قسم کے جامع کا اعتبار مستبعد ہے چنانچہ اسی قبلہ سے ان الذین کفروا کے اندر عطف کو ترک کیا گیا ہے کیونکہ اس سے ماقبل والے جملہ میں قرآن اور اس کی شان کو بیان کیا گیا تھا اور ان الذین کفروا سے کفار اور ان کے رسوخ فی الکفر کو بیان کیا گیا ہے لیکن اشکال کی گنجائش اب بھی باقی ہے وہ یہ کہ بتائیں فی الغرض اس وقت ثابت ہو گا جبکہ الذین یؤمنون بالغیب کو متیقن سے مبرا مانو لیکن اگر اس سے منفصل مانو تو اس صورت کے اندر ان الذین کفروا اور اس کے ماقبل الذین یؤمنون بالغیب کے درمیان اتحاد فی الغرض ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں دونوں جملوں سے مقصود بیان اجمال اور بیان احوال رجال ہو گا اور ان الذین کفروا سے کفار اور ان کے احوال کا بیان ہو گا اور جب اتحاد فی الغرض ہو گیا تو عطف ہونا چاہیے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ الذین یؤمنون بالغیب کو متیقن سے منفصل مانتے ہوئے بھی کمال انقطاع باقی رہے گا یعنی فصل کی صورت میں بھی کتاب اور اس کے احوال ہی کا بیان کرنا مقصود ہو گا اس لئے کہ فصل کی صورت میں الذین یؤمنون بالغیب جملہ ستانہ ہو گا اور سوال مفرد کے جواب میں واقع ہو گا اور سوال ماقبل سے پیدا ہو گا باقی طور کہ جب فرمایا ہدی للمتقین تو سوال پیدا ہو گا ما بالہم خصوا بابدیت یعنی کیا وجہ کہ متیقن ہی کو ہدایت کے ساتھ خاص کیا گیا تو الذین الذین یؤمنون بالغیب کے جواب دیا گیا۔ اور جواب کا حاصل یہ ہوا کہ ایمان بالغیب اور اقامت صلوٰۃ وغیرہ سبب اختصاص

وَأَنَّ مِنَ الْحُرُوفِ الَّتِي شَابَهَتْ الْفِعْلَ فِي عَدَدِ الْحُرُوفِ وَالْبِنَاءِ عَلَى الْفَتْحِ وَلِزُومِ الْأَسْمَاءِ
وَأَعْطَاءِ مَعَانِيهِ، وَالْمُتَعَدِّي خَاصَّةً فِي دُخُولِهَا عَلَى الْأَسْمَاءِ وَلِذَلِكَ أَعْمَلْتُ عَلَى الْقُرْعَى
وَهُوَ نَصَبُ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ وَرَفْعُ الثَّانِي إِذَا نَابَهُ فَرَعٌ فِي الْعَمَلِ دَخِيلٌ فِيهِ وَقَالَ الْكُوفِيُّ
الْخَبَرُ قَبْلَ دُخُولِهَا كَانَ مَرْفُوعًا بِالْخَبَرِيَّةِ وَهِيَ بَعْدَ بَاقِيَةِ مُقْتَضِيَةِ الِرْفَعِ قَضِيَّةٌ لِلَاِسْتِصْنَاءِ
فَلَا يَرْفَعُ الْحَرْفُ وَاجِبٌ بَانَ اقْتِضَاءُ الْخَبَرِيَّةِ الِرْفَعِ مُشْرُوطٌ بِالتَّجَرُّدِ لِتَخْلُفَ عَنْهَا
فِي خَبَرٍ كَانَ وَقَدْ زَالَ بِدُخُولِهَا فَتَقِيْنِ أَعْمَالَ الْحُرُوفِ -

ترجمہ :- اور اِن اُن حروف میں سے ہے جو تعداد حروف میں اور معنی پر فتح ہونے اور اسماء پر لازمی طور پر داخل
ہونے اور معانی فعل اسم کو عطا کرنے میں فعل سے مشابہت رکھتے ہیں۔ اور چونکہ یہ حروف دو اسموں پر داخل ہوتے
ہیں اس لئے ان حروف کو خصوصی مشابہت فعل متعدی سے حاصل ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان حروف کو فعل متعدی
کا عمل فرعی یعنی جزو اول کا نصب اور جزو ثانی کا رفع دیا گیا۔ اور عمل فرعی کا انتخاب اس بات سے آگاہ کرنے کے
لئے کیا گیا کہ یہ حرف عمل میں تابع اور دخیل یعنی غیر اصیل ہیں۔

دبقیہ صرگندہ شتم ہیں اور جب انہیں یونہی بالغیب جواب دیا اس سوال کا جو پہلا جواب ہے ماقبل سے تو ماقبل سے جو مقصود ہوگا
وہی اس جواب سے بھی مقصود بیان کتاب اور بیان احوال کتاب ہوگا کیونکہ جواب تابع ہو تب سے سوال کے اور سوال تابع ہوتا
ہے مثلاً سوال کے اور تابع کا تابع تابع ہو کر تابع ہے ہذا جواب مثلاً سوال کے تابع ہوگا بہر حال ان الذین کفروا کا مابل
سے فصل کمال انقطاع کیونکہ کیا گیا اور کمال انقطاع بتائیں فی الغرض کی وجہ سے اس کے برخلاف ان الابرار الخ
کہ ان کی غرض میں اتحاد ہے کیونکہ ان درنوں جملوں سے مقصود شئ مرتب علی الاعمال کو بیان کرنا ہے اب وہ شئ مرتب
ابرار کے اندر بصورت جزا اور فجرا کے اندر بصورت سزا ہے اور جب اتحاد فی الغرض ثابت ہو گیا تو عطف کرنا بجائے ہے۔
پس ان الذین کفروا کو ان الابرار یعنی نعیم پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ اس بحث کے اندر چونکہ عطف قصہ
علی القصة کا ذکر آگیا اس لئے اس کی تشریح سمجھ لیجئے۔
عطف قصہ علی القصة کہتے ہیں متعدد جملوں کا متعدد جملوں پر عطف کر دینا اور یہ عطف اس وقت میں درست
ہوتا ہے جبکہ متام جملے آپس میں غرض کے اندر متحد ہوں۔

تفسیر: یہ دوسری بحث ہے اسے یوں سمجھئے کہ تمام حروف کا اس پر اتفاق ہے کہ حروف مشبہ بالفعل و اسموں پر داخل ہوتے ہیں جزو اول منصوب ہوتا ہے اور جزو ثانی مرفوع مگر اس میں اختلاف ہے کہ دونوں جزو اول کا نصب درقع ان حروف کی وجہ سے ہے یا نصب ان حروف کی وجہ سے اور رفع کس اور وجہ سے تو اس پر بھی متفق ہیں کہ نصب انہی حروف کی وجہ سے ہے مگر رفع میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ رفع بھی انہی حروف کی وجہ سے ہے اور کونین کا کہنا ہے کہ رفع خبریت کی وجہ سے ہے۔

بعض میں کی دلیل یہ ہے کہ یہ حروف فعل ماضی کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں مشابہت عامہ بھی اور مشابہت خاصہ بھی۔ مشابہت عامہ جملہ افعال ماضیہ سے ہے اور وہ اس طرح کہ تعداد حروف کے لحاظ سے جس طرح فعل ماضی ثلاثی اور رباعی ہوتا ہے اسی طرح ان میں بھی بعض ثلاثی ہیں جیسے اِنَّ اَنْ لَکِنَّ وغیرہ اور بعض رباعی جیسے اَعْلَلْ لَکِنَّ وغیرہ نیز حسب طرح فعل ماضی مبنی بر فتح ہوتا ہے اس طرح یہ حروف بھی نیز جس طرح افعال ماضیہ لازمی طور پر اسما پر داخل ہوتے ہیں اسی طرح یہ حروف بھی نیز حسب طرح فعل ماضی اپنے معنی اسم کو عطا کرتا ہے اسی طرح یہ حروف بھی معانی فعل کا افادہ کرتے ہیں۔

اور مشابہت خاصہ بالخصوص فعل متعدی سے ہے وہ یہ کہ جس طرح فعل متعدی دو اسموں پر داخل ہوتا ہے ان میں سے ایک فاعل اور دوسرا مفعول ہوتا ہے اسی طرح یہ حروف بھی دو اسموں پر داخل ہوتے ہیں اعدہما اسم والاخر خبر۔ اب فعل متعدی کے دو عمل ہیں۔ اصلی، فرعی۔

اصلی یہ ہے کہ جزو اول منصوب ہو اور جزو ثانی مرفوع۔ اس لئے کہ اصلی یہ ہے کہ فاعل مقدم ہو اور مفعول مؤخر فرعی یہ کہ جزو اول منصوب ہو اور جزو ثانی مرفوع۔ اس لئے کہ مقدم مفعول علی الفاعل کو جائز ہے مگر خلاف اصل اور فرعی ہے۔ چونکہ ان حروف کو فعل متعدی کے ساتھ مشابہت خاصہ رکھنے کی بنا پر عمل دینا ہے اور مشبہ و مشبہ بہ کے مراتب کا لحاظ بھی رکھنا ہے۔

اس لئے ان حروف کو عمل فرعی دیا گیا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ عمل میں فرعی ہیں اصل نہیں ہیں۔ اگر انہیں عمل اصلی دیا جاتا تو فرعی و اصل میں برابری لازم آتی۔

کونین کی دلیل یہ ہے کہ خبر ان حروف کے داخل ہونے سے پہلے خبریت یعنی اپنے خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع تھی اور یہی خبریت اس کے رفع کی مقتضی تھی۔ اور خبریت ان حروف کے داخلہ کے بعد بھی باقی ہے لہذا اس کا مقتضی رفع ہونا بھی باقی رہے گا کیونکہ اصل اسما میں استغناء کسی شے کا سابقہ حالت پر باقی رہتا ہے لہذا خبر خبریت اور عال معنوی کی وجہ سے مرفوع ہوگی نہ کہ ان حروف کی وجہ سے۔

وفائدتها تأكيد النسبة وتحقيقها ولذلك يتلقى بها القسم ويصدق بها الاجوبة وتذكر
في معرض الشك مثل وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ
ذِكْرًا اِنَّا مَكِّنَّا لَكَ فِي الْاَرْضِ وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ اِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ
قال المبرد قولك عبد الله قائم اخبار عن قيامه وان عبد الله قائم جواب سائل عن قيامه
وان عبد الله لقائم جواب منكر لقيامه۔

ترجمہ :- اِن کا فائدہ نسبت کی تاکید اور اس کی نچیتگی ہے یہی وجہ کہ جواب قسم اور دیگر سوالات
کے جوابوں کے شروع میں نیز مقام شک میں اِن لایا جاتا ہے۔ جوابات کو اِن سے شروع کرنے کی مثال فرمان باری
عز اسمہ وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا اِنَّا مَكِّنَّا لَكَ فِي الْاَرْضِ
ہے۔ آیت میں اِننا مَكِّنَّا لَكَ فِي الْاَرْضِ چونکہ سوال کا جواب ہے اس لئے اس کے شروع میں اِن لایا گیا ہے۔ آیت کا ترجمہ
اے پیغمبر لوگ تم سے سکندر ذوالقرنین کے متعلق دریافت کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ میں جلد ہی اس کا واقعہ
تمہیں بڑھ کر سناؤں گا۔ یوسفوہم نے اسے دنیا میں سلطنت و قدرت عطا فرمائی تھی (اور مقام شک کی
مثال) وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ اِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ہے (چونکہ فرعون کو موسیٰ کی رسالت
میں شک تھا اس لئے اِنی رسول من رب العالمین بذكر ان فرمایا گیا)۔ مبرد کہتے ہیں کہ تھا لا عبد اللہ قائم کہنا
عبد اللہ کے قیام کی خبر دینا ہے اور ان عبد اللہ قائم اس شخص کا جواب ہے جو اس کے قیام کی بابت سوال کر رہا
ہو۔ اور ان عبد اللہ لقائم اس شخص کا نام ہے جو سائل ہوتے ہوئے اس کے قیام کا منکر ہو۔

بقیہ مگذشتہ

قاضی صاحب نے یہ دلیل رد کر دی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خبریت علی الاطلاق رفع کی مقتضی نہیں ہے بلکہ اس
شرط کے ساتھ کہ وہ اسم جو خبر واقع ہو رہا ہے عوال نقطہ سے خالی ہو۔ پس جب یہ حروف داخل ہوتے تو خبر و فوت
ہو گیا لہذا خبریت کا تقاضا رفع باقی نہ رہا پس ان حروف ہی کی وجہ سے خبر مرفوع ہوگی۔
اور اس کی دلیل کہ خبریت کے تقاضا رفع کے لئے خبر و شرط ہے۔ یہ ہے کہ انحال ناقصہ میں رفع خبریت سے متخلف
اور بچھڑی ہوتی ہے یعنی انحال ناقصہ کی خبر خبر ہونے کے باوجود مرفوع نہیں ہے اگر خبریت علی الاطلاق مقتضی رفع
ہوتی تو یہاں بھی خبر مرفوع ہوتی۔ معلوم ہوا کہ خبریت کا تقاضا رفع خبر و کے ساتھ مشروط ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے بحث کے جز ثانی یعنی اِن کے مفید معنی ہونے کی حیثیت سے بحث کر رہے ہیں چنانچہ
فرماتے ہیں کہ اِن کا فائدہ تاکید نسبت ہے لیکن تاکید سے مراد تاکید اصطلاحی نہیں ہے جو توابع میں سے ہے۔

بلکہ تاکید نسبت سے مراد معنی لغوی یعنی تحقیق نسبت ہے یعنی نسبت کو پختہ کرنا اسی وجہ سے قاضی نے تاکید النسبت کے اوپر تحقیق کا عطف کر دیا ہے تاکہ تاکید کے معنی واضح ہو جائیں اور چونکہ ان تاکید کے واسطے ہے اسی وجہ سے ان کو ایسے کلام کے شروع میں لایا جاتا ہے جہاں تاکید مطلوب ہوتی ہے مثلاً جواب قسم کے شروع میں کیونکہ قسم نام ہے تقویت جز کا اسی طرح سوالات کے جواب کے شروع میں ان کو لایا جاتا ہے کیونکہ اگر سائل متردد ہے تو جواب میں تاکید لانا مستحب ہوگا اور اگر سائل منکر ہے تو جواب میں تاکید لانا واجب ہوگا۔

بہر حال جواب کے لئے تاکید مطلوب ہے خواہ استحقاقاً یا مطلوب ہو یا وجوباً اسی طرح ان کو شک کے مقام میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ مخاطب جب شک ہوگا تو صدف مقصد کا بھی اس کے دل میں گمان ہوگا لہذا ان کے ذریعہ سے تاکید لائی جاتی ہے تاکہ مخاطب کے ذہن میں مقصود واضح ہو جائے۔ قاضی نے جواب قسم کی مثال وضاحت پر اٹھا کر کرتے ہوئے چھوڑ دیا البتہ جواب کی مثال دی ہے مثال قول باری و یٰٰسئلونک عن ذی القربین قتل سالتوا علیکم منہ ذکر اننا ملکنا فی الارض میسال اننا ملکنا فی الارض جواب واقع ہو رہا ہے۔ یٰٰسئلونک عن ذی القربین کا اسی وجہ سے ان کے ساتھ ذکر کیا اور مقام شک کی مثال وقال موسیٰ یا فرعون انی رسول من رب العالمین یہاں انی رسول کو ان کے ساتھ ذکر کیا کیونکہ رسالت موسیٰ مقام شک میں تھی جب تک کہ احوال موسیٰ میں غور نہ کیا جائے اور بالخصوص فرعون کے نزدیک۔

قال المبرر یہاں سے قاضی صاحب مبرد کے قول کو نقل کر کے اس بات پر استدلال کر رہے ہیں کہ ان تاکید نسبت کے لئے آتا ہے۔ ابو عباس کنذی نے ایک مرتبہ مبرد سے کہا مجھے کلام عرب کے اندر بہت خشود و زائد معلوم ہوتے ہیں کیونکہ میں دیکھتا ہوں کہ قیسام عبد اللہ کو تعبیر کرنے کے واسطے کہیں وہ عبد اللہ قائم کہتے ہیں اور کہیں ان عبد اللہ قائم کہتے ہیں تو دیکھو ایک ہی مفہوم کو ادا کرنے کے واسطے ان اور لام کو زیادہ کر دیا حالانکہ بغیر ان کے اضافہ کے بھی وہ مفہوم ادا ہو رہا تھا۔ تب مبرد نے جواب دیا کہ کلام عرب میں خشو نہیں ہے بلکہ خشو ابو عباس کنذی میں ہے کہ اس نے اپنے اندر کلام عرب کو سمجھنے کا ملکہ پیدا نہیں کیا۔ اتنی بات مبرد نے کہہ کر پھر مفصل جواب دیا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ الفاظ مختلفہ کا اضافہ بے محل نہیں بلکہ ان سے معانی مختلفہ پیدا ہوتے ہیں جن معانی کی مخاطب کے اختلاف احوال کی وجہ سے ضرورت ہوتی ہے مثلاً ہمارا مخاطب اگر بالکل خالی الذہن ہے تو اس صورت میں ہم عبد اللہ قائم کہیں گے کیونکہ اس صورت میں صرف اخبار عن القیام مقصود ہے اور اگر کسی نے عبد اللہ کے قیام کے سلسلے میں سوال کیا تو اس صورت میں ان عبد اللہ قائم کہا جائے گا یعنی شروع میں ان لایا جائے گا اور اگر مخاطب منکر قیام ہے تو اس صورت میں ان عبد اللہ قائم کہا جائے گا پس ان الفاظ کے اضافہ سے معانی مختلفہ پیدا ہو گئے پس ان الفاظ کا اضافہ خشو نہیں ہے۔ تو دیکھتے مبرد کے اس بیان سے معلوم ہوا کہ ان تاکید کے واسطے آتا ہے کیونکہ تاکید ہی کے موقع پر اس نے ان کا اضافہ کیا ہے۔

وتعريف الموصول اما للعهد والمراد به ناس باعيا نهم كالبى لهب وابى جهل والوليد بن
المغيرة واحبار اليهود والجنس متناو لا من صمتم على الكفر وغيرهم فخص
عنهم غير المصريين بما اسند اليه۔

ترجمہ :- اور اسم موصول یا عہد خارجی کے لئے ہو گا اور اس وقت اس سے مخصوص لوگ مراد ہوں گے مثلاً
ابو لہب ابو جہل ولید بن مغیرہ اور علمائے یہود۔ یا جنس کے لئے ہو گا دریں صورت اس سے تمام کفار مراد ہوں
گے وہ بھی جو کفر پر مصر رہے اور وہ بھی جو مصر نہیں ہے پھر مسند یعنی سوار علیہم الایہ کے قرنیہ کی وجہ سے غیر مصرین نکل
جائیں گے۔

تفسیر :- اب یہ تیسری بحث مراد الذین کے متعلق ہے جب کا خلاصہ یہ ہے کہ موصول افادہ تعریف اور استمالا
اربعہ میں معرف بالانتم کے مانند ہوتا ہے پس اس بات کے پیش نظر اسم موصول یا عہد خارجی کے لئے ہو گا یا غیر کے لئے
اگر عہد خارجی کے لئے ہے تو الذین سے مراد متعین کفار ہوں گے مثلاً ابو لہب ابو جہل ولید بن مغیرہ اور علمائے یہود
اس موقع پر قاضی نے علمائے یہود کا نام اختصار کے پیش نظر ذکر نہیں کیا اگرچہ وہ بھی معلوم الاسماء تھے اشکال
ہو گا کہ کسی معرف کو معہود خارجی پر محمول کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس معہود خارجی کا ماقبل میں ذکر ہو چکا
ہو اور اس آیت سے پہلے ابو لہب وغیرہ کا ذکر ہی نہیں ہوا پس عہد خارجی پر موصول کو محمول کرنا کیسے درست ہو گا
جواب ان لوگوں کا اشتہار بالکفر اس بات سے مستقن کر رہا ہے کہ ان کا ماقبل میں ذکر کیا جائے کیونکہ ماقبل میں
ذکر کرنے سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ مذکور مخاطب کے نزدیک متعین ہو جائے تاکہ معرف کو ذکر کر کے ان کی طرف اشارہ
کر دیا جائے اور یہ فائدہ ان کے اشتہار بالکفر سے حاصل ہو رہا ہے لہذا ماقبل میں ان کے ذکر کرنے کی کوئی
ضرورت نہیں۔ اور اگر موصول غیر عہد خارجی کے لئے ہے تو پھر میں صورت میں جنس کے لئے ہو گا یا عہد ذہنی کے لئے
یا استقراق کے لئے جنس کے لئے تو ہو نہیں سکتا کیونکہ جنس میں حقیقت تشکیطی اشارہ ہوا کرتا ہے اور
اصول کفر اور انذار و عدم انذار کا برابر ہونا حقیقت کفر کی صفت نہیں بلکہ افراد کفرین کی صفت ہے۔ اور عہد
ذہنی بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مقصود یہ نہیں ہے کہ بعض غیر معین افراد کا حال بیان کیا جائے کیونکہ موقع ہے قباح
کے ظاہر کرنے کا اور اظہار قباح کے وقت انہما و چشم پوشی سے کام نہیں لیا جاتا بلکہ جس کی قباح بیان کی جاتی

عہ مگر یہ بات یاد رہے کہ یہ لوگ عبارتہ النفس کے اعتبار سے مراد ہوں گے لیکن ان کے بعد کے لوگ جو انہیں کیطرح دائم علی الکفر
رہے ان کو آیت دلالت النفس کے اعتبار سے شامل ہوگی ۱۲

والکفر لغۃ ستر النعمۃ واصلہ الکفر بالفتح وهو السار ومنہ قبل للزارع واللیل کافر ولکمام التمرۃ کافور فی الشرع انکار ما علم بالضرورة حجی الرسول بہ وانما عدت منہ لبس الغیار وشد الزنار ونحوہما کفر لانہما تدل علی التکذیب فان من صدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجترئ علیہا ظاہر الا لانہما کفر فی انفسہما

ترجمہ :- اور کفر لغت میں نعمت کے چھپانے کا نام ہے اور اس کی اصل کفر کاف کے فتح کے ساتھ ہے۔ جس کے معنی مطلقاً چھپانے کے ہیں دخواہ نعمت کا چھپانا ہو یا غیر نعمت کا اور اس کفر سے مشتق کر کے کفر اور کات کے لئے کافر اور کفالات شگوفہ کے لئے کافر کا لفظ بولتے ہیں اور شریعت میں کفر ان چیزوں سے انکار کر دینے کا نام ہے جن کے بارے میں بالبداهت معلوم ہو کہ حضور انہیں لے کر آئے۔ اور گروے کیڑوں کا پھینکا اور جنینوں باندھنا اور اس جیسی دوسری چیزیں کفر میں اس لئے شمار ہیں کہ یہ تکذیب قلبی پر دلالت کرتی ہیں نہ اس لئے کہ خود تکذیب ہیں کیونکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ جو سردار دو جہان کی رسالت کا مصدق ہو گا وہ ان چیزوں کی کبھی ہر بات نہیں کرے گا۔

دبقیہ مرگزشتہ اس کو کھول کھول کر بیان کیا جاتا ہے البتہ استغراق کے لئے ہو سکتا ہے اور جب استغراق کے لئے ہو گا تو جیسے کفار کو شامل ہو جائے گا خواہ وہ ہوں جو تا وقت موت مستر علی الکفر رہے اور جن کے بارے میں علم نہ ہو انہیں متعلق ہو چکا تھا کہ یہ کبھی ایمان نہیں لائیں گے یادہ ہوں جو اس آیت کے نزول کے وقت تو کافر تھے لیکن بعد میں ایمان لے آئے لیکن اس صورت میں مصر علی الکفر کی تخصیص کرنی پڑے گی اور غیر مصرین کو نکالنا پڑے گا تخصیص تو وہ آیتیں ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے کفر سے رجوع کر کے اسلام اختیار کر لیا تو اس کے بارے میں یہ رجوع کارآمد ہو سکتا ہے اور قریبہ تخصیص الذین کفروا کا مسند یعنی سواء علیہم انذرتہم انہم کیونکہ جو لوگ بعد میں ایمان لے آئے ان کے لئے انذار و عدم انذار برابر نہیں رہا بلکہ انذار نافع ہوا لہذا الذین کے تحت وہ ہی لوگ باقی رہیں گے جو مصر علی الکفر رہے۔

قاصی صاحب نے فرمایا انخص عنہم غیر المصرین بما استدلایہ۔ یہاں بایں با سببیت کے لئے ہے اور اسناد الیہ سے مراد سواء علیہم انذرتہم انہم ہے اور الیہ میں ضمیر مجرور الذین کی طرف راجع ہے پس اب ترجمہ یہ ہو گا کہ جسے کفار میں سے الذین کی سند کی وجہ سے غیر مصرین کو خاص کر لیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ الذین سے غیر مصرین علی الکفر مراد ہیں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مصرین علی الکفر مراد ہیں۔ پس قاصی صاحب کو خص عنہم المصرین کہنا چاہیے تھا۔ جواب یہاں لفظ خص میں اخراج کے معنی کی تفسیر کر لی گئی ہے یا حص سے مجازاً اخراج کے معنی

مراد ہیں اب ترجمہ یہ ہوگا کہ جمیع کفار میں سے غیر مصرین کو نکال دیا ہذا اب الذین کے تحت مصرین علی الکفر باقی رہیں گے اب بلا اشکال قاضی صاحب نے موصول کے استقالات اربعہ کو بیان کرتے ہوئے عبد خارجی کو مقدم کیا ہے کیونکہ معرف کے اندر عبد خارجی کا احتمال اصل ہے۔

تفسیر: یہ چوتھی بحث کفر کی حقیقت سے متعلق ہے لیکن حقیقت کفر کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقت نفویہ دوم حقیقت شرعیہ۔ لغت کے اندر کفر نام ہے ستر نعمت کا اور ستر نعمت کہتے ہیں عدم شکر کو یا عدم تخریث بالنعمة کو۔ اس اعتبار سے کفر مراد وہ ہوگا کفران کے ساتھ اور اس کی ضد شکر ہے۔ اس کفر بھیم الکاف کی اصل کفر بفسخ الکاف ہے اور اس کے معنی مطلقاً ستر کے ہیں۔

شارعین نے اس سلسلہ میں گفتگو کی ہے کہ کفر کو کفر کی فرع کیوں قرار دیا گیا ہے تو اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ کفر نام ہے مطلقاً ستر کا خواہ وہ ستر نعمت ہو یا ستر غیر نعمت اور کفر نام ہے مخصوص قسم کے ستر کا پس کفر عام مطلق ہے اور کفر خاص مقید ہے اور قاعدہ ہے کہ خاص مقید فرع ہو اگر تلبہ عام مطلق کی ہذا ثابت ہو گیا کفر فرع ہے کفر کی لیکن ایک نفوی کا بیان یہ ہے کہ کفر و کفر دونوں اپنے معنی کے اندر اصل ہیں ایک دوسرے کے تابع اور فرع نہیں ہیں قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اس کفر بالفسخ سے لفظ کافر مشتق کر کے ان کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ کسان بھی بیچ کو زمین کی تہہ میں چھپا دیتے ہیں اور اس مناسبت سے لات کو بھی کافر کیا جاتا ہے کیونکہ وہ بھی اپنی پادری ظلمت میں تمام اشیاء کو ڈھک لیتی ہے اس لئے ارشاد باری ہے **و جعلنا الليل لباسا** اور مفسرین نے لباس کی تفسیر کی ہے **الستر** بسواہ جمیع الاشیاء اور اس کفر سے کافر کو جو فاعول کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے مشتق کر کے کام الثمرۃ کے لئے استعمال ہوتا ہے تمام جمع ہے کم کی اور کم کہتے ہیں خلاف شکوہ کو یعنی ان پستیوں کو جو کلی کو ڈھکے ہوئے ہوتی ہیں۔

اب کفر کی حقیقت شرعیہ کو سنئے کفر کی ایک تعریف تو امام غزالی نے بیان کی ہے ان کے الفاظ یہ ہیں **تکذیب الرسول فی اجابہ من عند اللہ یعنی رسول اللہ جو احکامات خدا کی طرف سے لے کر آئے ان احکام میں رسول اللہ کو جھٹلانا مگر اس تعریف سے ایک واسطہ اور منزلہ بین الکفر والایمان نکل آتا ہے جو اہل سنت والجماعت کے بالکل خلاف ہے مثلاً ایک شخص شک ہے کہ جس کے اندر دونوں پہلو برابر ہیں یا اسی طرح ایک شخص ایسا ہے کہ جو نہ مصدق ہے اور نہ مکذب ہے تو مصدق نہ ہونے کے اعتبار سے وہ ایمان میں داخل نہیں ہوگا اور مکذب نہ ہونے کی وجہ سے وہ کفر میں بھی داخل نہیں ہوگا ہذا منزلہ بین المنزلیتین ثابت ہو گیا اسی لئے قاضی صاحب نے اس تعریف سے گریز فرمایا ہے اور دوسری تعریف کی پناہ فرماتے ہیں کہ **وفی الشرع انکار ما علم بالضرورة** یعنی رسول بہ یعنی شرعیہ میں کفر نام ہے ان چیزوں سے جاہل رہنے کا جن چیزوں کے بارے میں شہور ہو چکا ہے کہ ان کو نبی نے کمر لے کر آئے۔ تو قاضی صاحب نے تعریف کفر کے اندر انکار کا لفظ استعمال کیا اور یہ انکار ماخوذ ہے انکرت الشئ سے اور انکرت الشئ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کوئی شخص کسی چیز سے جاہل رہ جائے اس تعریف کے اعتبار سے کوئی**

واسطہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔

لیکن عبدالحکیم سیاح کوٹی نے اس کی تردید کی ہے اور اصل نے کہا کہ قاضی کی تعریف سے بھی منزله بین المنزلیتین ثابت ہو جاتا ہے بایں طور کہ ایک شخص کو خدا اور رسول کی معرفت حاصل ہے مگر وہ رسول کی تصدیق نہیں کرتا ہے جیسے کہ علماء یہود تو یہ یمن تو اس لئے نہیں ہو سکتے کہ ان کو تصدیق حاصل نہیں حالانکہ ایمان نام ہے تصدیق کا اور کافر بھی نہیں ہو سکتے کیونکہ کفر نام ہے انکار یعنی جہالت کا اور ان کو معرفت حاصل ہے جو جہالت کی ضد ہے۔ پس علمائے یہود نہ کافر ہے اور نہ یمن بلکہ منزل بین المنزلیتین رہے لہذا قاضی صاحب کی تعریف بھی درست نہیں ہے۔ اس کے بعد عبدالحکیم نے کہا کہ بہتر یہ ہے کہ امام غزالی کی تعریف کو اختیار کیا جائے۔

رہا تشاک اور غیر مصدق اور غیر مکذب کا اعتراض تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سب کے سب کفر میں داخل ہو جائیں گے اس لئے کہ ان لوگوں نے جب اقرار باللسان پر قدرت ملنے کے باوجود اقرار نہیں کیا تو یہ ذلیل بن گئی اس بات کی کہ ان کے اندر بھی تکذیب موجود ہے اور جب تکذیب پائی گئی تو کفر کی تعریف صادق آتی لہذا یہ لوگ کافر ہوئے پس منزله بین المنزلیتین ثابت نہ ہوا۔

عبدالحکیم نے یہ بھی کہا ہے کہ قاضی صاحب کی عبارت میں انکار وجود کے معنی میں ہے اور وجود مراد وہ ہے تکذیب کے پس قاضی صاحب اور امام غزالی کی تعریف میں کوئی فرق نہ آیا بلکہ ایک ہی ہو گئی اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ آگے چلے علامات کو محض اس لئے کفر میں داخل کیا ہے کہ وہ دال علی التکذیب کو دال علی الکفر قرار دے کر کفر میں داخل کیا پس اس قرینہ کی بنا پر انکار معنی میں تکذیب کے ہے پس اس اعتبار سے قاضی صاحب کی عبارت کا مطلب یہ ہو گا کہ کفر نام ہے ان چیزوں کے جھٹلا دینے کا جن چیزوں کے بارے میں بظہر معلوم ہو چکا ہے کہ حضور ان کو لے کر آئے ہیں بالضرورت کی قید سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جن احکام کے بارے میں طوام و خواص کے اندر یہ مشہور نہیں ہے کہ نبی ان کو لے کر آئے ہیں بلکہ صرف خواص کے اندر وہ مشہور ہیں ان احکام کو اگر کوئی جھٹلاتا ہے تو کافر نہیں ہو گا مثلاً خدا کا مرنے ہونا یا صفات باری کا عین یا غیر عین ہونا یہ سب احکام ہیں جو عوام و خواص دونوں میں مشہور نہیں بلکہ صرف خواص جانتے ہیں لہذا ان کی تکذیب سے ان کافر نہیں ہو گا اس لئے علماء نے کہا ہے کہ وہ اجماعی اور اجتہادی مسائل جن کے بارے میں کوئی قطعی موجود نہیں یا وہ مسائل جو خبر واحد سے ثابت ہیں ان کی تکذیب کرنے والا کافر نہیں ہو گا بلکہ شراح موافق نے تو یہ بھی کہہ دیا کہ اگر کوئی شخص آفتاب کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہے مگر خدا کی تکذیب نہیں کرتا ہے بلکہ اس کا مصدق ہے تو اس کو کافر نہیں کہیں گے۔ مگر شراح موافق کی یہ بات اسلاف کے فیصلہ کے بالکل خلاف ہے اسی وجہ سے شراح قنوی نے اس کو رد کر دیا۔

علامہ کرانی شراح بخاری نے یہ فرمایا کہ بعض علماء کفر کی چار قسمیں کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان چار قسموں میں سے کوئی بھی قسم اگر کسی کے اندر پائی گئی تو وہ مستحق مغفرت نہیں ہو گا۔ اول کفر انکار دوم کفر تجوید سوم کفر معاندہ چہار کفر نفاق کفر انکار تو یہ ہے کہ قلب اور زبان دونوں سے انکار کرے اور دین کی جو بھی بات اس کے سامنے رکھی جائے اس سے نا آشنا ہو جیسے کہ عرب کے کفار مجاہرین جو کھلے طریقہ پر کفر کرتے تھے۔

کفر جو دیہے کہ قلب میں معرفت حاصل ہے مگر زبان سے اقرار نہیں کرتا جیسے کفر بالمیس۔
کفر معاندہ یہ ہے کہ قلب میں معرفت بھی حاصل ہے اور زبان سے اقرار بھی کر رہا ہے مگر قبول نہیں کرتا جیسے
کہ ابوطالب کا کفر۔

اور کفر نفیاق یہ ہے کہ زبان سے اقرار کرے اور دل سے انکار کرے جیسے منافقین کا کفر۔
وامتاعاً منہ لبس العیاء وشد الزناد الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے لیکن سوال و جواب
کی تشریح سے پہلے غیار اور زنا کے معنی سمجھ لیجئے غیار بکسر الغین اس اور پر کے کپڑے کو کہتے ہیں جس کے اوپر ایسے دھاگے
سے سلائی کی جاتے ہیں جس دھاگے کا رنگ اس کپڑے کے رنگ کے خلاف ہو اور یہ سلائی خاص طور سے تانوں
پر ہوتی تھی۔ بعض لوگوں نے کہا کہ شاتوں کی کوئی تقصیم نہیں بلکہ کپڑے کے اکثر حصہ پر ہوتی تھی اس قسم کے کپڑے
اہل ذمہ پہنتے تھے اور یہ کپڑے ان کے لئے شعار مذہب ہوتے تھے اس وجہ سے اہل لغت غیار کی تفسیر نشان اہل ذمہ
کے الفاظ سے کرتے ہیں یہ غیار یا خوذہ غیر سے اور غیر کے معنی متغیر الحال ہونے کے ہیں جیسے کہا جاتا ہے من یکفر
باللہ یلقی العیاء یعنی جو شخص کفر باللہ کرے گا وہ متغیر الحال ہوگا اور غیار کو غیار اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کے
دھاگے کا رنگ متغیر و مختلف ہوتا ہے کپڑے کے رنگ سے اور زنا اس موٹے دھاگے کو کہتے ہیں جس کو چندہ سا بنا کر
کندھے سے کمزنگ ڈال لیتے ہیں اور جب پیشاب یا پائخانہ کے لئے جاتے ہیں تو اس کو کان میں پیٹ لیتے ہیں
جیسا کہ موجودہ دور کے برہمنوں کا طریقہ ہے۔ بعض لوگوں نے زنا کی تشریح اس لمبی ٹوپی سے کی ہے جس کو اہل ذمہ
اور حصے تھے۔ بہر حال کچھ بھی ہو یہ دونوں چیزیں اہل ذمہ کا نشان تھیں۔

اب سنئے سوال مقدر یہ ہے کہ ابھی آپ نے کفر کی حقیقت انکار ما علم بالفروۃ کے ساتھ بیان کی ہے حالانکہ
اہل شرع نے بعض ایسے افعال و اقوال پر کفر کا حکم لگا رکھا ہے جو انکار نہیں ہے جیسے کہ غیار کا پہننا اور زنا کا باندھنا
جواب۔ یہ چیزیں حقیقتاً کفر نہیں ہیں۔ اور نہ اہل شرع نے ان کو نفی کفر قرار دیا بلکہ یہ چیزیں دال علی الکفر
ہیں اس لئے اہل شرع نے حریم دین کی حفاظت کے لئے دال کو مدلول کی جگہ پر قائم کر دیا کیونکہ حدیث میں ہے من
رعی حول الحمی یوشکت ان یقع فیہ یعنی اگر کوئی شخص اپنے جانور کو سرکاری چراگاہ کے ارد گرد چرائے گا
تو بہت امید ہے کہ وہ جانور اس چراگاہ کے اندر بھی منہ مار دے۔ پس اس طرح جو شخص ان علامات کو اختیار
کرتا ہے تو اس کے بارے میں بہت امید ہے کہ وہ کفر کے اندر داخل ہو جائے اسی طرح اہل شرع نے ان ظاہری چیزوں
پر کفر کا حکم لگا رکھا ہے کیونکہ کفر حقیقی پر مطلع ہونا ناممکن ہے۔

علامہ ابن الہمام صاحب فتح القدیر نے فرمایا کہ ایمان کے اندلایل شرع نے بہت ایسے لوازم کا اعتبار کر رکھا ہے جنکے معدوم ہونے کے وقت
اللہ اور اس کے رسول اور اس کی کتابوں کا کفر مت ہو جاتا ہے اس وجہ سے بہت سے ایسے افعال و اقوال کی وجہ سے انسان کو کافر قرار دیتے
ہیں جو حقیقتہً کفر نہیں لیکن چونکہ تصدیق اور عدم تصدیق ایک امر باطنی ہے مخلوق اسے اور مطلع نہیں ہو سکتی اور شریعت کا یہ قانون ہے
کہ جن چیزوں کی حقیقت پر مطلع ہونا ناممکن ہو تو وہاں مدار حکم حقیقت نہیں ہوتی بلکہ ان کی علامات ظاہرہ مدار حکم ہوتی ہیں چنانچہ
غیار و زنا کا پہننا بھی اسی قبیلہ سے ہے لیکن یہ بات یاد رہے کہ ان علامات سے ظن کا انادہ ہو گا نہ کہ یقین کا۔

واحتجت المعازلة بما جاء في القرآن بلفظ المضى على حدوثه لاستدعائه سابقته
مخبر عنه واجيب بانه مقتضى التعلق وحدثه لا يستلزم حدوث الكلام
كما في العلم.

ترجمہ :- اور مقزلہ نے قرآن پاک میں آئے ہوئے افعال ماضیہ سے قرآن پاک کے حدوث پر استدلال کیا ہے
کیونکہ فعل ماضی سبقت مخبر عنہ کا تقاضا کرتا ہے اور جب قرآن پر کسی شے کی سبقت ثابت ہوگئی تو قرآن کا
حدوث ثابت ہوگیا، اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ سبقت مخبر عنہ کلام کے تعلق کا تقاضا اور تعلق کے حدوث سے
کلام کا حدوث لازم نہیں آتا جیسا کہ مسئلہ باری میں یہی صورت ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے پانچویں بحث استدلال مقزلہ کے متعلق ذکر کر رہے ہیں اس بحث سے پہلے دو باتیں
بطور مقدمہ کے سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ قدیم اور حادث میں سے ہر ایک دو دو قسموں پر منقسم ہے قدیم بالذات اور
قدیم بالزمان اور حادث بالذات اور حادث بالزمان۔ قدیم بالذات اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالغير بحسب الذات
نہ ہو یعنی کوئی اس کا غیر اس سے قاتا مقدم نہ ہو اور قدیم بالزمان اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالغير بحسب الزمان
نہ ہو یعنی اس کا غیر اس سے زمانا مقدم نہ ہو ذات واجب قدیم بالذات ہے اور صفات واجب قدیم بالزمان ہیں اور حادث بالذات اس کو کہتے ہیں
جو مسبوق بالغير بحسب الذات ہو یعنی اس کا غیر اس کا زمانا مقدم ہو اور حادث بالزمان اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالغير بحسب الزمان ہو یعنی اس کا غیر اس کا زمانا مقدم ہو۔
دوسری بات یہ کہ کلام کے تین وجود ہیں اول وجود فی نفس المتکلم یعنی وہ وجود کہ جو کلام کو الفاظ کا جامہ پہنانے
سے پہلے حاصل ہوتا ہے اس وجود کے اعتبار سے کلام کو کلام نفس کہتے ہیں اس کو شاعر کہتا ہے۔

ان الکلام لفظ الفواد وانما : جعل اللسان على الفواد دليلا
یعنی کلام در حقیقت دل میں ہے مگر زبان سے نکلے ہوئے الفاظ کو از جانب قدرت کلام قلبی کے لئے رہنما بنا دیا گیا
ہے۔ دوسرا وجود تلفظ میں ہے یعنی وہ وجود جو اس کلام نفسی کو الفاظ کا جامہ پہنانے وقت حاصل ہوتا ہے اس وجود
کے اعتبار سے اس کلام کو کلام لفظی کہتے ہیں۔ سہم وجود فی النفس والکتابت یعنی وہ وجود جو اس کلام کو لکھتے اور
نقش کرتے وقت حاصل ہوتا ہے اور اس کو کلام نقوشی کہتے ہیں۔ اصول فقہ والے کلام لفظی کو نظم اور کلام نفسی
کو معنی سے تعبیر کرتے ہیں۔

ہمارا مقزلہ کا اس بارے میں توافق ہے کہ کلام اللہ قدیم بالذات نہیں ہے ہاں اس بارے میں اختلاف ہے
کہ قدیم بالزمان ہے یا حادث۔ تو اہل سنت والجماعت دونوں کے قائل ہیں یعنی قدیم بالزمان ہے اور حادث بھی۔
کلام نفسی جو خدا کی صفت ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے وہ تو ان قدیم بالزمان ہے کیونکہ جمیع صفات خداوندی
قدیم بالزمان ہیں اور کلام لفظی حادث ہے کیونکہ اس کا تلفظ ہوتا ہے اور وہ مرکب ہوتا ہے اور تلفظ و ترکیب

علامات حدوث میں سے ہیں۔ اسی وجہ سے اہل اصول کا کہنا ہے کہ القرآن اسم للنظم والمعنی جمیعاً یعنی قرآن کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں کا نام ہے۔

مگر معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن حادث و مخلوق ہے کیونکہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے علامہ تقی زانی نے شرح عقائد میں فرمایا کہ متنازع اختلاف یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کلام لفظی کے ساتھ ساتھ کلام نفسی کا بھی وجود مانتے ہیں اور معتزلہ کلام نفسی کا انکار کرتے ہیں پھر اہل سنت کلام نفسی کے وجود پر اتفاق کر لینے کے بعد اس بات میں مختلف ہوتے کہ کلام نفسی ازل میں کس نوعیت کا تھا تو یحییٰ بن سعید قطان نے کلام نفسی ازل کو ایک ہی انداز کا مانا ہے یعنی یحییٰ بن سعید قطان کے نزدیک کلام نفسی ازل میں غیر منقسم الی الخیر والایات الشاہ والامر والنہی تھا یہ سب اقسام اس کو اس وقت حاصل ہوئے جبکہ اس کا تعلق ہوا تکلم فیہ یعنی اس شے سے جس کے بارے میں کلام نازل ہوا اس نقطہ نظر سے یہ تعلقات حادث ہوں گے مگر ابوالحسن اشعری یہ کہتے ہیں کہ وہ کلام ازل ہی سے ان تمام اقسام کی طرح منقسم تھا ایسا نہیں ہے کہ تعلقات لگتے گئے اور وہ کلام خبر و انتشار وغیرہ بنا گیا ابوالحسن اشعری کے مسلک کے اعتبار سے یہ تعلقات بھی قدیم ہو جاتی گے۔

یہ تشریح سمجھ لینے کے بعد اب استدلال معتزلہ سنئے۔ معتزلہ اس کوشش میں ہیں کہ قرآن کو صرف کلام لفظی حادث میں منحصر کر دیں اس سلسلہ میں انہوں نے ان آیات سے استدلال کیا ہے جن میں ماضی کا صیغہ استعمال ہوا ہے اور قاضی صاحب نے بھی ان کے استدلال کو اب ذکر کیا جبکہ احنی کے چار صیغے گزر چکے ہیں اول انعمت دوم رزقنا سوم انزل چہارم کفرنا۔ معتزلہ استدلال اس طور پر کرتے ہیں کہ اگر آپ کلام نفسی کا بھی وجود مانتے ہیں اور اس وجود کو ان کے قرآن کو قدیم کہتے ہیں تو جتنے بھی خبر کے صیغے بلقذا ماضی قرآن پاک میں آتے ہیں ان میں خدا کا کاذب ہونا لازم آئے گا لیکن خدا کا کاذب ہونا باطل ہے لہذا کلام نفسی کا قدیم ہونا باطل ہے اور خدا کا نسبہ ہونا باطل ہے اور لازم آئے گا کہ اگر آپ خدا کو ان خبروں کے اندر صادق مانتے ہو تو خبر صادق اس کو کہتے ہیں جو بحیرۃ یعنی نسبت و اقیعہ کی مطابقت ہو تو گویا صادق خبر ماضی متقنی ہوئی اس بات کی کہ اخبار سے پہلے اس کا ایک بحیرۃ اور نسبت و اقیعہ ہو پس ان اخبار ماضیہ کی بھی کوئی نسبت و اقیعہ ہوگی جو ان سے سابق ہوگی۔ اب سبقت بحیرۃ کی دو صورتیں ہیں یا تو سابق ہوگا ازل پر یا وقت انزال پر۔ ازل پر سابق ہونا باطل ہے کیونکہ ازل سے پہلے کوئی چیز نہیں پس قرآن کو کلام نفسی اور قدیم و ازل مانتے کی صورت میں ان اخبار ماضیہ کا کوئی واقع نہیں ہوگا اور جب کوئی واقع نہیں ہوگا تو مطابقت بالواقع نہیں پائی گئی تو اخبار صادق نہیں بلکہ کاذب ہوں گی پس خدا کا اپنے اخبار میں کاذب ہونا لازم آئے گا لہذا محالہ سبقت واقع علی الانزال مانتا پڑے گا اور انزال چونکہ صفت ہے کلام لفظی کی لہذا خدا کا صادق ثابت ہوتا ہے صرف کلام لفظی مانتے کی صورت میں۔ اور جب اس کلام لفظی سے پہلے آپ نے واقع مانا تو گویا کلام لفظی مسبوق بالفیہ ہو گیا اور جو چیز مسبوق بالفیہ ہوا کرتی ہے وہ حادث ہوتی ہے لہذا کلام لفظی حادث ہے پس قرآن کا کلام لفظی حادث میں منحصر ہونا ثابت ہو گیا۔

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ خَيْرَانِ وَسَوَاءٌ أَسْمَ بِمَعْنَى الِاسْتِوَاءِ نَعْتَ
 بِهِ كَمَا نَعْتَ بِالْمَصَادِرِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ
 رَفَعْنَا بِهِ خَيْرَانِ وَمَا بَعْدَهُ مَرْتَفَعٌ بِهِ عَلَى الْفَاعِلِيَّةِ كَأَنَّهُ قِيلَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا
 مُسْتَوٍ عَلَيْهِمْ وَإِنذَارُكَ وَعَدْمُهُ أَوْ بَأْسُهُ خَيْرٌ لِّمَا بَعْدَهُ بِمَعْنَى إِنذَارُكَ
 وَعَدْمُهُ سَيَانٌ عَلَيْهِمْ۔

ترجمہ :- ان کے حق میں کیا ہے آپ انہیں ڈرائیں یا نہ ڈرائیں۔ یہ کلام ان کی خبر ہے اور سَوَاءُ اسم مصدر
 ہے استواء کے معنی میں جس طرح دوسرے مصادر کو صفت بنا کر ذکر کر دیا جاتا ہے اسی طرح اسے بھی صفت بنا دیا
 گیا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے۔ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ۔ یعنی اے اہل کتاب ایک
 ایک ایسی بات کی طرف آ جاؤ جو ہمارے ہمارے درمیان مساوی طور پر مسلم ہے۔ سَوَاءُ خبر ان ہونے کی وجہ سے
 مرفوع ہے اور اس کا مابعد اس کا فاعل ہونے کی بنا پر گویا یوں کہا گیا إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مُسْتَوٍ عَلَيْهِمْ
 اِنذَارُكَ وَعَدْمُهُ یعنی بلاشبہ کفرین کے حق میں برابر ہے آپ کا ڈرانا اور نہ ڈرانا۔ یا اس لئے مرفوع ہے کہ وہ
 اپنے مابعد یعنی انذرتم ام لم تنذرتم کی خبر ہے پس تقدیری عبارت ہوگی اِنذَارُكَ وَعَدْمُهُ سَيَانٌ عَلَيْهِمْ۔

بقیہ ہرگز مشتبہ معتزلہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ آپ نے حدوث صرف اس بنا پر ثابت کیا کہ صدق خبر ماضی
 سبقت واقع کا تقاضا کرتی ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ جب تک یہ کلام خدا کی ذات کے ساتھ قائم تھا تو نہ یہ ماضی تھا
 اور نہ خبر تھا خبریت اور ماضویت کی نشان پیدا ہوتی تعلق بالمتکلم فیہ کی وجہ سے پس یہ کلام سبقت خبر عنہ
 کا تقاضا کرے گا تعلق کے اعتبار سے اور اس لحاظ سے تعلق حادث ہو جائے گا کیونکہ وہ مسبوق بالظہور ہو گا
 اور حدوث تعلق مستلزم نہیں حدوث تعلق کو یعنی حدوث کلام کو جیسے کہ صفت علم کے بارے میں آپ سب
 ہی کا یہ عقیدہ ہے کہ وہ اللہ کی صفت قدیمہ ہے مگر اس کے تعلقات قدیم نہیں ہیں۔ پس بطرح حدوث تعلق علم مستلزم
 نہیں حدوث علم کو اس طرح حدوث تعلق کلام مستلزم نہیں حدوث کلام کو پس قرآن پاک کلام نفس بھی ہے اور
 یہ قدیم ہے اور کلام لفظی بھی جو کہ حادث ہے مگر یہ جواب عیسیٰ بن سعید قطان کے عقیدہ کے مطابق ہو گا کیونکہ وہ
 تعلقات کو حادث ملتے ہیں۔

اور شیخ ابوالحسن اشعری کے مسلک کو پیش نظر رکھتے ہوئے جواب یہ ہو گا کہ یہ کلام جب تک خدا کے ساتھ قائم تھا
 اس وقت تک اس میں کوئی زمانہ نہیں تھا کیونکہ خدا کے یہاں تمام زمانے برابر ہیں بطرح کہ خدا کے یہاں تمام ممکن

برابر ہیں ماضی واستقبال کی صورت اس کو اللہ تعالیٰ نے مخاطب کی رعایت رکھتے ہوئے عطا کر دی تاکہ تفہیم و تفہیم آسان ہو جائے اور جب ان کو ماضی وغیرہ عطا ہونے کی حکمت یہ ہے تو پھر سبقت مجر عنہ کو تلاش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور جب سبقت مجر عنہ کے تلاش کی کوئی ضرورت نہیں تو پھر حدوث ثابت نہیں ہوتا ہے یہ جو کچھ استدلال معتزلہ کے ذیل میں تشریح کی ہے شارح فتویٰ نے اس پر بہت ہی زور دیا ہے اور قاضی کی رفعت شان کے مطابق بھی یہ ہی ہے ورنہ بعض شارحین استدلال و جواب کو گول مول ذکر کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بالابا استدلال و جواب کلام لفظی ہی کے متعلق ہے جیسا کہ محشی صاحب بھی یہی قرار دے رہے ہیں۔

تفسیر:۔ اس آیت کے ذیل میں دو بحثیں مصنف ذکر کریں گے۔ اول جملہ کی ترکیب دوم لفظ انذر تہم کی تحقیق اور تہمت کی قرأت۔ ترکیب کا حاصل یہ ہے کہ پورے کا پورا جملہ خبرانہ ہونے کی وجہ سے عمل رفع میں ہے اب عمل رفع میں ہونے کی دو صورتیں ہیں لفظاً و معنایاً دونوں اعتبار سے عمل رفع میں ہے یا صرف معنایاً عمل رفع میں ہے صرف معنایاً عمل رفع میں اس وقت ہوگا جبکہ سوار کو اسم فاعل بہتو کی تاویل میں کر کے صنفہ صفت بنایا جائے اور انذر تہم ام لم تنذر تہم کو اس کا فاعل قرار دیا جائے۔ اس صورت میں تقدیری عبارت یوں ہوگی ان الذین کفروا مستوعلیہم انذارک وعدمہما اور اس ترکیب میں رفع معنوی اس لئے ہوگا کہ یہاں سوار اور اس کے فاعل دونوں کو بمنزلہ مفرد مان کر سوار کو وہ اعراب دیا گیا جس کا مجموعہ مستحق تھا اور عمل رفع میں لفظاً و معنایاً اس صورت میں ہوگا جبکہ سوار کو خبر مقدم اور انذر تہم کو متبداً موصوفاً مانا جائے اور تقدیریوں نکال جائے انذارک وعدمہما سیان علیہم اس صورت میں یہ عمل رفع میں لفظاً و معنایاً اس لئے ہوگا کہ یہاں سارے مجموعہ کو عمل رفع میں قرار دیا جائے گا ایسا نہیں ہے کہ اعراب تو صرف جز و اول کو دیا جائے اور جز ثانی کو محض تعلق معنوی کی بنا پر عمل رفع میں داخل کر لیا جائے جیسے کہ اول صورت میں کیا گیا۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ نے سوار کو خبر مانا ہے اور انذر تہم الخ کو متبداً اور متبداً میں تعدد ہے کیونکہ متبداً میں انذار اور عدم انذار اس سوار میں بھی تعدد ہونا چاہیے بائیں طور کہ سوار کو تثنیہ ذکر کیا جائے کیونکہ تعدد متبداً مستلزم ہے تعدد خبر کو۔

الجواب:۔ یہاں سوار کو مصدر استواء کے معنی میں لے گیا گیا۔ اور جس طرح مصادر کو نعت نفوی اور نعت نحوی بنادیا جاتا ہے اسی طرح سوار کو بھی نعت نفوی اور نعت نحوی بنایا گیا۔ نعت نحوی تو اللہ تعالیٰ کے فرمان تعالوا الی کلستہ سواء بیننا و بینکم کے اندر کیونکہ یہاں سوار کلمہ کا تابع اور صفت ہے اور یہی نعت نفوی کی حقیقت ہے اور نعت نفوی اللہ تعالیٰ کے فرمان سواء علیہم انذر تہم ام لم تنذر تہم کے اندر کیونکہ اس آیت میں سوار خبر واقع ہو رہا ہے ان کی اور خبر متبداً کے ساتھ قائم ہوا کرتی ہے اور ہر معنی قائم بالغیر کو نعت میں نعت کہتے ہیں اور جب سوار کو معنی میں استواء کے لئے لیا گیا تو چونکہ مصدر کا تثنیہ اور جمع نہیں آتا ہے اس لئے سوار کو تثنیہ ذکر نہیں کیا۔

والفعل انما یجتنع الاخبار عنه اذا رید به تمام ما وضع له اما لو اطلق و ارید به اللفظ
ومطلق الحدث المدلول علیہ ضمنا علی الاتساع فهو کالاسم فی الاضافة والاسناد
الیہ کقولہ تعالیٰ وَاِذَا قِيلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا اَوْ یَوْمَ یَنْفَعُ الصّٰدِقِیْنَ صِدْقُهُمْ وَقَوْلُهُمْ تَسْمَعُ
بِالْعِیْدِ خَیْرٌ مِّنْ اَنْ تَرٰهُ وَاِنَّمَا عَدِلَ هُنَا عَنْ الْمَصْدَرِ اِلَى الْفِعْلِ لِمَا قَبْلَهُ مِنْ
اِیْهَامِ التَّجَدُّدِ۔

ترجمہ :- اور فعل کو مخبر عنہ یعنی مسند الیہ بنا نا صرف اس وقت محال ہے جبکہ اس سے اس کے معنی مطابق مراد لے
جائیں لیکن جب فعل بول کر مجازاً اس کے الفاظ مراد لے جائیں یا مطلقاً وہ معنی حدی مراد لے جائیں جس پر فعل تفسیلاً
دلالت کرتا ہے تو اس وقت مضاف الیا اور مسند الیہ بننے میں اس کی حیثیت اسم کی سی ہوگی جیسا کہ ارشاد باری وَاِذَا
قِيلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا اور یَوْمَ یَنْفَعُ الصّٰدِقِیْنَ صِدْقُهُمْ پہلی مثال میں آمنا سے لفظ آمنا مراد ہے اور دوسری
میں معنی حدی مراد ہیں پہلی مثال میں فعل مسند الیہ ہے اور دوسری میں مضاف الیہ اور جیسے کہ اہل عرب کا قول تسمع
بِالْعِیْدِ الخ اس میں تسمع فعل سے اس کے معنی حدی مراد ہیں اور وہ مبتداء واقع ہے اور مصدر سے فعل کی جانب
اس لئے عدول کیا گیا تاکہ قاطعین کے دل میں تجدد کا وہم پیدا کر دیا جائے۔

دقیقہ صد گذشتہ عبد الحکیم نے یہ کہا کہ یہ دونوں مذکورہ ترکیبیں خلاف اصل ہیں اول ترکیب تو اس لئے خلاف اصل
ہے کہ اس میں سوار جو اسم غیر صفت ہے اس کو صفت یعنی مستوی تاویل میں کر کے عامل بنایا گیا ہے حالانکہ تاویل
میں لا کر کسی اسم کو کوئی عمل دیدینا خلاف اصل ہے پس سوار کو عامل بنانا خلاف اصل ہے اور دوسری ترکیب
خلاف اصل اس لئے کہ اس صورت میں تقدیم خبر علی المبتداء لازم آتی ہے جو خلاف اصل ہے نیز یہ کہ خبر تعدد میں
مبتداء کے مطابق نہیں ہے اور عدم مطابقت بھی خلاف اصل ہے عبد الحکیم کے اس قول کا غالباً مقصد یہ ہے کہ یہ
دونوں ترکیبیں درجہ میں برابر ہیں یعنی دونوں ترکیبیں چونکہ خلاف اصل ہیں اس لئے ان میں سے کسی کو کسی پر
کوئی ترجیح نہیں ہے جو چاہا ہوا اختیار کر لو۔

تفسیر :- یہاں سے اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں جو مذکورہ دونوں ترکیبیوں پر وارد ہوتے ہیں اشکال
یہ ہے کہ آپ نے دونوں ترکیبیوں میں راند زہم کو مسند الیہ اور مخبر عنہ بنایا ہے حالانکہ اس کو مسند الیہ بنانے کی صورت
میں تین خرابیاں لازم آتی ہیں اول فعل کا مسند الیہ اور مخبر عنہ ہونا فعل خبر اور مسند ہونا کڑا ہے۔ دوم یہ کہ

اس صورت میں ہمزہ جو استفہام کے لئے ہے اس کی صدارت باطل ہو جاتی ہے۔ حالانکہ استفہام صدارت کلام کا مقتضی ہے اور بطلان صدارت اول ترکیب میں لفظ اور رتبہ دونوں اعتبار سے ہے کیونکہ اول ترکیب میں راندزہم فاعل واقع اور فاعل لفظ اور رتبہ دونوں اعتبار سے موخر ہوا کرتا ہے اور تاخیر مبطل صدارت ہے۔
اور دوسری ترکیب میں صدارت صرف لفظاً باطل ہوگی کیونکہ آیت میں راندزہم سوار سے لفظاً موخر ہے البتہ رتبہ صدارت باطل نہیں ہوگی کیونکہ راندزہم بحیثیت مبتدا رتبہ مقدم ہے۔

سوم یہ کہ فعل کے اندر ہمزہ اور لفظ ام آر ہلے اور ہمزہ اور ام وضع کئے گئے ہیں تعین احلال امرین کے واسطے تو گویا ہمزہ اور ام کے داخل ہونے کا مقصد یہ ہے کہ یہاں اعلیٰ التیین ایک ہی چیز مراد ہے متعدد چیزیں مراد نہیں اور سوار کی نسبت متعدد ہی کی طرف ہوتی ہے اس وجہ سے کہا جاتا ہے استوی وجودہ وعدہ اور استوی وجودہ وعدہ نہیں کہا جاتا اور اگر کوئی کہے تو درست نہیں۔ اسی اعتراض سے گریز کر کے واسطے امام رحمی نے سوار کے موقع پر ایک دوسری ترکیب اختیار کی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ سوار خبر ہے مبتدا محذوف الامر ان کی پس تقدیر عبارت ہوگی الامر ان سوار راندزہم اولم تذر علیہ کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان قاصبر وا ولا تقبر واسوار علیکم یعنی الامر ان سوار اول خرابی کا۔

جواب یہ ہے کہ فعل کے دو معنی ہیں اول معنی مطابق دوم معنی تضمنی معنی مطابق تین چیزوں کا مجموعہ ہے معنی حدی نسبت الی فاعل تا اور اقتران بالزمان۔ اور معنی تضمنی مطلقاً معنی حدی فعل کا مسند الیہ اور خبر عنہ بنا معنی مطابق کے اعتبار سے منتفع ہے کیونکہ مسند الیہ و خبر عنہ مستقل ہوتا ہے اور فعل معنی مطابق کے اعتبار سے غیر مستقل ہے لیکن اگر فعل سے معنی تضمنی معنی حدی مجازاً مراد لے لئے جائیں۔ مجالاً کا مطلب یہ ہے کہ کل بولکر جز مراد لیا جائے تو ان دونوں صورتوں میں فعل کی وہی حیثیت ہوگی جو اسم کی ہوتی ہے یعنی حسب طرح اسم مسند الیہ اور مضاف الیہ بنتا ہے اس طرح فعل بھی مسند الیہ اور مضاف الیہ بنے گا جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان واذا قیل لهم آمنوا یہ مثال ہے فعل سے لفظ فعل مراد لینے کی اس مثال میں آمنوا سے لفظ آمنوا مراد ہے اسی وجہ سے اس کو قیل کا نائب بنا دیا گیا۔

ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا یوم یفیع الصادقین صدقہم یعنی جس دن سچوں کو ان کا سچ کام آنے گا۔ اس مثال میں یتفع کے معنی تضمنی لینے سے مطلقاً معنی حدی مراد ہیں اسی وجہ سے اس کو یوم کا مضاف الیہ بنایا گیا ہے پس یوم یتفع معنی میں یوم تقع الصادقین صدقہم کے ہوگا ایسے ہی شاعر کا قول ہے

تسمع بالمعید الخیر من ان تراه : وستعرف قدره ان فتم فاه

اس شعر میں تسمع سے اس کے معنی تضمنی مراد ہیں اس لئے اس کا مسند الیہ بنانا درست ہے پس معنی ہوں گے سماعک بالمعید الخیر سماعک مبتدا ہے خیر من ان تراه خبر ہے معید تغیر ہے معید کی اور معید منسوب ہے معید کی طرف یہ اس

شخص کے لئے مثل بیان کی جاتی ہے جس کو آپ تقیر سمجھ رہے ہیں حالانکہ اس کا مرتبہ عظیم الشان ہے یا اس شخص کے لئے کہ جس کے متعلق باتوں کا سن لینا بہتر ہے اس کے دیکھنے سے۔

یہ شعر سب سے پہلے نعلان بن منذر نے معیدی کے بارے میں کہا تھا۔ معیدی کی خوش اخلاقی لوگوں میں مشہور تھی مگر فی الواقع وہ خوش اخلاق نہیں تھا تب نعلان بن منذر نے کہا تھا کہ معیدی کی خوش خلقی کی خبریں سن لینا بہتر ہے اس کی ملاقات اور اس کے دیدار سے کیونکہ اس سے ملاقات کرتے وقت اس کی قدر و منزلت کا اندازہ ہو جائے گا۔ جبکہ وہ گالیاں دینے کے لئے منہ کھولے گا۔

پھر ایک اشکال ہو کہ جب نعل بنو لکرا اس کے معنی مدنی ہی مراد لینا تھا تو پھر نعل کو کیوں ذکر کیا مصدر ہی ذکر کرتے اور کہتے سوار علیہم انذارک اور عدم انذارک۔

جواب مصدر سے عدول کر کے نعل کا صیغہ اس لئے اختیار کیا گیا تاکہ ایہام تجدد کا فائدہ ہو اور چونکہ یہ فائدہ نعل سے ہوتا ہے اس لئے نعل استعمال کیا۔ اب رہی یہ بات کہ تجدد کے یہاں کون سے معنی مراد ہیں تو تجدد کے دو معنی آتے ہیں اول مطلق حدوث یعنی ایک مرتبہ ہونا اور پھر ختم ہو جانا اور یہ معنی ہر نعل میں موجود ہیں خواہ وہ ماضی ہو یا مضارع کیونکہ یہ معنی حاصل ہوتے ہیں اقتران بالزمان سے۔

دوم معنی حدوث فی المستقبل اور اس کو استمرار تجددی کہتے ہیں یعنی مستمر طریقہ پر کسی چیز کا ہونا اور ختم ہو جانا اور یہ معنی خاص طور سے مضارع کے اندر پائے جاتے ہیں اور یہاں تجدد کے پہلے معنی مراد ہیں اور بعض لوگوں نے کہا کہ دوسرے معنی مراد ہیں۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں رانذر تہم ماضی کا صیغہ ہے اور ماضی کے اندر پہلے معنی کے اعتبار سے تجدد پایا جاتا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں رانذر تہم مستقبل کے معنی میں ہے۔ قرینہ یہ ہے کہ اس کی تفسیر لایومنون کے ذریعہ سے کی گئی ہے اور لایومنون مستقبل ہے پس جب مفسر مستقبل ہے تو مفسر بھی مستقبل ہی ہو گا۔ شبہ پیدا ہو گا کہ یہاں ماضی کا صیغہ استعمال کیا حقیقت تجدد کیوں نہیں فرمایا۔

جواب حقیقت تجدد اس وقت پایا جاتا ہے جبکہ نعل اپنے اصل معنی پر باقی رہے لیکن جب اس کو اپنے اصل معنی سے خالی کر کے صرف معنی حدثی کے لئے مخصوص کر لیا جائے جیسا کہ بیان کیا گیا ہے تو اس صورت میں تجدد تحقق نہیں ہو گا البتہ ظاہری صیغہ کو دیکھتے ہوئے تجدد کا وہم پیدا ہو گا اس وجہ سے ایہام تجدد کا لفظ استعمال فرمایا۔ باقی رہی یہ بات کہ ایہام تجدد پیدا کرنے سے مقصد کیا ہے۔

جواب اس بات کو بتلانا ہے کہ نبی نے احداث انذار کیا یعنی بار بار ڈرایا اور امانت کو یاد کروایا اور تبلیغ رسالت کر دی مگر یہ لوگ اپنی شقاوت کی وجہ سے ایمان نہیں لائے تو کوتاہی ان کی ہے نبی کی کوتاہی نہیں ہے پس فی الجملہ اس کے اندر نبی کو تسلی بھی دی جا رہی ہے۔

وَحَسُنَ دَخُولُ الْهَمْزَةِ وَامٍ عَلَيْهِ لِقَرِيرٍ مَعْنَى الْإِسْتِوَاءِ وَتَاكِيدُهُ فَاعْتَمَادُ جُرْدَتَا
عَنْ مَعْنَى الْإِسْتِفْهَامِ لِمَجْرَدِ الْإِسْتِوَاءِ كَمَا جُرْدَتْ حُرُوفُ النِّدَاءِ عَنْ الطَّلَبِ لِمَجْرَدِ
التَّخْصِصِ فِي قَوْلِهِمُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا أَيْتَهَا الْعَصَابَةُ۔

ترجمہ :- اور ہمزہ وام کا دخول استواء کے معنی کی پختگی اور اس کی تاکید کی خاطر موزوں ہے اس لئے کہ یہ دونوں
کلمے استفہام کے معنی سے خالی کر کے محض استواء کے لئے استعمال کئے گئے ہیں جس طرح عرب کے قول اللہم اغفر لنا
ایتها العصابة میں حرف نداء کو طلب اقبال کے معنی سے خالی کر کے محض تخصیص کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔

تفسیر :- باب یہاں سے قاضی صاحب دوسری اور تیسری خرابی کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے
کہ معترض کی ذکر کردہ دو خرابیاں اس وقت لازم آتی ہیں جبکہ ہمزہ وام اپنے اصلی معنی پر ہوتے لیکن آیت میں اپنے اصلی
معنی پر نہیں ہیں۔ بلکہ دوسرے معنی میں استعمال کئے گئے ہیں اور اس معنی غیر اصلی کے اعتبار سے کوئی اشکال وارد
نہیں ہوتا اب سمجھئے کہ ان کو کس طرح معنی غیر اصلی میں استعمال کیا گیا۔ تو اس کی تشریح یہ ہے کہ ہمزہ وام اصل میں وضع
کئے گئے ہیں استفہام عن احد المتضمنين فی علم المستفہم کے لئے یعنی ان دو چیزوں میں سے کسی ایک کی تعین کے سوال کے لئے
وضع کئے گئے ہیں جو دونوں مستفہم کے علم میں برابر ہیں تو گویا ان کے اصل معنی کے دو جز ہیں۔ اول طلب تعین دوم استواء
اور طلب تعین تعبیر ہے استفہام عن احدی پھر استفہام عن احد کے معنی سے خالی کر کے استواء کے معنی کے لئے آیت
میں ہمزہ وام کو تجربۃ استعمال کیا گیا ہے جس طرح کہ حرف نداء اصل معنی کے اعتبار سے طلب اقبال منادی کے لئے
آتا ہے مگر اللہم اغفر لنا ایتھا العصابة میں ایتھا سے پہلے جو یا حرف نداء مقدر ہے اس کو حرف تخصیص کے معنی کے لئے
استعمال کیا گیا ہے اور قرینہ یہ ہے کہ العصابة اس مقولہ میں منادی نہیں ہے کیونکہ قائل کا مقصود یہ نہیں ہے کہ عصابہ
کو اپنی طرف متوجہ کرے بلکہ مقصود یہ ہے کہ عصابہ کے لئے خاص طور سے مغفرت کی دعا کرے پس تخصیص کے اعتبار
سے عبارت یہ نکلے گی اللہم اغفر لنا نحن لفظنا بالعصابة یعنی اسے خلاصہ کو بخش دے اور ہماری مراد ضمیر جمع متکلم سے
خاص طور پر عصابہ یعنی جماعت ہے۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ آیت میں ہمزہ وام استفہام عن احد کے معنی سے خالی کر لئے گئے ہیں تو دوسری خرابی یعنی
صدارت استفہام لازم نہیں آئے گی کیونکہ حرف استفہام صدارت کا تقاضا معنی استفہام پر باقی رہتے ہوئے کرتا
ہے اور جب حرف استواء کے معنی ملحوظ رہے تو تیسری خرابی بھی یعنی سوار کے اسناد کے متعلق لازم نہیں آئے گی کیونکہ
استواء کے معنی یہ ہیں کہ دو چیزیں برابری کے ساتھ موجود ہیں اور جب دو چیزوں کا وجود ثابت ہوا تو تعدد ثابت ہو گیا
لہذا اب مسئلہ اور مسئلہ میں باعتبار تعدد کے مطابقت ہو گئی ہے اور جب ہمزہ وام استواء کے معنی کے لئے استعمال

والانذار التخويف ايديده التخويف من عقاب الله وانما اقتصر عليه دون البشارة
لانه اوقع في القلب واستد ثائرا في النفس من حيث ان دفع الضراهم من جلب
النفع فاذا لم ينفع فيهم كانت البشارة بعدم النفع اولی۔

ترجمہ :- اور انذار مطلقاً ڈرانے کا نام ہے آیت میں عذاب خداوندی سے ڈرانا ہمارا ہے اور بشارت کو چھوڑ کر
انذار پر اس لئے اکتفا کیا کہ انذار دل میں زیادہ جاگزی اور موثر ہے کیونکہ دفع مضریت جلب منفعت کے مقابلے
میں اہم ہے اور انذار میں مضریت کا دفعیہ ہی مقصود ہوتا ہے پس جب ان کے حق میں انذار کارآمد نہیں۔
تو بشارت کارآمد نہ ہونا بدرجہ اولی ثابت ہے۔

بقیہ مگذشتہ ہوئے تو سواہ کے معنی کی تاکید بھی ہو گئی۔
اب اشکال ہو گا کہ آپ کی اس تشریح کے اعتبار سے آیت کا الثابت ثابت کے قبیلہ سے ہونا لازم آتا ہے اور
الثابت ثابت کلام لغوی ہے کیونکہ اس میں مبتدا وخبر میں اتحاد ہے اور آیت میں یہ غرابی اس طور پر لازم آتی ہے کہ آیت
کی دوسری ترکیب یہ ہے کہ سواہ کو خبر مقدم اور انذار تم کو مبتدا موخر مانا جائے پس تقدیری عبارت نکلے گی انذار
وعدمہ سیان لیکن چونکہ آپ نے ہمزہ اور لام کو صرف استوار کے لئے مانا ہے لہذا اس اعتبار سے آیت کے معنی المستویان
مستویان کے ہوں گے۔ اور یہ بعینہ الثابت ثابت کی صورت ہے۔
جواب دونوں مستویان میں فرق ہے پہلے مستویان سے مراد وہ مستویان ہیں جو مستویان فی العلم المستقیم
ہے اور دوسرے مستویان سے مراد مستویان فی عدم النفع ہے پس اس اعتبار سے ترجمہ ہو گا وہ انذار و عدم انذار
جو مستقیم کے علم میں مستوی الوقوع تھے عدم نفع کے اندر بھی دونوں برابر ہیں اور جب دونوں مستویان میں فرق
ہو گیا تو مبتدا اور خبر کے درمیان تنایز ثابت ہو گیا پس الثابت ثابت کی صورت نہ رہی۔

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث شروع کر رہے ہیں بحث کا پہلا جز ہے لفظ انذار کی تحقیق انذار باب
انفال کا مصدر ہے لغت میں اس کے معنی کسی چیز سے ڈرانا اور اصطلاح تفسیر کے انذار انذار سے مراد معامی پر
مرتب ہونے والے خدا کے عقاب سے ڈرانا اور مقصیت کے اندر عموم ہے خواہ کثر ہو یا دوسرے اعمال مستیہ
شعبہ پیدا ہو کہ حضور کی صفت میں بفر و نذیر ذکر کیا گیا ہے پس حسب طرح انذار و عدم انذار کو عدم نفع میں برابر
قرار دیا گیا اسی طرح تبشیرا و عدم تبشیر کو بھی عدم نفع میں برابر قرار دینا چاہیے تھا اور یوں کہنا چاہیے تھا
سوا علیہم ءانذرتهم ام لم تنذرهم و تبشیرهم ام لم تبشیرهم اور اگر اکتفا ہی کرنا تھا تو

وقرئ انذارهم بتحقیق الہمتین وتخفیف الثانیۃ بین بین وقلبہا الفاء وهو
لحن لان المتحرکۃ لا تقلب ولانہ یؤدی الی الساکنین علی غایر حد وبتوسیط
الف بینہما محققین وبتوسیطہا والثانیۃ بین بین ومجذوف الاستفہامیتہ
ومجذوفہا والقاء حرکتہا علی الساکن قبلہا۔

ترجمہ :- انذار ہم میں سات قراتیں ہیں (۱) دونوں ہمزوں کو بدستور باقی رکھتے ہوئے (۲) دوسرے ہمزہ میں تسہیل (۳) دوسرے کو الف سے بدل کر۔ یہ قرات قافون عربی خارج ہے کیونکہ ہمزہ متحرکہ کو الف سے نہیں بدلا جاتا نیز اس میں اجتماع ساکنین ہلکی غیر حد لازم آتا ہے (۴) دونوں ہمزوں کو بدستور باقی رکھتے ہوئے درمیان میں الف لا کر (۵) درمیان میں الف لا کر دوسرے ہمزہ میں تسہیل کرتے ہوئے (۶) ہمزہ استفہام یعنی پہلے والے ہمزہ کو حذف کرنے کے ساتھ (۷) ہمزہ استفہام کی حرکت ماقبل کو دے کر ہمزہ کو حذف کرنے کے ساتھ۔

(بقیہ مد گذشتہ) پھر تبشیر کے ذکر پر اکتفا کرتے انداز ہی کے ذکر پر اکتفا کیوں کیا۔
اس اشکال کے دو جواب ہیں اول یہ کہ انذار کے عیدیم النفع ہونے سے تبشیر کا بھی عیدیم النفع ہونا دلالت ثابت ہو گیا اس لئے انذار کے بعد تبشیر کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی گئی جس طرح لا تقلل لہما اُن کی وجہ سے دلالت ضرب و شتم کی بھی نفی ہو گئی لہذا لا تقلل لہما اُن کے بعد ولا تفرجوا لہما ولا تشتموا لہما کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

اب رہی یہ بات کہ کس طرح انذار کے عیدیم النفع ہونے سے تبشیر کا عیدیم النفع ہونا ثابت ہوا۔
الجواب :- اس لئے کہ انذار بمقابلہ تبشیر کے دل کے اندر زیادہ اثر انداز اور واقع فی القلب کیونکہ انذار دفع مضرت مقصود ہے اور تبشیر سے جلب منفعت مقصود ہے اور دفع مضرت زیادہ اہم ہے بمقابلہ جلب منفعت کے اور اہم چیز دل کے اندر زیادہ اثر انداز ہوتی ہے پس انذار زیادہ اثر انداز ہے بمقابلہ تبشیر کے پس جب انذار حبسی واقع فی القلب اور شدید التاثر چیز الذین کفروا کے لئے کار آمد نہ ہوئی تو تبشیر حبسی ضعیف التاثر چیز بدراوی کار آمد نہیں ہوگی پس انذار کے عیدیم النفع ہونے سے تبشیر کا بھی عیدیم النفع ہونا ثابت ہو گیا۔
دوم جواب یہ کہ انذار و تبشیر دو دو قسموں پر منقسم ہے انذار کال و انذار ناقص اور تبشیر کال و تبشیر ناقص انذار کال ان وعیدات کو کہتے ہیں جو کفر پر مرتب ہوں اور انذار ناقص ان وعیدات کو کہتے ہیں جو اعمال سیئات پر مرتب ہوں۔ اور تبشیر کال ان مبشرات کو کہتے ہیں جو ایمان کال پر مرتب ہوں اور تبشیر ناقص ان مبشرات کو کہتے ہیں جو مطلق ایمان پر مرتب ہوں آیت کے اندر انذار سے انذار کال مراد ہے اور اس کے

دبقیہ مدگدشتہ مستحق کفار ہیں پس اگر تبشیر کو ذکر کیا جاتا ہے تو انذار کے تقابل کی وجہ سے تبشیر کا لمراد حالانکہ کفار تبشیر کا لمرستحق نہیں ہیں ہاں ان کو وہ خوش خبریاں سنائی جاسکتی ہیں جو کفر کو چھوڑ دینے کے بعد مطلق ایمان پر مرتب ہوں اور یہ تبشیر ناقص کا مفہوم ہے تبشیر کامل نہیں ہے۔

تفسیر ۴۹: اب یہاں سے قرأت ہمزتین کے سلسلہ میں بحث کر رہے ہیں۔ قاضی صاحب نے ہمزتین کی یہاں پر سات قرأتیں ذکر کی ہیں۔

قرأت اولیٰ:۔ اول قرأت یہ کہ دروں ہمزہ کو اس طرح باقی رکھا جائے کہ نہ ان میں کوئی تخفیف کی جائے اور نہ ان کے درمیان الف لایا جائے یہ قرأت کو فہم اور ذکوان کی روایت کے اعتبار سے ابن عامر کی طرف منسوب ہے۔ قرأت ثانیہ:۔ دوم یہ کہ ہمزہ ثانیہ میں تسہیل کی جائے اور درمیان میں الف نہ لایا جائے اور تسہیل کہتے ہیں ہمزہ کو ہمزہ کے مخرج اور اسی حرف کے مخرج کے درمیان ادا کرنا جو اقبل والے حرف کی حرکت کے موافق ہو پس ماقبل کے مفتوح ہونے کی صورت میں ہمزہ کو ہمزہ اور الف کے مخرج کے درمیان ادا کرنا اور ماقبل کے مضموم ہونے کی صورت میں ہمزہ کو ہمزہ اور واو کے مخرج کے درمیان ادا کرنا اور ماقبل کے مکسور ہونے کی صورت میں ہمزہ کو ہمزہ اور یا کے مخرج کے درمیان ادا کرنا تسہیل کہلاتے گا آیت میں چونکہ ہمزہ ثانیہ سے پہلے فتح ہے لہذا تسہیل کی پہلی صورت پائی جائیگی یہ قرأت ابن کثیر کی طرف منسوب ہے نیز ورش کے بغدادی شاگردوں نے نافع سے بھی یہی قرأت روایت کیا ہے۔

قرأت ثالثہ:۔ سوم یہ کہ ہمزہ ثانیہ کو الف سے بدل دیا جائے یہ قرأت بھی نافع کی طرف منسوب کی جاتی ہے مگر اس کو روایت کرنے والے ورش کے بعد سے شاگرد ہیں اور یہاں ہمزہ ثانیہ کو الف سے بدلنے کی وجہ یہ ہے کہ ہمزتین کا اجتماع موجب ثقل ہے لیکن شبہ ہو گا کہ یہ ثقل تو ہمزہ ثانیہ کی تسہیل کی وجہ سے دور ہو سکتا ہے جیسا کہ اسی بات کے پیش نظر ابن کثیر نے اس کو اختیار کیا ہے پس ہمزہ ثانیہ کو الف سے بدلنے کی کیا ضرورت ہے الجواب:۔ صورت تسہیل کو ازالہ ثقل کے واسطے کافی نہیں سمجھا اس وجہ سے اس کو الف سے بدل دیا قاضی صاحب اس تیسری قرأت کے اوپر مخرج کر رہے ہیں اور فرماتے ہیں وہ ممکن حسب کا مطلب یہ ہے کہ یہ قرأت قواعد عرب سے خارج اور ہٹ کر ہے اور خروج عن قواعد العرب کی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ آیت کے اندر ہمزہ ثانیہ متحرک ہے اور ہمزہ متحرک کو الف سے نہیں بدلا جاتا البتہ ہمزہ ساکنہ کو الف سے بدلا جاسکتا ہے جواز بھی اور وجوہ بھی جواز اس صورت میں جبکہ ہمزہ ثانیہ سے پہلے حرف صحیح ہو جسے روس اور بوا اس صورت میں جبکہ ہمزہ ساکنہ سے پہلے ہمزہ متحرک ہو جسے اسن لیکن ہمزہ متحرک کے اندر تخفیف کی صورت یہ ہے کہ اس کے اندر تسہیل کر لی جائے نہ یہ کہ الف سے اس کو بدلا جائے پس ہمزہ ثانیہ کو الف سے بدلنا گویا قاعدہ عرب سے انحراف کرنا ہے۔ اور دوسری وجہ خروج کی یہ ہے کہ اس قرأت کے اعتبار سے اجتماع ساکنین علی حدہ لازم آتا ہے حالانکہ اجتماع ساکنین علی حدہ ناجائز ہے۔ آیت کے اندر اجتماع ساکنین علی حدہ کو سمجھنے کے لئے پہلی اس کی حقیقت کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ اجتماع ساکنین

دو قسمیں ہیں علی حدہ اور علی غیر حدہ۔

اجتماع ساکنین علی غیر حدہ اس کو کہتے ہیں کہ جس میں ساکن اول مدہ اور ساکن ثانی مدغم نہ ہو اور اگر یہ دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں تو اجتماع علی حدہ کہلاتے گا اور آیت کے اندر اجتماع ساکنین اس طور پر لازم آ رہا ہے کہ ہمزہ کو جب الف سے بدل دیا تو چونکہ الف ساکن ہوتا ہے اس لئے پہلا ساکن توالف ہوا اور دوسرا ساکن توالف ہے اور چونکہ تون غیر مدغم ہے اس لئے اجتماع ساکنین علی غیر حدہ ہے۔ بہر حال قرأت ثالثہ میں دو اعتبار سے قواعد عرب سے نکلتا لازم آتا ہے۔ بعض حضرات نے ان دونوں خرابیوں کا جواب دیا ہے۔ اول کا جواب یہ ہے کہ ہمزہ متحرکہ کو الف سے بدلنا اگرچہ طرادی اور عمومی قاعدہ نہیں مگر تذر و ذاجا نہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان تَا كُلُّ مِّنْ سَائِلٍ میں ہمزہ مفتوحہ تبدیل الف بصورت من مِنْسَائِلٍ قرار سے منقول ہے نیز حضرت حسان کے شعر میں بھی اس کا ثبوت ملتا ہے شعر یہ ہے۔

سَأَلْتُ هَزِيلَ رَسُولِ اللَّهِ فَاحْتَشَمْتُ وَضَلَّتْ هَزِيلٌ بِمَا قَالَتْ وَلَمْ تَصِبْ۔

یہاں سالت میں ہمزہ مفتوحہ تبدیل الف منقول ہے شعر کا ترجمہ یہ ہے کہ ہزیل نامی عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے غش کاری کی خواہش کی۔ ہزیل اپنے قول کی وجہ سے گمراہ ہو گئی اور اس نے درست بات نہی کہی۔ اور دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ اجتماع ساکنین علی غیر حدہ اگرچہ ناجائز ہے مگر آیت کے اندر جب ہمزہ کو الف سے بدلنا جائے گا اور جب کھینچ کر پڑھا جائے گا تو یہ مد الف فصل بن جائے گا اور ساکنوں کے درمیان میں الف کو اشباع کیا تو پڑھنا ایسا ہے جیسے کہ دو ساکنوں کے درمیان حرکت کا فصل لے آنا۔ اور حسب طرح فصل بالحرکت بین الساکنین ناجائز نہیں ہو گا لہذا اس قرأت کو محض کہنا درست نہیں ہے۔

اعتراف ہو گا کہ قاضی صاحب نے قرأت ثالثہ پر تکیہ کی ہے حالانکہ قرأت سبب متواتر منقول ہیں اور تواتر کا انکار کفر ہے۔ جواب۔ اس قرأت کا تواتر سے منقول ہونا ہمیں تسلیم نہیں بلکہ متواتر وہ قرأت ہے جو مصحف عثمانی میں موجود ہے اور اگر تواتر کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو قاضی صاحب کا اعتراف روایت کے سلسلہ میں ہے قرأت کے سلسلہ میں نہیں ہے۔

قرأت رابعہ: چوتھی قرأت یہ ہے کہ ہمزہ تین کو بدستور باقی رکھتے ہوئے درمیان میں الف داخل کر دیا جائے یہ قرأت بعض حضرات کی روایت سے ابن عامر کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔

قرأت خامسہ: پانچویں قرأت یہ ہے کہ ہمزہ ثانیہ کے اندر تسہیل کرتے ہوئے درمیان میں الف داخل کر دینا چاہیے۔ یہ قرأت ابو عمرو کی ہے نیز بروایت قانون نافع کی بھی ہے اس کے اندر درمیان میں الف داخل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہمزہ ثانیہ کی تسہیل الازالہ ثقل کے واسطے نا کافی ہے لہذا الف کو درمیان میں لے آئے تاکہ ثقل دور ہو جائے۔

قرأت سادسہ: چھٹی قرأت یہ ہے کہ ہمزہ ثانیہ کو علی حالہ باقی رکھتے ہوئے ہمزہ استفہام کو حذف کر دیا جائے۔ اس صورت میں راندزہم کلام الشار بصورت خبر ہے گا لیکن ہمزہ استفہامیہ مراد میں باقی رہے گا۔ لفظوں سے ام کے قرینہ کی وجہ سے حذف کر دیا گیا کیونکہ ام بغیر ہمزہ کے نہیں آتا ہے ابن جنی نے کہا کہ یہ قرأت

لَا يُؤْمِنُونَ . جملة مفسرة لاجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء فلا محل لها احوال
مؤكدۃ او بدل عنه اواخران والجملة قبلها اعتراض بما هو علة الحكم .

ترجمہ :- لا یؤمنون اپنے ماسبق کے اس احوال کی تفسیر ہے جو مافیہ الاستواء یعنی جس چیز میں انداز و عدم
انداز برابر ہے کے بارے میں تھا پس اس کے لئے کوئی محل اعراب نہ ہو گا . یا حال مؤکدہ ہے یا جملہ سابق سے
بدل ہے . یا ان الذین کفروا میں جو ان ہے اس کی خبر ہے اور اس سے پہلا والا جملہ یعنی سوائہ الخ جملہ مقرر ہے
جس سے علت حکم بیان کی گئی ہے .

(بقیہ مہ گذشتہ) ابن محسن کی طرف منسوب اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ قرأت شاذہ ہے کیونکہ ہمزہ متحرکہ کے اندر
تخفیف کا طریقہ صرف تسہیل ہے حذف و قلب نہیں ہے .

قرأت سابعہ :- ساتویں قرأت یہ ہے کہ ہمزہ استفہامیہ کو حذف کر دیا جائے اور اس کی حرکت نقل کر کے قبل
والے حرف ساکن یعنی علیہم کے میم کو دیدی جائے پس تبدیل کے بعد علیہم اندر تہم باقی رہے گا اس روایت کے بھی
شاذ ہونے میں کوئی شبہ نہیں . و بہر شذوذ و دو چیزیں ہیں اول ہمزہ استفہامیہ کا حذف دوم وجود ثقل علامہ
زنجیری نے اس قرأت کو شذوذ سے بیان کیا یا اس لئے انہوں نے اس کو تفسیح کی نظر قرار دیا یعنی حسب طرح
انلاج کے ہمزہ متحرکہ کی حرکت کو قبل کو دے کر ہمزہ کو حذف کر دیا گیا اسی طرح علیہم را اندر تہم میں بھی کیا گیا مگر
صاحب شیخ زاد نے کہا کہ علامہ زنجیری کی یہ کوشش بے کار ہے کیونکہ قد افلح میں ہمزہ افعال کا ہے اور آیت مذکورہ
میں ہمزہ استفہام کا ہے اور ہمزہ استفہام کو ہمزہ افعال پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے .

ساتویں قرأت تول کی وجہ حصر . قرأت کے سلسلے میں ہم نے جو تشریح کی ہے اس کا اکثر و بیشتر حصہ منطبیہ
اور شرح شاطبیہ میں موجود ہے . ان سات قرأتوں کی وجہ حصر یہ ہے کہ ہمزہ تین دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں محقق
ہوں گے یا دونوں میں تغیر ہوگا . اگر دونوں محقق ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں درمیان میں الف لایا جائے گا
یا نہیں اگر درمیان میں الف نہیں لایا جائے گا تو یہ پہلی صورت ہے اور اگر درمیان میں الف لایا جائے گا تو یہ چوتھی
صورت ہے اور اگر ہمزہ تین میں کوئی تغیر ہے تو پھر دو صورتیں ہیں . ہمزہ ثانیہ میں تغیر ہوگا یا اول میں . اگر ہمزہ ثانیہ میں
ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں تسہیل کے ساتھ تغیر ہوگا یا قلب کے ساتھ یا اگر قلب کے ساتھ ہے تو تیسری
صورت ہے اور اگر تسہیل کے ساتھ ہے تو پھر دو صورتیں ہیں درمیان میں الف لایا جائے گا یا نہیں اگر الف نہ لایا
جائے تو یہ دوسری صورت ہے اور اگر الف لایا جائے تو یہ پانچویں صورت ہے . اور اگر ہمزہ اول میں تغیر ہے تو
پھر اس کی دو صورتیں ہیں تغیر بالحدف مع نقل الحکت ہوگا یا بغیر نقل حرکت کے . اگر تغیر بالحدف مع نقل ہے تو
یہ ساتویں صورت ہے اور اگر بغیر نقل ہے تو وہ چھٹی صورت ہے .

تفسیر: قاضی صاحب لایونٹون کے ذیل میں دو بحثیں ذکر کریں گے اول ترکیبی۔ دوم استدلالی ترکیب کے سلسلہ میں قاضی صاحب نے چار صورتیں ذکر کی ہیں اول یہ کہ لایونٹون کو سواء علیہم ءانذار تہم ام لم تنذروہم کا جملہ مفسرہ مانا جائے یعنی جملہ سابق نے انذار اور عدم انذار کو مستوی بتلایا تھا لیکن یہ نہیں بتلایا تھا کہ کس چیز میں مستوی ہیں پس مافیہ الاستواء کے سلسلہ میں جملہ اول محل و بہم تھا لایونٹون نے اگر اس کی تفسیر کر دی کہ مافیہ الاستواء عدم ایمان ہے یعنی انذار و عدم انذار عدم ایمان میں برابر ہیں لیکن جملہ اول مافیہ الاستواء میں بہم اپنی ذاتی حیثیت سے ہو گا یعنی جب قرآن سے صرف نظر کر لی جائے مثلاً یہ کہ آیت مشہورین بالکفر کے سلسلہ میں وارد ہے اس سے صرف نظر کر لی جائے اور اس قرینہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے مافیہ الاستواء خود جملہ اول سے سمجھ میں آ رہا ہے لایونٹون کو جملہ مفسرہ قرار دینے کی صورت میں کوئی محل اعراب نہ ہو گا کیونکہ جملہ مفسرہ کے سلسلہ میں جمہور کا یہی مسلک ہے۔

دوسری ترکیب یہ ہے کہ لایونٹون کو محال ہو کہ وہ قرار دیا جائے یعنی لایونٹون جملہ سابق کے مضمون کی تاکید کر رہا ہے اور مضمون جملہ استواء انذار و عدم انذار ہے۔

اب شبہ پیدا ہوا کہ ہو کہ مؤکد ہونے کے معنی یہ ہیں کہ جو معنی پہلے سے موجود تھے اسی کو غیبتگی کے ساتھ بیان کر دیا جائے اور عدم ایمان کے معنی جملہ اولیٰ میں موجود نہیں تھے لہذا لایونٹون حال ہو کہ وہ کیسے ہو سکتا ہے۔ جواب۔ عدم ایمان کے معنی قرینہ کی وجہ سے جملہ اولیٰ میں موجود ہیں لہذا لایونٹون کو حال ہو کہ وہ بنا نا درست ہے یہ ترکیب خاص طور سے اس وقت ہو گی جبکہ سواء کو خبر مقدم اور راند تہم الخ کو مبتدا مؤخر مانا جائے اسلئے کہ حال ہو کہ وہ جملہ اسمیہ کے مضمون کی تاکید کرتا ہے اور ماقبل کا جملہ جملہ اسمیہ اس ترکیب میں بن سکتا ہے۔

تیسری ترکیب یہ ہے کہ لایونٹون کو ماقبل کے جملہ سے بدل قرار دیا جائے یہاں بدل سے مراد بدل الاشتمال ہے بدل الکل اور بدل البعض نہیں۔ بدل الکل تو اس لئے نہیں کہ جملہ سابقہ اور لایونٹون کے مفہوم میں اتحاد نہیں ہے اور بدل البعض اس لئے نہیں کہ لایونٹون جملہ سابقہ کے مفہوم کا جز نہیں ہے۔ اور بدل الاشتمال اس لئے ہے کہ لایونٹون جملہ سابقہ کے معنی متعلق پر دلالت کرتا ہے اور معنی متعلق مافیہ الاستواء ہے۔

اب اشکال ہوا بدل کسی چیز کا اس وقت ذکر کیا جاتا ہے جبکہ تبدیل عنہ اوقیٰ بالمراد نہ ہو یعنی تبدیل منہ معنی مراد پر عن سبیل الکمال دلالت نہ کرتا ہو تو بدل ذکر کر کے توفیہ مراد کر یا جاتا ہے پس یہاں اس کی صورت کس طرح ہو گی جواب بایں طور کہ جملہ سابقہ سے مقصود ہے عدم ایمان کے انذار و عدم انذار کو برابر ثابت کرنا اور عدم ایمان پر جملہ سابقہ علی سبیل الکمال دلالت نہیں کرتا تھا بلکہ قرینہ کی وجہ سے بالاتر نام دلالت کرتا تھا تو گویا جملہ سابق غیر وافی بالمراد تھا پس لایونٹون کو ذکر کر دیا تاکہ وافی بالمراد ہو جائے کیونکہ لایونٹون عدم ایمان پر بالطریقہ دلالت کرتا ہے۔ چوتھی ترکیب یہ ہے کہ لایونٹون کو ان کی خبر قرار دیا جائے اور ماقبل کے جملہ کو جملہ معترضہ بنا دیا جائے۔ اور اس جملہ معترضہ سے مقصود حکم لایونٹون کی علت ذہنی کو بیان

وَالْآيَةُ مَا احْتَمَبَهُ مِنْ جَوِّزِ تَكْلِيفٍ وَلَا يُطَاقُ فَاِنَّهُ سَبَّحَانَهُ اَخْبَرَ عَنْهُمْ بِأَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ وَأَمْرَهُمْ بِالْإِيمَانِ فَلَوْ أَنَّهُمْ انْقَلَبَ خَابِرُ كَذِّ بَاوَشَعْلٍ إِيْمَانَهُمْ إِلَّا بِمَا بَانَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ فَيَجْتَمِعُ الصَّدَاقُ -

ترجمہ :- یہ آیت اُن آیات میں سے ہے جس سے اُن حضرات نے استدلال کیا ہے جو تکلیف والا بطاق (مالا بطاق) سے وہ چیزیں مراد ہیں جو انسان کے بس میں نہیں آتی اور جو ترک کرتے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کے متعلق یہ خبر دی کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے اور پھر انہیں ایمان کا حکم بھی دیا پس اگر وہ ایمان لے آتے تو اللہ کی یہ خبر جھوٹ ہو جاتی بنبر انکا ایمان لانا اس بات پر ایمان لانے کو بھی شامل ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے پس ضدین کا اجتماع لازم آئے گا اداں دو قول و دلیلوں سے معلوم ہوا کہ جن کفار کو ایمان کا حکم دیا گیا تھا ان کا ایمان لانا محال تھا

دقیقہ صغیر متنتہ کرنا ہے کیونکہ علت ذہنی اور خارجی ہر دو ختم اللہ علی قلوبہم ہے پس جملہ سابقہ حکم لا یؤمنون کے واسطے یہاں لکھا ہے اور ختم اللہ علی قلوبہم یہاں آتی ہے مگر یہ یاد رہے کہ چوتھی ترکیب اسی وقت درست ہوگی جبکہ سوا علیہم میں مبتدا اور خبر کی ترکیب کی جائے لیکن اگر سوار کو صیغہ صفت کی تاویل میں لیا جائے اور ما نذر ہم الخ کو فاعل قرار دیا جائے تو اس صورت میں چوتھی ترکیب درست نہیں ہوگی اس لئے کہ اس چوتھی ترکیب کی درستگی کی بنیاد اس میں ہے کہ سوار علیہم الخ کو جملہ معترضہ قرار دیا جائے اور سوار علیہم جملہ معترضہ۔ مبتدا اور خبر کی ترکیب کے اعتبار سے تو بن سکتا ہے مگر صیغہ صفت اور فاعل کی ترکیب کے اعتبار سے نہیں بن سکتا ہے اس لئے کہ اس ترکیب کے اعتبار سے یہ مفرد ہوگا جملہ نہیں ہوگا حالانکہ معترضہ کے لئے جملہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ علماء معانی جملہ معترضہ کی تعریف یوں کرتے ہیں الاعتراض ہولان یورد فی اثناء کلام او بین کلامین متصلین معنی بحملہ لاجل لہا من الاعواب۔ یعنی جملہ معترضہ ہے کہ ایک کلام کے درمیان یا دو متصل کلاموں کے درمیان کسی ایسے جملہ کو لایا جائے کہ جس کے لئے کوئی عمل اعراب نہیں ہے اور اس جملہ کو معترضہ کہتے ہیں اس تعریف سے یہ ثابت ہو گیا کہ معترضہ کے لئے جملہ ہونا ضروری ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث استدلال کے متعلق ذکر کر رہے ہیں اس استدلال کے ذیل میں قاضی صاحب نے جو عبارات اختیار کی ہیں اس عبارت کی تشریح میں شارحین نے باہم اختلاف کیا ہے لیکن ہم اس موقع پر پہلے شیخ زادہ کی تشریح کو ذکر کرتے ہیں۔ اس تشریح کا حاصل یہ ہے کہ متنوع کی دو قسمیں ہیں (۱) متنوع لذاتہ (۲) متنوع بظہرہ۔

ممتنع لذاتہ وہ متنع ہے کہ جس کی ذات میں ایسے معنی پائے جائیں جس کی وجہ سے اس کے اوپر امتناع کا حکم لگایا جائے جیسے کہ اجتماع نقیضین اور ارتفاع لقیضین۔

ممتنع بغیرہ اس کو کہتے ہیں کہ جو فی نفسہ ممکن ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس پر امتناع کا حکم لگایا گیا ہو مثلاً عدم الہ کی وجہ سے یا انتفاء محل کی وجہ سے یا انتفاء شرط کی وجہ سے جیسے کتابت فی نفسہ ممکن ہے مگر عدم الہ اور انتفاء محل کی وجہ سے ممتنع ہے۔ یہ بات سمجھنے کے بعد اب سمجھتے کہ تین چیزیں ہیں اول ممتنع لذاتہ دوم ممتنع بغیرہ سوم وہ چیزیں کہ جن کے عدم کی خداوند تعالیٰ نے خبر دیدی یا خدا کے علم میں وہ معدوم ہیں ممتنع لذاتہ کے بارے میں مجہور اور معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کا مکلف بنانا عقلاً جائز نہیں ہے لیکن اشاعرہ میں سے ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ عقلاً تو جائز ہے لیکن وقوع نہیں ہے اور دوسری جماعت قلیلہ وقوع کی بھی قائل ہے اور ممتنع بغیرہ کی تکلیف کے بارے میں سب ہی حضرات قائل ہیں کہ جن کے عدم کی اللہ تعالیٰ نے خبر دیدی ہے یا ان کا عدم اللہ کے علم میں آچکا۔

جو حضرات ممتنع لذاتہ کی تکلیف کے وقوع کے قائل ہیں انہوں نے دو طریقے سے آیت کے ذریعہ استدلال کیا ہے پہلا طریقہ استدلال یہ ہے کہ الذین کفروا سے ایک تفسیر کے مطابق معبود خارجی یعنی ابولہب والوجہل وغیرہ مراد ہیں اور ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دیدی ہے کہ یہ ایمان نہیں لائیں گے لیکن اس کے باوجود ان کو ایمان کا مکلف بنایا گیا ہے حالانکہ ان کا ایمان لانا ممتنع ہے کیونکہ اگر یہ لوگ ایمان لے آتے تو خدا کی خبر کا کاذب ہونا اور خدا کے ان کے ایمان سے جاہل ہونا لازم آئے گا اور کذب خداوندی اور جہل خداوندی محال ہے اور جو مستلزم ہو محال کو وہ بھی محال ہے پس ابوجہل والولہب وغیرہ کا ایمان لانا بھی محال ہے تو دیکھئے ان کا ایمان لانا محال ہے لیکن کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان کا مکلف بنایا ہے جس سے ثابت ہو گیا کہ تکلیف بالمتنع واقع ہے۔

اور دوسرا طریقہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ابوجہل والولہب کو ایمان کا مکلف بنایا اور ایمان نام ہے ان تمام چیزوں کی تصدیق کرنے کا جس کو نبی علیہ السلام خدا کے پاس سے لے کر آئے اور ان تمام چیزوں میں سے یہ آیت لایو منون بھی ہے پس ایمان کے مکلف ہونے کے معنی یہ ہیں کہ یہ لوگ اس آیت لایو منون کی بھی تصدیق کر دی جو خود انہیں لوگوں کے بارے میں وارد ہوئی اور چونکہ لایو منون لایصدقون کی تصدیق کریں گے تو گویا عدم تصدیق کی تصدیق کریں گے اور قاعدہ کہ عدم تصدیق کی تصدیق فرع ہوتی ہے عدم تصدیق کی یعنی عدم تصدیق کی تصدیق خود عدم تصدیق ہے لہذا یہ لوگ ایمان لانے کی صورت میں آیت لایو منون میں غیر مصدق اور بقیہ تمام صورتوں میں مصدق ہوں گے پس ان لوگوں کو ایمان کا مکلف بنانا گویا تصدیق وعدم تصدیق کے جمع کرنے کا مکلف بنانا ہے اور جمع بین المصدق وعدم التصدیق جمع بین الضدین ہے پس نتیجہ نکال کر یہ ثابت ہوا کہ ان لوگوں کو ایمان کا مکلف بنانا بعینہ جمع بین الضدین کا مکلف بنانا ہے اور جمع بین الضدین ممتنع لذاتہ ہے لیکن اس کے باوجود جب ان کفار معبود کو ایمان کا مکلف بنایا گیا تو اس سے ثابت ہو گیا کہ تکلیف بالمتنع لذاتہ جائز ہی نہیں بلکہ واقع ہے۔

والحق ان التكليف بالمتنع لذاته وان جاز عقلا من حيث ان الاحكام لا يستند
غرضاً سيما لا امثال لكنه غير واقع للاستقلال والاخبار بوقوع الشيء او عدمه
لا ينفي القدرة عليه كاخبار الله تعالى عما يفعل هو والعبد -

ترجمہ :- اور حق بات یہ ہے کہ متمنع لذاتہ کی تکلیف کو عقلاً باہمی حیثیت جواز ہے کہ احکام خداوندی کسی
غرض کے بالخصوص بندہ کے اطاعت و فرمانبرداری کے متقاضی نہیں ہوتے لیکن تتبع و تلاش سے معلوم ہو کہ واقعہ نہیں اور
اللہ تعالیٰ کے کسی شے کے وقوع اور عدم وقوع کی خبر دیدینے سے بندہ کی قدرت کی نفی نہیں ہوتی مثلاً اللہ تعالیٰ کا
اپنے بندے کے فعل اختیاری کی خبر دیدینا -

تفسیر :- اب یہاں سے قاضی صاحب ایک مفصلہ کن بات کہہ رہے ہیں مفصلہ کا حاصل یہ ہے کہ تکلیف بالمتنع
لذاتہ عقلاً جواز تو ہے مگر شریعت میں واقع نہیں ہے۔ عقلاً جواز اس لئے ہے کہ خدا کے احکام منزه اور افعال
معلل بالاغراض نہیں یعنی خدا کے افعال و احکام کے لئے کوئی علت غائیہ نہیں جو صدور و افعال اور نزول احکام
کے لئے باعث ہوا اور خدا کے افعال و احکام معلل بالاغراض اس لئے نہیں کہ اگر معلل بالاغراض ہوں گے تو خدا
کا اپنے احکام و افعال میں متکمل بالفیہر ہونا لازم آئے گا یاں طور کہ اگر کسی فاعل کے افعال کسی غرض سے وابستہ ہوں
تو اگر غرض حاصل ہو جائے تو کہا جاتا ہے کہ یہ فعل کامل اور انسب ہے اور غرض کے معدوم ہونے کے وقت فعل
کو ناقص و نامناسب کہا جاتا ہے -

پس اسی طرح اگر خدا کے احکام و افعال معلل بالاغراض ہوں گے تو جب وہ اغراض حاصل ہو جائیں گے تو کہا
جائے گا کہ خدا کے افعال کامل و انسب ہیں اور اگر غرض فوت ہو گئی تو ناقص و نامناسب ہونے کا حکم لگایا جائیگا
تو گویا خداوند تعالیٰ اپنے افعال کو مکمل بنانے میں محتاج ہوئے اغراض کی طرف اور اغراض غیر ذات باری ہیں پس
گویا خداوند تعالیٰ اپنے افعال و احکام میں متکمل بالفیہر ہو - اور خدا کا متکمل بالفیہر ہونا محال ہے لہذا خدا کے افعال
و احکام کا معلل بالاغراض ہونا بھی محال ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ خدا کے احکام مقفی غرض نہیں اور چونکہ امثال
یعنی احکام کا بجا لانا بھی غرض من الاغراض ہے لہذا احکام اس کے قبی مقفی نہیں ہوں گے یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ
احکام کا مکلف بنائے اور اس کا مقصود یہ نہ ہو کہ بندے اس کو بجالائی اور جب یہ معلوم ہو گیا کہ احکام کے مکلف بنانے
سے امثال مقصود نہیں تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ متمنع لذاتہ کا بھی مکلف بنانا جائز ہے کیونکہ وہاں یہ کہا جا
سکتا ہے کہ خدا نے اس کا مکلف تو بنادیا لیکن اس سے امثال عباد مقصود نہیں ہے پس متمنع لذاتہ کی تکلیف کا جواز
ثابت ہو گیا لیکن شریعت میں اس کا وقوع نہیں ہے کیونکہ نصوص اور احکام شریعہ کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ

اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ان افعال کا بھی مکلف نہیں بنایا جو بندوں پر شاق اور دشوار گذریں پس جب شریعت میں ان افعال کی تکلیف واقع نہیں جو شاق اور دشوار ہیں تو ان افعال کی تکلیف بدرجہ اولیٰ واقع نہیں ہوگی جو ممتنع لذاتہ ہیں۔

وہ آیت جس سے معسر الوقوع افعال کی تکلیف کی نفی ہو رہی ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان لا یكلف اللہ نفساً الا وسعہا اس آیت کی تفسیر صاحب کتاب نے اس طور پر کی ہے کہ الوسع مایسع الانسان ولا یضیق علیہ ولا یجوع فیہ لے لا یكلفہا الا ما یتسع فیہ طوقہ و یتسر علیہ یعنی وسعہا میں وسع سے مراد وہ افعال ہیں جو انسان کی وسعت میں ہوں اور تنگی اور حرج کا باعث نہ بنیں پس آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو انہیں اعمال کا مکلف بناتا ہے جن کو انسان باسانی اپنی طاقت سے انجام دے سکے آیت سے معسر الوقوع اعمال کی تکلیف کی نفی ہوتی ہے نیز احکام شرعیہ اسی کیطرت مشیر ہیں مثلاً شیخ فانی سے فرعنیت صوم کا ساقط ہو جانا یا سالفہ سے بالکلیہ نماز کا ساقط ہو جانا غیر غنی پر زکوٰۃ کا قاجب نہ ہونا مریض غیر قادر علی الکرموع والسجود کے لئے باستثارہ نماز کا جواز وغیرہ وغیرہ۔

قاضی صاحب نے فرمایا کہ ممتنع لذاتہ کی تکلیف عقلاً جائز ہے مگر شرعاً واقع نہیں اس سے ثابت ہوا کہ ممتنع لغیرہ کی تکلیف جائز کے ساتھ ساتھ واقع بھی ہے۔

والاخبار بوقوع الشئ او عدمہ الخ قاضی صاحب فیصلہ کرنے کے بعد اب یہاں سے ان لوگوں کے پہلے طریقہ استدلال کا جواب دے رہے ہیں جو تکلیف بالممتنع لذاتہ کے وقوع کے قائل ہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے ایمان ابولہب وغیرہ کو صرف اس لئے محال قرار دیا کہ اس سے کذب باری لازم آتا ہے ہم کہتے ہیں کہ اس دلیل سے ایمان ابولہب کا ممتنع لذاتہ ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس دلیل سے ایمان ابولہب وغیرہ کا ممکن فی نفسہ ممتنع لغیرہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور تکلیف بالممتنع لغیرہ کے وقوع کے ہم بھی قائل ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ ممکن فی نفسہ ممتنع لغیرہ ہونا کیسے ثابت ہوتا ہے تو ممکن فی نفسہ ہونا اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ خدا کا کسی چیز کے وقوع یا عدم وقوع کی خبر دینا اس چیز کے وقوع کے لئے موجب نہیں اور اس چیز سے قدرت کی نافی نہیں خدا کا خبر دینا موجب تو اس لئے نہیں کہ خدا کا کسی چیز کے وقوع و عدم کی خبر دینا تابع اس بات کے ہے کہ اس چیز پر وقوع و عدم کا حکم لگایا جائے اور کسی چیز پر حکم لگانا تابع ہے ارادہ حاکم کے اور ارادہ حاکم تابع ہے علم حاکم کے اور علم حاکم تابع ہے معلوم کے اور معلوم بندہ کے افعال کا وقوع اور عدم وقوع ہے پس وقوع فعل اور عدم وقوع فعل اصل ٹھہرا اور خدا کا اخبار تابع اور قاعدہ یہ ہے کہ التابع لا یوجب الاصل یعنی تابع وجود اصل یا عدم اصل کے لئے موجب نہیں ہوتا لہذا اخبار خداوندی کسی شئی کے وقوع و عدم وقوع کے لئے موجب نہیں اور اس کو مختصراً الفاظ میں یوں سمجھو کہ خدا جو خبر دیتا ہے وہی نہیں ہوتا ہے بلکہ جو ہونے والا ہوتا ہے خدا اسی کی خبر دیتا ہے ء

اور اخبار خداوندی نافی قدرت اس لئے نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وَمَا مَنَعُ النَّاسَ أَنْ يَوْمِنُوا
 أَفْجَاءَهُمُ الْهُدَىٰ۔ یہاں ما استقبایہ انکار کے لئے ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کے پاس ہدایت کی
 آئی ہوئی باتوں پر ایمان لانے سے کوئی چیز مانع نہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا فَمَا لَمْ لَا يَوْمِنُوا
 جس کا مطلب یہ ہے کہ کفار کو ایمان لانا چاہیے ان کے ایمان کے لئے کوئی نئی مانع نہیں ہے ان آیتوں میں کفار کے
 ایمان کے مواقع کی مطلقاً نفی ہو رہی ہے پس اگر اللہ کا اخبار بعد ایمان نافی قدرت اور مانع ہوتا تو مطلقاً
 ان آیتوں میں مانع کی نفی نہ کی جاتی۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا رَسُولًا مَّبْشُرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ عَلَى النَّاسِ حِجَابٌ
 الرَّسْمِ بَعْنِ ہم نے خوشخبریاں دینے والے اور ڈرانے والے رسولوں کو بھیجا تاکہ رسولوں کے بعد لوگوں کو عذر کی
 گنجائش نہ ہے۔ اس آیت میں کفار کے ان جمیع اعذار کی نفی کی گئی ہے جو ان کے عدم ایمان اور وجود کفر کے سلسلے
 میں ہو سکتے تھے پس اگر اخبار خداوندی مانع عن ایمان ہوتا تو یہ تو سب سے بڑا عذر ہے ان کے عدم کمالین اس کے باوجود
 اللہ تعالیٰ نے جمیع اعذار کی نفی کی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اخبار خداوندی نافی قدرت اور مانع نہیں ہے یہ تو آپ کے اخبار
 کے غیر موجب اور غیر نافی ہونے کی علیحدہ علیحدہ دلیلیں ہیں اب ہم ایسی دو دلیلیں بیان کرتے ہیں جس سے دونوں باتیں
 اکٹھی سمجھ میں آرہی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ خدا نے اپنے افعال اختیار یہ اور بندے کے افعال اختیار یہ کی خبر دی ہے پس اگر اخبار کو موجب
 اور نافی قدرت مانتے ہو تو نہ خدا اپنے افعال میں قادر و مختار رہے گا اور نہ بندہ اپنے افعال میں۔ حالانکہ اہل سنت و
 الجماعت کا عقیدہ ہے کہ عبد اور معبود دونوں فاعل مختار ہیں پس اخبار خداوندی نہ موجب ہے اور نہ نافی۔ دوسری
 دلیل ایک روایت ہے۔

روى ابن رجلا قام الى ابن عمر رضى الله عنهما فقال يا ابا عبد الرحمن ان قومنا يزفون ويسرقون
 ويشربون الخمر ويقولون كان ذلك في علم الله تعالى فلم نجد له بدا فغضب ثم قال سبحان
 الله قد كان في علم الله انهم يفعلون ذلك فلم يحلمهم علمه تعالى على فعلهم
 انتہی۔ یعنی ایک آدمی حضرت ابن عمرؓ کے پاس آکر کہنے لگا کہ اے ابو عبد الرحمن ایک جماعت ہے جو زنا و سرکہ اور
 شراب خمر کے مرتکب ہوتے ہیں اور جب ان کو نیکری جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ چونکہ ہمارے ان معاصی کے وجود کا علم
 خدا کو پہلے سے ہے اس لئے ہم ان کے مرتکب ہونے پر مجبور ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ تناسخ سے غصہ بنا کر ہو گئے پھر فرمایا
 کہ عجیب بات ہے خدا کا علم تو یہ تھا ہی کہ یہ لوگ ایسی معصیتیں کریں گے لیکن خدا کا وہ علم سابق ان کی ان معاصیات
 کے لئے باعث نہیں ہے۔

پس دیکھتے وہ جماعت خدا کے علم کو موجب اور نافی قدرت سمجھتی تھی مگر حضرت ابن عمرؓ نے ان کا سختی سے انکار
 کیا جس سے معلوم ہوا کہ اخبار خداوندی نہ موجب ہے اور نہ نافی قدرت ہے اور جب اخبار خداوندی نہ موجب
 نہ نافی تو ابوجہل و ابولہب کے عدم ایمان کی جو خدا نے خبر دی ہے اس اخبار کی وجہ سے نہ تو عدم ایمان کا

باختیاره وفائده الانتذار بعد العلم بانه لا ینجم الزام الحجۃ و حیانة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فضل الابلاغ و لذلك قال سواء علیہم ولم یقل سواء علیک كما قال لعبدة الاصنام سواء علیکم ادعوتموہم ام انتم صامتون و فی الآیۃ اخبار بالغیب علی ما ہوبہ ان ارید بالوصول اشخاص باعیانہم فہی من المعجزات ۔

ترجمہ :- اور انداز کافی اندہ جبکہ یہ معلوم ہے کہ وہ کفار کے لئے نافع نہیں ۔ یہ ہے کہ ان کی محبت قائم ہو جائے گی ۔ اور حضور کو تبلیغ کی فضیلت حاصل ہو جائے گی ۔ اسی لئے یہاں سواء علیہم فرمایا سواہ علیک نہیں فرمایا ۔ جیسا کہ بت پرستوں کے حق میں سواہ علیکم ادعوتموہم ام انتم صامتون فرمایا ہے ۔ اور آیت میں واقع کے مطابق اخبار بالغیب ہے ، مگر اسم وصول سے متعین اشخاص مراد لئے جائیں پس آیت ایک معجزہ ہوگی ۔

(بقیہ مہ گذشتہ) وقوع ضروری ہوا اور نہ وجود ایمان سے قدرت عباد کی نفی ہوتی پس بولہب و بوجہل کا وجود ایمان فی نفسہ ممکن ہے البتہ متمنع لغیرہ ہے اس لئے کہ اگر ان لوگوں سے وجود ایمان تحقق ہو جائے تو اخبار خدا کاذب ہونا لازم آئے گا اور خدا کا کذب محال ہے اور کذب خدا وجود ایمان کا غیر ہے پس ایمان غیر کذب سے محال ہوا اولیٰ اس کو متمنع لغیرہ کہتے ہیں اور جب ایمان بولہب و غیرہ کا ممکن فی نفسہ اور متمنع لغیرہ ہونا ثابت ہو گیا تو اس کے ذریعہ متمنع لذاتہ کے وقوع تکلیف پر استدلال کرنا نفی ہے اس سے تو متمنع لغیرہ کی تکلیف کا وقوع ثابت ہوتا ہے اولیٰ اس کے ہم بھی قائل ہیں ۔

قاضی صاحب نے استدلال کے طریقہ اول کا جواب دیا ہے مگر طریقہ ثانیہ کا کوئی جواب نہیں دیا ہم نے اس کے جواب کو تلاش کیا تو قاضی صاحب کی ایک کتاب منہاج میں اس طریقہ ثانیہ کا بھی جواب مل گیا ۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جمع بین الضدین اس صورت میں لازم آتا ہے کہ خدا نے بولہب و بوجہل وغیرہ کو آیت کے نازل کرنے کے بعد آیت کا مکلف بنایا ہو تا مگر حقیقت واقع اس طرح نہیں ہے بلکہ خدا نے ان کو پہلے مکلف بنا دیا اور پھر ان کی تساوت قلبی اور لہماک فی السنن کو دیکھ کر آیت لا تو متون کو نازل فرمایا اور جب تکلیف بالا ایمان کا وقوع پہلے ہوا اور آیت بعد میں نازل ہوئی تو جمع بین الضدین کا مکلف بنانا لازم نہیں آیا اور جب جمع بین الضدین کا مکلف بنانا لازم نہیں آیا تو متمنع لذاتہ کا وقوع تکلیف ثابت نہیں ہوا لہذا طریقہ ثانیہ سے متمنع لذاتہ کے وقوع تکلیف پر استدلال کرنا درست نہیں ہے ۔

تفسیر: یہاں سے ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں یا اشکال یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ انذار و عدم انذار کفار معبودین کے بارے میں نافع نہیں ہیں تو پھر اس کے بعد حضور کا ان کو ڈرانے کا فائدہ پھر اور بے فائدہ کام عبث ہوتا ہے لہذا حضور اپنے فعل انذار میں عابت ٹھہرے حالانکہ فعل عبث کا صدور پیغمبر سے مستبعد ہے۔
جواب انذار کا فائدہ اس میں مختصر نہیں ہے کہ مندرجہ کو اس سے کوئی نفع پہنچے بلکہ اس کے علاوہ دو فائدے اور بھی ہیں اول الزام حجت یعنی اللہ تعالیٰ حضور کے ذریعہ ڈر واکر آپ کی تکلیف و رسالت کو عام کرنا چاہتے ہیں تاکہ کفار پر حجت قائم ہو جائے اور وہ قیامت کے دن پرستش کے وقت کوئی عذر نہ بیان کر سکیں اور یہ نہ کہہ سکیں کہ انا کنا عن هذا غافلين۔ فلولا ارسلت الینا رسولا فنتبع ایااتہ ونکون من المؤمنین) یعنی اے خدا ہم تو آپ کی توحید سے بالکل غافل تھے آپ نے ہمارے پاس رسول کیوں نہیں بھیجا کہ آپ کی آیات و احکام کا اتباع کرتے اور ایمان لاتے اور دوسرا فائدہ انذار کا یہ کہ رسول اللہ کو انذار کی وجہ سے تبلیغ رسالت اور دعوت الی الحق کی فضیلت اور اس کا ثواب مل جائے اور جب یہ دو فائدے انذار سے حاصل ہو گئے تو پھر انذار بے فائدہ نہ رہا۔ بلکہ با فائدہ ہو گیا البتہ ان کفار کے اعتبار سے انذار بے فائدہ ہے اور اس وجہ سے اللہ تعالیٰ نے سواہ علیہم فرمایا اور سواہ علیہم نہیں فرمایا۔

اس سے معلوم ہوا کہ انذار کفار کے اعتبار سے بے فائدہ ہے نبی کے اعتبار سے بے فائدہ نہیں کیونکہ اگر نبی کے حق میں بے فائدہ ہوتا تو جاتے علیہم کے علیک فرماتے جس طرح کہ بتوں کے بجا ریوں کے حق میں اللہ تعالیٰ نے سواہ علیہم ادعوتموہم ام اتم صامتوں یعنی اے بتوں کے پرستار اول تمہارے حق میں یہ برابر ہے کہ تم اپنے بتوں کو پکارو یا خاموش رہو یعنی دعاء و سکوت دونوں غیر نافع ہوئے ہیں تمہارے لئے برابر ہے۔

انذار کے ان دونوں فائدوں کو صاحب ہمارک نے بھی اسی طور پر بیان کیا ہے۔ والحکمت فی الانذار مع العلم بالاصوار اقامت الحجۃ ولیکون الارسال عامًا ولیثابت الرسول یعنی کفار کو ڈرانے میں باوجودیکہ ان کے بارے میں مصر علی الکفر ہونا معلوم ہو چکا تھا حکمت یہ تھی تاکہ کفار پر حجت قائم ہو جائے اور خدا کا ارسال رسل سب کے لئے عام ہو جائے اور حضور کو ثواب حاصل ہو۔

وفی الایتۃ اخبار بالغیب علی ما ہو بہ انہ یہاں سے قاضی صاحب یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اگر الذین کفروا سے معبود خارجی مراد ہو تو پھر آیت اخبار بالغیب کے قبیلہ سے ہوگی یا اس طور کہ جن مخصوص لوگوں کے بارے میں یہ حکم لگایا گیا ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے جب ان کی موت ہوئی تو واقعہ وہ کفر پر ہی مرے پس آیت نے غیبی طریقہ پر جو واقعہ پیش آیا تھا اس کی خبر دیدی اور اسی کو اخبار بالغیب علی ما ہو کہتے ہیں یعنی غیب کی ایسی خبر دینا جو واقعہ کے مطابق ہو اور جب آیت اخبار بالغیب کے قبیلہ سے ہوئی گویا یہ آیت مزید ایک معجزہ پر بھی مشتمل ہوئی۔

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ تَقْلِيلٌ لِلْحَكْمِ
السَّابِقِ وَبَيَانٍ مَا يَقْتَضِيهِ وَالْخَتْمُ الْكَمُّ سَمِي بِهِ الْإِسْتِثْنَاءُ مِنَ الشَّيْءِ بِضَرْبِ
الْخَتْمِ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ كَتَمَهُ وَالْبَلَاغُ آخِرُهُ تَطَرُّأُ إِلَى أَنَّهُ آخِرُ فِعْلٍ يَفْعَلُ فِي أَحْرَازِهِ وَ
الْغِشَاوَةُ نَعَالَةٌ مِنْ غِشَاءٍ إِذَا غَطَّاهُ بَنِيَتْ لَهَا يَشْتَمِلُ عَلَى الشَّيْءِ كَالْعَصَابَةِ وَالْعَمَامَةِ

ترجمہ :- یہ حکم سابق کی علت اور اس کے متعلق کا بیان ہے اور ختم کے معنی کتم کے ہیں اور ہر لگا کر شے کے قابل و ثوق
بنانے کو ختم اس لئے کہتے ہیں کہ اس سے اس شے کا پوشیدہ رکھنا منظور ہوتا ہے نیز آخری منزل پر پہنچنے کو ختم کہنا اس
بات پر نظر رکھتے ہوئے کہ ختم دہر لگانا بھی ایک آخری فعل ہے جو شے کو محفوظ کرنے کے سلسلہ میں اختیار کیا جاتا ہے
اور غشاة نعالہ بکسر الفاء کا وزن ہے غشاء سے ماخوذ ہے غشاء اس وقت ہوتے ہیں جب کوئی شے کسی چیز کو
ڈھانپ لے غشاة کی بنیاد اور اس کا وزن اس چیز پر دلالت کرنے کے لئے ہے جو کسی شے پر مشتمل اور لپٹی ہوئی ہو
جیسے عصا، عمامہ اول کے معنی جماعت کے اور دوسرے کے معنی پگڑی کے ہیں۔

تفسیر :- قاضی صاحب آیت کے ذیل میں تین بحثیں ذکر کر رہے ہیں اول بحث اس پوری آیت کی ماقبل سے
مناسبت کے بیان میں ہے۔ دوم بحث ختم و غشاة کی تحقیق لغوی اور اس کی نسبت الی اللہ کے متعلق ہے۔
تیسری بحث و علی سمعہم کے عطف اور علی ابصارہم غشاة کی ترکیب اور تالیف و جمع و بصر کی تحقیق کے متعلق ہے۔
پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ یہ جملہ ختم اللہ کا سبب ہے اور لایو منون سبب ہے اور چونکہ سبب کو سبب سے
مناسبت ہوتی ہے اس لئے اس آیت کو بھی ماقبل سے مناسبت ہے اور چونکہ سبب اور سبب میں کمال اتصال
ہوتا ہے اس لئے اس آیت اور ماقبل میں کمال اتصال ہو گا اور کمال اتصال کی صورت میں حرف عطف نہیں لایا جاتا
اس لئے ختم پہلے حرف عطف نہیں لایا گیا۔

خفا جی نے ترک عطف پر اس طرح کلام کیا ہے کہ جملہ ختم الایہ حکم لایو منون کے لئے استیناف بذکر السبب المطلوب
ہے یعنی جب کفار کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ انہیں اندر و عدم اندر لان کے حق میں برابر ہیں اور برابر ہونے
کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ ایمان نہیں لائیں گے تو اب حکم استواء اندر و عدم اندر و حکم عدم ایمان کو سن کر
سامع کے دل میں اس کے سبب کے متعلق سوال پیدا ہونے کا توہم ہو یعنی سائل یہ سوال کر سکتا ہے کہ ان کے عدم
ایمان کا کیا سبب ہے اس سوال توہم کو تحقیق کے منزہ میں رکھ کر عدم ایمان کے سبب مطلق کے متعلق ختم الایہ
سے جواب دیدیا گیا کہ بھی ان کے عدم ایمان کا سبب یہ ہے کہ ان کے ایمان لانے کے حقینہ ذرائع ہیں سب پر
اللہ تعالیٰ نے ہر گناہی ہے اور پردہ ڈال رکھا ہے اور سبب مطلق اس لئے کہا کہ سائل نے اپنے سوال میں کسی

خاص سبب کو متعین نہیں کیا تھا جس سے معلوم ہوا کہ سائل مطلق سبب دریافت کرنا چاہتا ہے۔ اب کوئی یا اشکال نہ کرے کہ جب خدا کا ہر لگانا ان کے لئے علت و سبب ہے تو پھر وہ مجبور ثابت ہوئے لہذا عقاب کے مستحق نہ ہوں گے جس طرح کہ مجبور مستحق عقاب نہیں ہوتا۔

جواب: مستحق عقاب ہوں گے کیونکہ خدا کا ہر لگانا بھی مسبب ہے ایک سبب کا اور وہ سبب ان کفار معنود کا انہماک فی الفضائل اور تمرد و طغیان فی الکفر ہے اور جب انھیں کے ان افعال کی وجہ سے خدا نے ہر لگائی تو یہ لوگ مجبور ثابت نہ ہوئے لہذا عقاب کے مستحق ہوں گے اور جب یہ آیت جملہ متنافہ بذکر السبب ہے تو جس طرح سہر وائم، و سترن طویل میں حرف عطف ذکر نہیں کیا گیا اسی طرح آیت میں بھی حرف عطف نہیں لایا گیا۔

دوسری بحث ختم اور غش و غش کی تحقیق لغوی اور لان کی نسبت الی اللہ کے متعلق ہے ختم باب ضرب کا ماضی ہے اس کا مصدر الختم سکون التامہ کا لکتم آتا ہے۔ اس کے اصلی معنی ضرب الخاتم علی الشیء کسی شئی پر ہر لگانا اور ختم کے لئے کتم لازم ہے کیونکہ کتم کے معنی چھپانے کے ہیں اور ختم کا لازمی مفہوم یہ ہے کہ مکتوب پر ہر لگا کر اس کے مفہوم کو غیر مرسل الیہ سے چھپایا جائے اور غیر اس کو کھول کر مطلع نہ ہو سکے اسی وجہ سے زحشری نے ان دونوں کو اخوان کہلے یعنی ختم اور کتم اشتقاق اکبر میں شریک ہیں باہی طور کہ دونوں اکثر الفاظ یعنی تار اور میم میں شریک ہیں اور فی الجملہ معنی میں تناسب ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ دونوں لازم و ملزوم ہیں اور چونکہ لازم و ملزوم میں تغایر ہوتا ہے اس لئے ان دونوں لفظوں میں بھی تغایر ہو گا پس قاضی صاحب کا بصورت حمل بالمواطات الختم الکتم کہنا جس سے اتحاد مفہوم ہوتا ہے بظاہر ائمہ لغت کے قول کے خلاف ہے

لیکن جواب دیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ قاضی صاحب کی عبارت مبالغہ پر محمول ہے یعنی کمال لازم ثابت کرنے کے لئے مبالغہ حمل کر دیا یعنی لازم اتنا بڑھ گیا کہ گویا ایک ہو گئے۔ شیخ زادہ میں یہی تشریح کی ہے اور یہی خفاجی میں بھی کی ہے مگر پیرایہ سخن کو بدل کر خفاجی کے الفاظ یہ ہیں۔

اعلم ان حقيقة الختم الوسم بطابع ونحوه والاثر الحاصل من ذلك وحقيقة الکتام الستار والاخفاء وهما متغايران فلا وجه لتساويه به لکن لما كان الفرض من ختم الستار والاخفاء جعل الکتام عینہ مبالغۃ۔

یعنی یہ بات سمجھنے کی ہے کہ ختم دراصل نام ہے ہر وغیرہ سے نشان و علامت لگانے کا اور اصلی طرح ختم قاضی اس نشان و علامت کا جو اس فعل و حکم سے حاصل ہو۔ اور کتم دراصل نام ہے چھپانے اور پوشیدہ کرنے کا اور اس اعتبار سے ختم و کتم دونوں میں تغایر ہے اور جب تغایر ہے تو کتم سے لفظ ختم کی تفسیر کرنے کی کوئی وجہ نہیں مگر چونکہ مقصود ہر لگانے سے یہی ہے کہ اس کو غیر مل پر پوشیدہ اور مستور رکھا جائے اس لئے قاضی صاحب نے مقصود کا لحاظ کر کے دونوں میں عینیت کا دعویٰ کر دیا۔

سمعی بہ الاستبناق من الشیء بضرب الخاتم علیہ الخ قاضی صاحب ختم کے اصلی معنی بیان کر کے یہاں ختم کے ثانوی اور مجازی معنی بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں ختم مجازاً دوسرے معنی

میں بھی مستعمل ہے۔

اول استثنای الخ یعنی کسی شے پر ہر لگا کر اس کو قابل وثوق و قابل اعتماد بنانا اس معنی مجازی اور حقیقی میں مناسبت یہ ہے کہ جب کسی شے کو بچہ اور تامل و ثوق بنا دیا گیا ہر لگا کر تو گویا غیر کے تصرف اور وصول سے اس شے کو پوشیدہ کر دیا اور چھپا دیا پس کتم کے معنی متحقق ہو گئے،

دوم معنی تکمیل کے ہیں یعنی کسی شے کے کسی مکمل اور آخری حد تک پہنچ جانے کے معنی میں جیسا کہ کہتے ہیں ختمت القرآن۔ یعنی میں نے قرآن کو پڑھ لیا اور اس کی آخری حد تک پہنچ گیا۔ علاقہ معنی حقیقی اور مجازی میں یہ ہے کہ بلوغ الی آخرہ میں آخریت کے معنی پائے جاتے ہیں اور ختم یعنی ہر لگانا بھی ایسا فعل ہے جو مکتوب و غیرہ کے مضمون کے ختم ہونے کے بعد اختیار کیا جاتا ہے تو وصف آخریت ختم میں بھی پایا گیا۔ اس مناسبت سے لفظ ختم کو مجازاً بلوغ الی آخرہ کے معنی میں استعمال کر لیا گیا۔ دوسرا لفظ آیت میں غشاوہ غشاوہ کبیرین فعال کا وزن ہے اور یہ ماخوذ ہے غشاوہ سے یہ باب تفعیل کا ماخوذ ہے اور غشاوہ عرب والے اس وقت بولتے ہیں جب کوئی چیز کسی چیز کو ڈھانپ لیتی ہے اور فعال کا وزن وضع کیا گیا ہے مشتعل علی الشیء کے معنی ادا کرنے کے لئے یعنی وہ شے جو کسی چیز پر مشتعل اور اس کو گھیرے ہوئے ہو جیسے عمامہ اس کیڑے کو کہتے ہیں جو سر پر مشتعل ہوتا ہے اور اس کو گھیرے ہوئے ہوتا ہے اس لئے العمامہ کی تفعیل لغت اسم مخرقۃ تفعیل الی اس کے الفاظ سے کرتے ہیں۔

اسی طرح عصا بہ ماخوذ ہے غصب القوم بفلان ای احاطہ یعنی قوم نے فلول کو گھیرے میں لے لیا پس عصا بہ وہ پی جو موضع زخم کا احاطہ کرتے ہوئے ہو یا وہ قوم جس کے کسی مجلس اور مکان کا احاطہ کر رکھا ہو لہذا غشاوہ اس شے کو کہیں گے جو اپنے ماوراء پر مشتعل ہو اور اس کے لئے آرٹینی ہوئی ہو جس کی مختصر تعبیر اردو میں پردہ اور عربی میں التارۃ سے کی جاتی ہے۔ بعض علماء لغت نے کہا ہے کہ بعض کلمات کی ہیئت مدانی مخصوص میں دلالت کرتی ہے اگرچہ وہ کلمات مشتق نہیں ہوتے جیسے فعال کبیرین کے وزن پر آئینوالا کلمہ اسم آلہ کے معنی ادا کرتا ہے جیسے رکاب ذریعہ رکوب یعنی جس کے ذریعہ سوار ہوا جائے۔

خام جس کے ذریعہ کسی شے کو باندھا جائے اور اگر اسی افعال کے آخر میں تاء ملحق کر دیں تو مشتعل علی الشیء و محیط شے کے معنی ادا کرے گا۔ جیسے لفظ قلاوہ اور اس طرح غشاوہ اور اگر فعال بالفہم کے آخر میں تاء کا اضافہ کر دیا جائے تو بالفصل و سیف قطعاً اس شے کے معنی ہوں گے یعنی وہ چیز جو بچ رہے اور استعمال کے بعد گر جائے جیسے کنا سہ اس غبار اور کبار کو کہتے ہیں جو جب رُو سے گر جاتا ہے۔

بُرایہ اس چھلکے اور برادے کو کہتے ہیں جو قلم تراشنے کے بعد گر جاتا ہے اور غشاوہ اس پانی کو کہتے ہیں جو غسل کے بعد بدن سے گر جاتا ہے۔

ولا ختم ولا تغشیة علی الحقیقة وانما المراد بهما ان یحدث فی نفوسهم هیئۃ تمیزهم
 علی استجاب الکفر والمعاصی واستقبال الایمان والطاعات بسبب غیہم وانما
 کہم فی التقلید واعراضہم عن النظر الصحیح فتجعل قلوبہم بحیث لا یتقد فیہا
 الحق واسماعہم ثقاف استماعہم فتصیر کانتھا مستوثق منہا بالختم وابصارہم
 لا تجتلی الایات المنصوبۃ فی الانفس والافاق کما تجتلیہا عین المستبصرین
 فتصیر کانتھا غطی علیہا وحیل بینہا و بین الابصار و سماء علی الاستغارة
 ختمًا وتغشیة۔

ترجمہ :- اور آیت ختم و تغشیہ سے حقیقی ختم و تغشیہ مراد نہیں بلکہ ان سے کفار کے نفوس میں ایسی ہیئت کا
 پیدا کر دینا مراد ہے جو انہیں کفر و معاصی کی پسندیدگی اور ایمان و طاعات کی ناپسندیدگی کا خوگر بنا رہی ہے
 اور خدا کا یہ عمل کفار کی گمراہی اور ان کے تقلید آباء میں سہمک ہونے اور نظر صحیح سے اعراض کرنے کی وجہ سے ہے۔
 پس اس پیدا کردہ ہیئت نے ان کے قلوب اس انداز کے بنادیتے کہ ان میں حق نفوذ نہیں کرتا اور ان کے کان
 اس سچ کے بنادیتے کہ وہ حق کے سننے کو مکروہ جانتے ہیں تو گویا یہ دونوں ایسے ہو گئے کہ انہیں ہر گاہ گمراہی نہ
 گیا اور ان کی نگاہوں کو اس طور سے بنادیا کہ وہ ان آیات کو نہیں دیکھتیں جو خدا نے انسان کی ذات اور اطراف
 عالم میں قائم کر رکھی ہیں پس یہ نگاہیں ایسی ہو گئیں گویا ان پر پردہ ڈھک دیا گیا اور ان کے اور دیکھنے کے
 درمیان آڑ قائم کر دی گئی اور اسی احداث ہیئت کو بر بنائے استغارة ختم و تغشیہ فرمایا۔

تفسیر :- اب یہاں سے بحث کا دوسرا جز اسناد ختم اور خود لفظ ختم کی حقیقت و مجاز کے متعلق ذکر کر
 رہے ہیں لیکن قبل ازیں کہ اس کی تشریح کی جائے اور اختلاف واضح کیا جائے آپ یہ سمجھ لیجئے کہ کلام میں مجاز
 کی دو حالتیں ہیں اعلیٰ مجاز فی الاسناد۔ دوم مجاز فی الطریق یعنی فی السند والمسند الیہ۔

مجاز فی الاسناد کہتے ہیں اسناد الفعل اور مشبہ الی غیر ما ہو تاویل یعنی فعل یا مشتقات فعل کا غیر ما ہو کہ بطور
 تاویل کی وجہ سے منسوب ہونا اور اس مجاز فی الاسناد کو مجاز عقلی کہتے ہیں جیسے انبت الربیع ابقل۔

اور مجاز فی الطریق کا مطلب یہ ہے کہ مسند اور مسند الیہ غیر ما وضع لہ کے اندر مستعمل ہوں اور اس مجاز فی الطریق
 کو مجاز لغوی کہتے ہیں جیسے احیی الارض من شباب الزمان کہ اس میں طریقین یعنی احیاء اور شباب دونوں معنی غیر ما وضع

میں مستقل ہیں۔ پھر مجاز لغوی دو قسموں پر ہے مجاز مرسل اور استعارہ۔ اگر لفظ غیر واقعہ کے اندر علاقہ تشبیہ کے علاوہ کسی دوسرے علاقہ کی وجہ سے مستقل ہو تو مجاز مرسل ہے جیسے مسبب کا سبب میں بعلاقہ سببیت استقلال ہونا اور اگر بعلاقہ تشبیہ مستقل ہے تو استعارہ کہتے ہیں جیسے استعمال اسد زید کے اندر بعلاقہ تشبیہ ہے۔

پھر استعارہ کی باعتبار لفظ مستعار کے دو قسمیں ہیں اصلیتہ تبعیہ۔ اگر لفظ مستعار اسم جنس ہو یعنی ایسا جو غیر علم ہو اور ذات پر دلالت کرے تو استعارہ اصلیہ ہے کا استعارہ الاسد زید اور اگر لفظ مستعار اسم جنس کے بجائے مصدر ہے جو وصف محض پر دلالت کرتا ہے پھر اس مصدر کے واسطے سے مصدر مشبہ کے فعل اس کے شقی کو استعمال کیا گیا ہے تو اس کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں کمانی نطق الحال ہلکا کہ در حقیقت استعارہ مصدر نطق میں ہے پھر اس کے واسطے سے فعل نطق کے اندر۔

نیز استعارہ کی باعتبار وجہ تشبیہ کے دو قسمیں ہیں تمثیلیہ۔ غیر تمثیلیہ۔ اگر وجہ شبہ ایسا وصف اور ایسی ہیئت ہو جو متعدد امور سے منتزع ہو تو اس کو تمثیلیہ کہتے ہیں جیسے شاعر کا شعر والشمس کالمروءۃ فی کف الاستل۔ بین آفتاب کی مثال اس آئینے کی سی ہے جو مرئش کے ہاتھ میں ہے یعنی جس طرح مرئش کے ہاتھ کا آئینہ گول اور چمکدار ہوتا ہے اور مرئش کی حرکت بدی وجہ مسلسل حرکت کرتا ہے اور جس طرح اس آئینہ کی نورانی شعاعیں اور کرنیں ایک بہ یک پھیلتی سی نظر آتی ہیں اور پھر سٹ جاتی ہیں اسی طرح آفتاب ہے۔

یہاں وجہ شبہ ایسی ہیئت ہے جو متعدد چیزوں یعنی شئی مشرق مستدیر متحرک بحرکتہ منفصلہ اور بانسٹا شعاع اور قبض شعاع سے منتزع ہے اور اگر وجہ شبہ متعدد چیزوں سے منتزع نہیں ہے تو غیر تمثیلیہ ہے کلاسد فی زید یہ تفصیل سمجھنے کے بعد اب سمجھتے کہ اہل علم کا اس باب میں اختلاف ہے کہ ختم اللہ اور علی البصار ہم عشاوہ کے اندر لفظ ختم اور عشاوہ اور ان کی اسناد دونوں میں مجاز ہے یا دونوں میں نہیں یا ختم اور عشاوہ میں ہے اور ان کی اسناد میں نہیں اور اس کو بول بھی کہہ سکتے ہیں کہ آیت میں مجاز لغوی و عقلی دونوں ہیں یا دونوں نہیں یا لغوی ہے اور عقلی نہیں تو مقررہ دونوں کے قائل ہیں اور اصحاب ظواہر اور حسین بصری دونوں کے قائل ہیں۔ اور جمہور اہل سنت و الجماعت مجاز لغوی کے قائل ہیں عقلی کے نہیں تو مقررہ اور اصحاب ظواہر دونوں جمہور اہل سنت و الجماعت کے ایک ایک جرم میں شریک ہو گئے۔ حسین بصری مستزلی اور اصحاب ظواہر کا کہنا یہ ہے کہ ختم اور نقشیہ یعنی پردہ فالنا اپنے حقیقی معنی پر ہے مگر اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ کیفیت ختم و نقشیہ صرف خدای کو معلوم ہے اور حسین بصری معتزل نے اس کی کیفیت یہ بیان کی کہ جب بندہ کفر کی استہارہ کو پہونچ جاتا ہے اور مصر علی الکفر رہتا ہے اور خدا کا اس کے بارے میں یہ علم قائم ہو جاتا ہے کہ اب یہ ایمان نہیں لائے گا تو بطور علامت کے اللہ تعالیٰ اس کے قلب پر لایونو لکھ دیتے ہیں اور یہی اس کے عدم ایمان کی ہر ہے۔

اس مسلک کا عمومی جواب تو یہ ہے کہ جب لفظ کے بارے میں کوئی قرینہ صارفہ عن الحقیقہ موجود ہو تو مجاز متعین ہوتا ہے پس یہاں عقلی قرینہ موجود ہے جو اس کا مقتضی ہے کہ ختم و نقشیہ اپنے اصلی معنی پر نہیں ہیں کیونکہ قلب حقیقہ ختم وغیرہ کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا پس مجاز ماننا ہی متعین ہو گا۔

اور خاص طور سے حسن بصری کا جواب یہ ہے کہ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ علامت لایو منوں لگانے سے کیا فائدہ ہے۔ اس بات کا جواب تین ہی صورتوں میں ہو سکتا ہے اور وہ تینوں صورتیں باطل ہیں ایک یہ کہ علامت سے مقصود یہ ہو کہ اس علامت کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے لگایا تاکہ دیکھتے ہی اللہ کو اس کے کفر کا علم ہو جائے اور یہ صورت باطل ہے اور وہ بطلان دو ہیں۔

اول یہ کہ خدا کو تمام اشیاء کا علم ہو مگر علامت کے علم حاصل ہے اگر اس کا علم بذریعہ علامت مانتے ہو تو احتیاج الی انذار لازم آتا ہے جو باطل ہے نیز حمل حمل لازم آئے گا۔ اور وہ باطل ہے کہ جب خدا علامت کو دیکھتے ہیں تب علم ہوتا ہے اور جب علامت نظر میں سے اوجہل ہو جاتی ہے تو حمل آتا جاتا ہے اور یہ بھی باطل ہے۔

دوسری صورت جواب کی یہ ہے کہ علامت فرشتوں کے لئے لگائی گئی ہے کیونکہ ہر روز مومنین کے لئے دعا کرتے ہیں پس علامت لگادی گئی تاکہ ان لوگوں کے لئے دعا نہ کریں یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ ملائکہ انھیں مومنین کے لئے دعا نہیں کرتے ہیں یعنی ہر واحد کا نام لے کر دعا نہیں کرتے بلکہ جنس مومنین کے لئے اور جب جنس کے لئے دعا کرتے ہیں تو چونکہ کفار جنس مومنین سے خارج ہیں لہذا دعا ان کو شامل نہیں ہوگی جیسے ہی ملائکہ اہلہم اغفر للمومنین یا اہلہم ارزق المومنین کہیں گے تو کفار خود بخود خارج ہو جائیں گے۔

تیسری صورت جو ان کی یہ ہے کہ یہ مومنین کے لئے لگائی گئی ہے تاکہ وہ اس علامت کو دیکھ کر ان کو کافر سمجھیں اور ان کے ساتھ مومنین جیسے معاملے نہ کریں مگر یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ اس علامت سے یہ فائدہ اس وقت حاصل ہو سکتا تھا جبکہ ان انوں کو قاب تک پہنچنے کی قدرت عطا ہوتی اور ان انوں کی وہاں تک رسائی ہے نہیں۔ لہذا یہ صورت بھی باطل ہے اور جب یہ تینوں صورتیں باطل ہیں تو پھر ختم کے حقیقی معنی مراد لینا بھی باطل ہے پس مجاز متعین ہے۔ اسی کو قاضی صاحب نے فرمایا ولا تختم ولا تنفیہ علی الحقیقۃ الخ یعنی ختم اور تنفیہ آیت میں اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہیں بلکہ علی سبیل الاستعارہ معنی مہازی کے اندر مستعمل ہیں۔ دیکھئے ہم نے استفادہ کیا ہے مہازی مرسل نہیں کہا کیونکہ یہاں علاقہ تشبیہ کا ہے۔

پھر استعارہ کی دو قسمیں ہیں تمثیلیہ۔ غیر تمثیلیہ۔ آیت میں دونوں ہو سکتے ہیں پہلے قاضی صاحب نے غیر تمثیلیہ بیان کیا ہے غیر تمثیلیہ کی دو قسمیں ہیں۔ اصلیت و تبعیہ ہیں۔

استعارہ تمثیلیہ کے بعد یہ سمجھئے کہ ختم اللہ علی قلوبہم و علی سمعہم میں استعارہ تبعیہ ہے اور علی البصائر میں استعارہ میں استعارہ اصلیہ ہے ختم اللہ الی آخرہ میں استعارہ تبعیہ اس طور پر کہ خداوند تعالیٰ نے ان کفار کے قلوب میں جو ادراک حق کے لئے اور کانوں میں جو اصوات حق کو سننے کے لئے بنائے گئے تھے ان کی گمراہی کی وجہ سے ایک ایسی ہستیت اور صفت پیدا فرمادی جو ان کفار کو محبوبیت کفر و معاصی اور مکر و ہست ایمان و طاعات اور گمراہیت استماع حق کا علوی بنا رہی ہے اب اس اعدا ث ہستیت یعنی ہستیت کے پیدا کرنے کو مصدر ختم کے ساتھ تشبیہ دیدی گئی اور پھر اس تشبیہ کے واسطے سے ختم کے مشتق لفظ ختم کو تشبیہ کے اندر بطور استعارہ تبعیہ

او مثل قلوبہم ومشاعرہم الماؤنۃ باشیاء ضرب حجاب بینہاوبین الاستنفاع
بھاختماوتغیۃ وقد عبّر عن احداث هذه الهيئة بالطبع فی قوله تعالى اُولَٰئِكَ
الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلٰی قُلُوبِهِمْ وَسَمِعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وبالاغفال فی قوله
تعالى وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وبالاتساء فی قوله تعالى وَجَعَلْنَا
قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً وهی من حیث ان الممكنات بأسرها مستندة الی اللہ تعالیٰ
واقعة بقدرتہ اسندت الیہ ومن حیث انها مسببة ہما قاتر فوہ بدلیل
قوله تعالى بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ وقوله تعالى ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ
كَفَرُوا فَطَبَعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وردت الایۃ ناعیۃ علیہم شناعة صفتہم
ووخامة عاقبتہم۔

ترجمہ :- یا کفار کے آفت رسیدہ دلول اور لان کے ماؤنۃ اعضاء کو ایسی چیزوں سے تشبیہ دی گئی ہے جن کے
درمیان اور ان سے نفع اندوزی کے درمیان ہر لگا کر اور پردہ ڈال کر قائم کر دی گئی اور فرمان باری اولیٰ
الذین طبع اللہ علی قلوبہم وسمعمہم وابصارہم میں اس احداث ہیئت کو طبع کے لفظ سے اور
لاقطع من اغفلنا قلبہ میں لفظ اغفال سے اور جعلنا قلوبہم قاسیۃ میں لفظ اتساء سے تعبیر فرمایا
گیلے اور یہ احداث ہیئت بایں حیثیت کہ تمام ممکنات حق تعالیٰ کی طرف منسوب ہیں اور اس کی قدرت
سے واقع ہیں اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کر دیا گیا۔
اور اس حیثیت سے کہ یہ ہیئت ان کے ارتکاب معاصی کی وجہ سے جیسا کہ فرمان باری بیل طبع
اللہ علیہا بکفرہم اور ارشاد خداوندی ذلک بافہم امنوا ثم کفروا فطبع علی قلوبہم
سے معلوم ہوتا ہے۔ آیت ان کی بدخلتی اور بدانجامی کی مظہر بن کر وارد ہوئی۔

دقیقہ مگذشتہ کے استفال کیا گیا اور وجہ تشبیہ منع النفوس ہے یعنی کسی چیز کو اندرانے سے روکنا پس بطرح
ہر غیر مرسل الیہ کے تصرفات کو غیر مضمون سے روک دیتی ہے اس طرح یہ ہیئت محدثہ نفوز حق اور ادراک حق کو
قلب میں اور اصوات حق کو سمع میں آنے سے روک دیتی ہے تو ایسا ہو گیا تو ایسا کہ ان کے قلوب اور کانوں پر

دبقیہ مگذشتہم ہر لگادی گئی اور علی ابصار ہم غشاوہ میں استعارہ اصلید اس طور پر ہے کہ اس ہنیت کو جو کفار کی نگاہوں کو ان آیات توحید و رسالت سے جو خود ان کی ذات اور اطراف عالم میں موجود ہیں روک رہی ہے تشبیہ دیدی اس پردہ کے ساتھ جو دیکھنے والے کی شمع نوری کو مرنی تک پہنچنے سے روک دیتا ہے وہ تشبیہ یہاں پر بھی منع عن النقص ہے یعنی جس طرح پردہ شمع بصری کو روک لیتا ہے اسی طرح یہ ہنیت مدثرہ بھی کفار کی شمع بصری کو آیات کی طرف پہنچنے سے روک دیتی ہے اور ان کے ابصار میں خدا نے یہ ہنیت اس وجہ سے پیدا کیا کہ انہوں نے نظر صحیح سے مسلسل اعراض کیا اور کر رہے ہیں تو گویا ان کی نگاہوں پر پردے ڈال دیتے گئے جو ان کی شمع بصری کو آیات حقانی تک پہنچنے سے روک رہے ہیں۔ اور چونکہ لفظ مستعار براہ راست غشاوہ ہے جو اعم جنس ہے اس لئے یہ تشبیہ استعارہ اصلید ہوگی۔

تفسیریں :- او مثل قلوبہم و مشاعرہم الموقوفۃ الخ اب یہاں سے استفادہ تمثیلیہ کو ذکر فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کفار کے ان قلوب کو جو ادراک حق کے لئے اور ان اسماع کو جو سمیع اصوات حق کے لئے اور ان ابصار کو جو نظریاتی آیات الانقبیہ و الافاقیہ کے لئے بنائے گئے تھے مگر ہنیت مدثران کی اس منفعت کی تحصیل سے مانع ہو گئی تشبیہ دیدی گئی ایسی چیزوں سے جو کس منفعت کے لئے بنائی گئی تھیں مگر ہر لگا کر اور پردہ ڈال کر ان کی تحصیل منفعت سے روک دیا گیا اور پھر اس مرکب کو مرکب کے ساتھ تشبیہ دیکر مشبہ بہ مرکب کو مشبہ مرکب کے لئے بطور تمثیل استعمال کیا گیا اور چونکہ وجہ تشبیہ یعنی عدم الانتفاع من المعد للانتفاع لمانع الانتفاع یعنی جو چیز نفع کے لئے..... بنائی گئی تھی کسی مانع کی وجہ سے اس سے نفع کا حاصل نہ ہونا منتزع ہے چنانچہ اس لئے یہ تشبیہ تمثیل قرار دی گئی اور وہ متعدد چیزیں یہ ہیں۔ اشیاء منفعہ اور مانع انتفاع اور عدم انتفاع انہیں تین سے وجہ تشبیہ منتزع کی گئی ہے۔

وقد عبر عن احداث بندہ البیتہ بالطبع الخ یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ جس طرح آیت ختم اللہ میں اس احداث ہنیت کے لئے برسبیل استعارہ و تمثیل ختم اور غشاوہ استعمال کیا گیا۔ اسی طرح دوسری آیات میں اس احداث ہنیت کے لئے لفظ طبع اور اغفال اور اقسام بھی مستعمل ہے۔ لفظ طبع تو اللہ تعالیٰ کے فرمان اولئک الذین طبع اللہ علی قلوبہم و سمعہم و ابصارہم۔ یہ آیت جواب میں کفار کے قول قلوبنا غلف کے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے قلوب پر خود بخود غلاف پڑا ہوا ہے جس میں وعظ و نصیحت کچھ بھی کارگر نہیں ہو سکتے۔ تب اللہ تعالیٰ نے جواب میں اولئک الخ فرمایا کہ ان کا یہ کہنا غلط ہے کہ ہمارے قلوب پر خود بخود غلاف پڑا ہوا ہے۔ بلکہ ان کے کفر کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان کے قلوب پر ہر لگا رکھی ہے یعنی ہنیت مانعہ پیدا کر رکھی ہے۔ تو دیکھئے آیت میں احداث ہنیت کے لئے طبع کا لفظ استعمال کیا گیا۔ اور اقسام کا اطلاق احداث ہنیت پر جس کے معنی ہیں کسی شے کو سخت بنا دینا، خشک بنا دینا۔ وجعلنا قلوبہم قاسیہ کے اندر ہے۔ اس آیت کی تفسیر مفسرین نے یہ کی ہے۔ یا بستر لارحمۃ فیہا ولا یمن۔ یعنی اب کتاب کے دل ایسے خشک اور سخت بنا دیئے

ہیں کہ ان میں نرمی اور ہر باری کا نام و نشان تک نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ آیت میں سخت کرنا یا خشک بنانا اپنے حقیقی
 معنی میں نہیں ہے کیونکہ قلوب میں یہ تاثیرات متغیر ہیں بلکہ معنی مجازی یعنی ایسی ہیئت پیدا کر دینا جو نفوذ رحمت
 سے لائق ہے مراد ہے پس استعار کا اطلاق احداث ہیئت پر بطور استعارہ ہے اور اغفل کا اطلاق احداث ہیئت
 پر فرمان باری ولا تطع من اغفلنا قلبہ میں لفظ اغفلنا سے واضح ہو رہا ہے تفسیر مارک میں آیت کا ترجمہ یوں کیا
 ہے لا تطع یا محمد الکافر الذی جعلنا قلبہ غافلاً عن الذکر یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم آپ ان کفار کی بات نہ مانتے
 جن کے قلب کو ہم نے اپنے ذکر سے غافل کر رکھا ہے یہاں غافل کر رکھنے کے معنی یہی ہیں کہ ان کے قلوب میں اللہ تعالیٰ
 نے ایسی ہیئت پیدا کر دی ہے جو ذکر خداوندی سے غافل کر رہی ہے پس احداث ہیئت کو تشبیہ دیدی گئی اغفال کے
 ساتھ پھر صیغہ اغفلنا بطور استعارہ تبعیہ کے مشبہ کے اندل استعمال کیا گیا ہے۔ جس من حیث ان المحکمات
 مستندۃ الی اللہ تعالیٰ الخ۔ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں جن کا نفعیہ مہم نے ابتداء بحث میں کر دیا
 تھا اشکال یہ ہے کہ آپ نے ختم اور تنشیہ کی اسناد الی اللہ کو حقیقی مانا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اسناد الی اللہ
 مجاز ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ختم سے عطا کردہ تک کفار کی مذمت اور بد خلقی بیان کی ہے۔ اور ہم عذاب عظیم
 سے ان کفار کی بلا نجائی کو بیان فرمایا۔ اب اگر اسناد کو حقیقت مانتے ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ محدث خداوندگی
 ذات ہے اور پردہ خدا نے ڈالا ہے پس ختم اور تنشیہ فعل ہو گا خدا کا نہ کہ کفار کا اور ہر شخص کی مذمت خود اس کے فعل
 کی وجہ سے کی جاتی ہے نہ کہ غیر کی وجہ سے۔ صاحب کشف معزلی نے اسی تقریر کو اپنی دلیل بنایا ہے قاضی صاحب
 کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ دو چیزیں ہیں ایک خلق شئی دوم کسب شئی۔ بندہ کسی چیز کے خلق پر قادر نہیں ہے۔
 بلکہ بندہ اعمال کا سبب اور خلق قبیح قبیح نہیں ہے بلکہ کسب قبیح قبیح ہے پس اس حیثیت سے کہ خدا نے تعالیٰ
 تمام چیزوں کا خالق ہے اور تمام اشیاء اس کی قدرت سے واقع ہیں اور تمام ممکنات اسی کی طرف
 منسوب ہیں۔ اس احداث ہیئت اور ختم کی نسبت خدا کی طرف حقیقتاً ہوگی اور چونکہ خلق قبیح قبیح نہیں ہے
 لہذا خدا کا خلق ختم نہ تو قبیح ہو گا اور نہ قابل مذمت اور اس حیثیت سے کہ اس خلق خدا کا سبب کفار کا کسب
 کفر ہے جیسا کہ فرمان باری ”بل طبع اللہ علیہا کفر ہم“ یعنی خدا نے ان کے قلوب پر ان کے کفر کی وجہ سے ہر گز
 اور اسی طرح ارشاد باری ذلک بانہم آمنوا ثم کفروا فطبع علی قلوبہم“ سے معلوم ہوتا ہے بایں طور کہ اللہ تعالیٰ
 نے طبع کا سبب پہلی آیت میں کفر کو قرار دیا ہے اور دوسری آیت میں فام کے ذریعہ ان کے کفر پر طبع کو مرتب کیا جس
 سے معلوم ہوا کہ ان کا کسب کفر سبب خدا کے خلق طبع اور خلق ختم کا اور جب کفار کا سبب ٹھہرے ان اسباب
 کے جو سبب ہے خلق ختم کے اور کسب سبب گویا کسب ہے۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ کفار کا سبب ہوئے ختم اور احداث
 ہیئت کے جو کہ فی نفسہ قبیح ہیں۔ اور کسب قبیح قبیح ہے اور قبیح قابل مذمت ہوتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے کفار
 کی مذمت فرمائی۔ پس اسناد حقیقت پر باقی ہے اور آیت کا مقام مذمت میں وارد ہونا بھی صحیح ہے۔ مابقی
 کی تقریر میں تین لفظ قابل تشریح ہیں۔ اول تمرہم یہ واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہے باب تفعیل سے استعمل
 ہوا ہے اس کا مجرور من علی الشیء آتیبے جس کے معنی ہیں کسی شئی کا عادی ہو جانا اور اس پر دوام کے ساتھ

واضطرب المعتزلة فيه فذكروا وجوها من التأويل الاول ان القوم لما اعرضوا عن الحق وتمكن ذلك في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لم يشبه بالوصف الخلق المجبول عليه

ترجمہ :- اور معتزلہ آیت کے بارے میں بقیار ہوئے چنانچہ انہوں نے مختلف قسم کی تاویلیں کر ڈالیں جنہیں کی پہلی تاویل یہ ہے کہ جب کفار نے حق سے اعراض کیا ان کے دلوں میں ایسا پیوست ہوا کہ فطرت ثانیہ کی صورت اختیار کرتی تو ان کے اس اعراض کو اس فطری وصف سے تشبیہ دیدی گئی جس پر انسان کو پیدا کیا گیا ہو۔

دقیقہ صگڈ مشنہ قائم رہنا پس تفعیل میں جا کر یہ متعدی بن جائے گا۔ اور اس کے معنی ہوں گے عادی بنانے کے لہذا ہیئتہ تمرہم علی استجاب الکفر کا ترجمہ ہوگا ایسی ہیئت جو ان کو کفر کی پسندیدگی کا عادی بنا دے۔ دوسرا لفظ لا تجتلی الآیات الخجے اجتلاء کے معنی ہیں پیش کردہ چیز پر نظر ڈالنا اور اس کو دیکھنا پس لا تجتلی الآیات کے معنی ہوں گے کہ اس ہیئت محدثہ نے کفار کی نگاہوں کو ابھکار کر دیا ہے کہ جو آیات قدر زائد ان کے سامنے پیش کی گئیں ان کو نہیں دیکھتے بعض لوگوں نے اجتلاء کے معنی کئے ہیں کسی چیز کو جلوت اور بحالت کشف دیکھنا چنانچہ کہتے ہیں اجتلیت العروس میں نے دہن کو بے پردہ ہونے کی حالت میں دیکھا۔ پس اس وقت معنی ہوں گے کہ کفار ان کیلئے ہوتے دلائل کو نہیں دیکھتے۔

تیسری چیز ماؤقۃ یہ اسم مفعول مؤنث ہے جس کے معنی آفت و نقصان رسیدہ کے ہیں۔ عرب والے کہتے ہیں ”ایف الزرع“ جبکہ کہتی کو کوئی آفت سماوی و ارضی پہنچ جاتی ہے۔ یہاں آفت سے ہیئت محدثہ کی آفت مراد ہے۔

تفسیر :- واضطرب المعتزلة فیہ فذکر وادجوا بالخیر یہاں سے معتزلہ کی تاویلات کو ذکر کر رہے ہیں۔ کیونکہ معتزلہ ختم کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف حقیقت نہیں مانتے۔ اور اگر مانتے بھی ہیں جیسا کہ بعض تاویلوں سے واضح ہوتا ہے تو ختم کے وہ معنی مجازی مراد نہیں لیتے جو اہل سنت و الجماعت نے مراد لیا ہے بلکہ دوسرے معنی مراد لیتے ہیں اس وجہ سے وہ ایسی تاویلات ذکر کر رہے ہیں جن سے نسبت کا مجاز اور مصروف عن الظاہر ہونا ثابت ہو جائے۔ اب رہی یہ بات کہ معتزلہ نسبت کو مجاز پر کیوں محمول کرتے ہیں تو اس بات کو سمجھنے کے لئے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے جو علم کلام کی کتابوں میں مفصلاً مذکور ہیں۔ اول یہ کہ انحال شرعیہ کے حسن و قبح کے حاکم کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا انحال شرعیہ کے حسن و قبح کا فیصلہ عقل کرتی ہے یا شریعت۔ تو اس میں دو قول ہیں۔ اول اشاعر کا۔ دوم ماتریدیہ و معتزلہ کا۔ اشاعرہ کا کہنا یہ ہے کہ حسن و قبح کا ادراک کرنے والی اور فیصلہ کرنے والی شریعت ہے عقل کا اس میں کچھ حصہ نہیں پس جس چیز کو شارع نے ہمارے لئے جائز کر دیا وہ حسن ہے اور جو چیز ممنوع

قرار دیدی وہ قبیح ہے۔ سامرہ میں اشاعرہ کے مسلک کی ترجمانی یوں کی گئی ہے وقالت الاشاعرة قاطبةً
ليس للفعل نفسه حسنٌ ولا قبحٌ وانما حسنه ورود الشرع باطلاً وقبحه وروده
بحظره واذا ورد بدلت محسناً وقبحناه بذلك، یعنی اشاعرہ بیک زبان ہو کر یہ کہتے ہیں کہ فعل فی نفس
نہ حسن ہے اور نہ قبیح یعنی صرف فعل کو دیکھ کر عقل اس کے حسن و قبح کا فیصلہ نہیں کر سکتی اور حسن تو فعل کا اس
وقت معلوم ہوتا ہے جبکہ شریعت اس کے جواز کو بیان کر دے اور قبیح اس وقت ظاہر ہوتا ہے جبکہ شریعت اس
سے منع کر دے۔ تو ہم فعل کو حسن و قبیح شریعت کے ورود کی وجہ سے قرار دیں گے نہ کہ عقل سے۔ اور ماتریدیہ یعنی
متکلمین احناف اور معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ عقل حسن و قبح کا ادراک اور فیصلہ کر سکتی ہے مگر پھر ماتریدیہ اور معتزلہ
میں اختلاف ہو گیا وہ یہ کہ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ عقل کا فیصلہ موقوف رہے گا شریعت پر یعنی جب تک شریعت وارد
نہ ہو اس عقلی فیصلہ پر جزم اور یقین نہیں کیا جاسکتا اور معتزلہ کہتے ہیں کہ شرع پر موقوف نہیں ہے جزم کیا جاسکتا
ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قبیح چیزیں مثلاً
کفار کے دل پر پھر لگا دینا چھاپ لگا دینا خدا کی طرف حقیقتاً منسوب کی جاسکتی ہیں یا نہیں۔ تو معتزلہ اس کا
انکار کرتے ہیں۔ اور اہل سنت والجماعت اثبات کرتے ہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ خدا کی ذات عظیم اٹان ہے لہذا اس کی
عظمت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی طرف قبیح کی نسبت نہ کی جائے۔ اس وجہ سے انہوں نے خیر و شر میں تقسیم کر دی اور
کہا کہ خالق خیر خدا ہے اور خالق شر مندہ ہے۔ اسی لئے سرکار نے معتزلہ کے بارے میں فرمایا۔ القدرۃ مجوس ہذہ
الامۃ یعنی معتزلہ اس امت کے مجوس ہیں یعنی جس طرح مجوس خیر و شر میں تقسیم کرتے ہیں اور یزدان کو خالق خیر اور
ابہرمن کو خالق شر مانتے ہیں اسی طرح معتزلہ نے خیر و شر کو بین العباد والشد تقسیم کر رکھا ہے۔ اور اہل سنت
والجماعت کہتے ہیں کہ نتائج کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ خدا کی طرف جس
فعل کی بھی نسبت ہوگی خالق ہونے کے اعتبار سے ہوگی پس اگر قبیح کی نسبت خدا کی طرف ہوگی تو اس نسبت
سے خدا کا خالق قبیح ہونا ثابت ہوگا اور خالق قبیح قبیح نہیں ہے البتہ کسب قبیح قبیح ہے۔ اس لئے کہ کسی قبیح شے
کو موجود کرنے اور پیدا کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس قبیح مخلوق کا قبیح اس کے خالق اور موجد کے اندر
پہنچ جائے اور اگر کہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ ایک مصور اگر ایک حبش کی صورت کا نقشہ بنا دے تو کیا اس
سے یہ لازم آئے گا کہ اس صورت کا قبیح اس کے مصور میں پہنچ گیا اور کیا اس کو کوئی قبیح کہہ سکتا ہے بلکہ معاملہ تو
یہ ہے کہ جتنے زیادہ اوصاف کو ملحوظ رکھتے ہوئے صورت کشی کی جاتی ہے اتنا ہی زیادہ مصور کو ماہر سمجھا جاتا ہے
خواہ اس نے کسی بد صورت کی صورت کشی ہی کیوں نہ کی ہو۔ آپ نے نقشہ امین میں وہ واقعہ پڑھا ہوگا کہ چین کے
بادشاہ کو مصورین سے بڑی دلچسپی تھی۔ چنانچہ ایک شہرہ آفاق و بے نظیر مصور دربار سلطنت میں پیش کیا گیا۔
ایک کاغذ حبس چیز پر ایک تصویر بنائی جس میں دکھایا کہ چڑیا گھسوں کے درخت پر بیٹھی ہوئی ہے اور اسی صفائی
کے ساتھ بنایا کہ دور سے دیکھنے والا حقیقی چڑیا کے اس مخصوص وجود اور تصویر میں فرق نہیں کر سکتا تھا۔

معلوم ہوتا تھا کہ تصویر کشی کے لئے دست قدرت مستند اور عاریت لئے تھے بادشاہ اور اراکین سلطنت تصویر کو دیکھ کر محو حیرت ہو گئے اور غرض ہو کر اس مصور کی ہمارت فن کی داد دینے لگے۔ اور پھر مصور کا روزینہ مقرر کر کے اس تصویر کو صدر دروازے پر لٹکا دیا گیا اور اعلان کر دیا کہ سال بھر میں جو شخص بھی اس تصویر میں نقص نکال دے تو انعام و خلعت شاہی کا مستحق ہو گا۔ بڑے بڑے لوگ شوق بلغم میں آتے اور نقص نکالنے کی کوشش کرتے مگر حیران رہ جاتے۔ اسی زمانے میں ایک اعرابی عمر رسیدہ حاضر سلطنت ہوا۔ اور اجازت طلبی کے بعد کمال ادب عرض کیا کہ واقعی طور پر تصویر میں کوئی رخسار اور غلغل نہیں مگر تصویر کشی میں وصف خارجی کمالی ظاہر نہیں رکھا گیا وہ یہ کہ مصور جس گہوڑے کے درخت پر چڑھا کو بٹھتا دکھایا ہے اس درخت کو مستقیم القامہ اور سیدھا بنایا ہے حالانکہ گہوڑے کے درخت پر جب چڑھا یا بیٹھتا ہے تو وہ جھک جاتا ہے۔ دیہاتی کے اس تہمے اور تنقید کو سبھی لوگوں نے بے چون و چرا قبول کیا اور اس کو انعام اور خلعت سے نوازا گیا اس واقعے سے معلوم ہوا کہ تصویر کشی میں جتنے ہی زیادہ اوصاف کا لحاظ رکھا جائیگا اتنا ہی مصور کے کمال فن کا ثبوت ہو گا اور ان اوصاف کا خواہ قبیح ہی کیوں نہ ہوں مصور پر کوئی اثر نہیں پڑے گا بلکہ اس قبیح کے ترک کی وجہ سے کبھی تصویر کو ناقص اور مصور کو نامکمل قرار دیا جاتا ہے۔

اسی واقعہ میں دیکھتے کہ درخت کے ٹیڑھے پن کو چھوڑ دینے کی وجہ سے مصور کے اندر نقص ثابت کر دیا گیا۔ اگر مصور اس ٹیڑھے پن کا لحاظ رکھتا تو اس کی وجہ سے مصور کے اندر کوئی نقص نہ آتا پس جس طرح قبیح تصویر اثر انداز نہیں ہے۔ مصور کے اندر اسی طرح قبیح مخلوق اثر انداز نہیں ہو گا خالق کے اندر اسی طرح کاتب کی مثال ہے کہ کاتب ایسے حسرتوں کو بھی لکھتا ہے جو ٹیڑھے ہونے کے ہوتے ہیں مگر آعوجاج مکتوب کی وجہ سے کاتب پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور نہ اسی ٹیڑھے حرف کی نسبت کو کاتب کی طرف متوجہ کرنے میں کوئی قباحت سمجھی جاتی ہے پس جس طرح آعوجاج مکتوب کا تہد کے اندر اثر انداز نہیں ہوتا اور معوج کی نسبت کو قبیح نہیں سمجھا جاتا۔ اسی طرح قبیح خالق خالق کے اندر اثر انداز نہیں ہو گا۔ اور نہ اس قبیح کی نسبت الی الخالق کو قبیح سمجھا جائے گا۔ اتنا سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ معتزلہ ختم و نقیض کی نسبت کو محال کیوں قرار دیتے ہیں۔ یاد رہے معنی مجازی کیوں مراد نہیں لیتے جو اہل سنت والجماعت نے لئے ہیں۔ تو وجہ یہ ہے کہ ختم کے اگر وہ معنی مجازی مراد ہوں جو اہل سنت نے لئے ہیں تو خدا کی طرف قبیح کی نسبت لازم آئے گی اس لئے کہ وہ ہمیت جو ایمان سے مانع ہے قبیح ہے کیونکہ قبیح معتزلہ کے نزدیک عقلی ہے اور عقل فیصلہ کرتی ہے کہ ہمیت قبیح ہے اس لئے کہ وہ ایمان سے روکنے والی ہے جو ایمان الفرائض ہے اور ایمان الفرائض احسن شئی ہے اور احسن سے روکنے والی چیز اقبیح شئی ہے پس ہمیت مانع اقبیح شئی ہے پس اگر یہ معنی مراد لئے جائیں اور اسناد کو حقیقت عقلی مانا جائے تو نسبت اقبیح الاشیاء الی اللہ لازم آئے گا جو مستبد و مستذربہ ہذا اگر اسناد حقیقت ہوگی تو یہ معنی مراد نہیں ہوں گے۔ اور اگر یہ معنی مراد ہوں گے تو اسناد حقیقت نہیں ہوگی چنانچہ اسی نظریہ کے مطابق معتزلہ نے آیت میں سات تاویلیں ذکر کی ہیں جن میں بعض کے اندر پہلے معنی مجازی کے علاوہ دوسرے معنی بیان کر دیئے ہیں۔ اور بعض تاویلوں میں اسناد ہی محبان لیا ہے۔ مگر اہل سنت والجماعت معتزلہ کا جواب دو طریقے پر دیتے ہیں۔ اول یہ کہ ان اشیا قبیحہ کی اسناد اللہ کی طرف بحیثیت خالق ہونے کے ہوگی جس سے خدا کا خالق ہونا ثابت

ہو گا۔ اور خلق قبیح قبیح نہیں ہے لہذا اسناد الی اللہ قبیح نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ کہ اس ہئیت کو ہم خدا کے حق میں قبیح تسلیم ہی نہیں کرتے کیونکہ حسن و قبیح شرعی چیزیں ہیں لہذا ان اشیاء کی قباح و حسن اس شخص کے حق میں ہو گا جو شریعت کا مکلف ہو یعنی بندے اور جو ذات شریعت کی مکلف نہیں بلکہ شریعت کو سمجھنے والی ذات ہے وہ شریعت کی مکلف نہیں لہذا اس کے حق میں حسن و قبیح کا امتیاز نہیں بلکہ حکیم ہونے کے مانے سمجھ چیزیں اس کے حق میں حسن ہیں اور جب یہ اشیاء یعنی اعدائے وغیرہ قبیح نہیں تو اسناد قبیح لازم نہیں آتا۔ پس آپ کے اصول بابتے ہوئے بھی اسناد حقیقت ہے مجاز نہیں اور آیت کے بھی معنی مجازی مراد ہیں جو اہل سنت نے بیان کئے۔ اب آپ معتزلہ کی سات تاویلات سنئے۔

پہلی تاویل یہ ہے کہ آیت مجاز متفرع عن الکناہ کے طور پر استعمال ہوتی ہے یعنی پہلے تو آیت میں کناہ تھا مگر ہذر کی وجہ سے اس کناہ سے منتقل ہو کر مجاز اختیار کیا گیا۔ اب پہلے آپ یہ سمجھئے کہ آیت میں کناہ کیسے ہے اور پھر تفرع مجاز کو سمجھئے۔ آیت میں کناہ اس طور پر ہے کہ آیت میں کفار کے ممکن اعراف عن الکفر کو تشبیہ و مناسبت و وصف خلقی کے ساتھ یعنی ایسے وصف کے ساتھ کہ جس پر کس کو پیدا کیا گیا ہو اور پھر تشبیہ کے الفاظ یعنی ختم اللہ الخ مشبہ کے اندر بطور کناہ کے استعمال کیا گیا۔ اور کناہ اس طور پر ہوا کہ وصف خلقی ملزوم ہے اور اس کے لئے ممکن اور راسخ لازم ہے اور ملزوم ہو کر لازم مراد لینا کناہ ہے پس ختم کو ہو کر ممکن اعراف مراد لینا بھی کناہ ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ لوگ ممکن کے لئے وصف خلقی کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ فلاں مجبول علی صدق النقال و حسن الفعال۔ اس وقت کہتے ہیں جبکہ یہ بیان کرنا ہو کہ فلاں کے اندر سچائی اور حسن خلق راسخ ہو گئی اور وصف خلقی کے لئے ممکن لازم ہے۔ چنانچہ فارسی کا ایک مقولہ جو حدیث نبوی کا ترجمہ ہے اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے مقولہ ہے جبل گرد و جبلت نمی گردد۔ مگر جو کناہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ حقیقی اور ملزوم معنی کا ارادہ صحیح ہو اور آیت کے اندر معتزلہ کے نقطہ نظر سے وہ معنی حقیقی درست نہیں کیونکہ اس صورت میں خدا کا مانع عن الایمان ہونا لازم آئے گا۔ جو کہ قبیح ہے اس لئے کناہ سے اعراف کر کے مجاز اختیار کیا گیا۔ اور یہ کہا گیا کہ آیت کا ممکن اعراف کے معنی میں استعمال ہونا مجاز ہے۔ مگر جو کناہ پہلے کناہ کا بھی لفظ ہو چکا ہے اس لئے اس کو مجاز متفرع عن الکناہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس تاویل کے اعتبار سے خدا کا خالق مانع ہونا ثابت نہیں ہوتا اور خدا کی نسبت قبیح سے بچ جاتی ہے اور یہی مقصود ہے معتزلہ کا۔

الثانی ان المراد به تمثیل حال قلوبهم بقلوب البہائم التي خلقها اللہ تعالیٰ خالیۃ عن الفطن او قلوب مقدرۃ ختم اللہ علیہا ونظیرہ سال بہ الوادی اذا هلك وطارت به العنقاء اذا طالت غیبتہ۔

ترجمہ :- دوسری توجیہ یہ ہے کہ آیت سے مقصود کفار کی دلی کیفیات کو ان بھانوروں کی قلبی کیفیات کے ساتھ تشبیہ دینی ہے جنہیں خدا نے فطانت سے عاری بنا کر پیدا کیا ہے یا ایسے قلوب سے تمثیل مقصود ہے جن کے بارے میں فرض کر لیا گیا ہے کہ ان پر چھاپ لگ چکی ہے۔ اور ان دونوں تمثیلوں کی نظیر سال بہ الوادی اور طارت بہ العنقاء ہے پہلی مثال کے معنی ہیں۔ اسے وادی پہا لیکٹی یہ جگہ کسی کی ہلاکت کے وقت بولتے ہیں اور دوسری مثال کے معنی ہیں۔ اسے عنقاء اڑا لیکٹی یہ کسی کی درازی غیبت کی تعبیر ہے۔

نقشبہ :- الثانی ان المراد الخبیات سے قاضی صاحب نے معتزلہ کی دوسری تاویل کو ذکر کیا ہے اس تاویل سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ تمثیل کی دو قسمیں ہیں تمثیل تحقیقی تمثیل تخیلی۔ اگر مشبہ بمحقق اور حقیقی الواقع ہو تو تمثیل تحقیقی ہے اور اگر مشبہ بمفروض الواقع ہو تو اسے تمثیل تخیلی کہتے ہیں۔ اب سمجھئے کہ آیت میں تمثیل حقیقی اور تمثیلی دونوں ہو سکتی ہیں تحقیقی تو اس طور پر کہ کفار یہودین کا اعراض عن الحق کے سلسلہ میں جو حال تھا اس حال کو تشبیہ دی گئی قلوب بہائم کے ساتھ جو خالی عن الفطانتہ ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ مشبہ یعنی قلوب بہائم کا خالی عن الفطانتہ ہونا محقق ہے لہذا تمثیل حقیقی ہوگی اور پھر بطور تمثیل جو جملہ مشبہ پر دلالت کرتا تھا مشبہ یعنی حال قلوب کفار کے لئے استعمال فرمایا۔ اور تمثیل تخیلی اس طور پر ہوگی کہ کفار کے اعراض عن الحق کے حال کو تشبیہ دیدی گئی ان قلوب کے حال کے ساتھ جن کے بارے میں مختم ہونا فرض کر لیا گیا ہے اور پھر بطور استعارہ تشبیہ کے جو جملہ مشبہ پر دلالت کرتا تھا مشبہ کے لئے استعمال فرمایا۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں چونکہ مشبہ یعنی قلوب کا مختم ہونا مفروض ہے اس لئے تمثیل تخیلی ہے۔ اس ثانی تاویل کے اعتبار سے بھی معتزلہ اپنے مقصد میں کامیاب ہیں یعنی اس تاویل کی رو سے خدا کی طرف تسبیح کی نسبت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ تمثیل میں جو جملہ مشبہ کے لئے استعمال ہوتا ہے اس جملہ کے فعل و فاعل کا حقیقی تحقق مشبہ میں ہوتا ہے نہیں۔ بلکہ مشبہ کے اندر مثلاً آپ نے ایک ایسے شخص کو جو اپنے کام میں متروک و متزلزل ہے تشبیہ دی ایسے شخص کے حال کے ساتھ کہ جو اپنا قدم کبھی آگے بڑھاتا ہے اور کبھی پیچھے ہٹاتا ہے اور پھر بطور تمثیل کے اس مشبہ کے اندر یہ جملہ استعمال کیا کہ تقدیم رجلاً و توخر آخری کہ کبھی تم ایک پیر آگے بڑھاتے ہو اور پھر پیچھے ہٹا لیتے ہو یعنی اپنے معاملہ میں متروک ہو دیکھئے اس تمثیل میں تقدیم رجلاً اور تاخیر رجلاً کا اصل وجود اور اس کا حقیقی وجود مشبہ کے اندر نہیں کیونکہ مشبہ میں متروک

فی الامر تو اپنے ذہن میں معنوی طور پر مزد سے نہ کہ حسی طور پر تقدیم و تاخیر راجع کر رہا ہے۔ البتہ سب ان کا حقیقی وجود مشبہ بہ کے اندر ہے پس اس طرح ختم کا وقوع اور اس کا فاعل درحقیقت متحقق ہو گا۔ مشبہ کے اندر پس خدا کا خالق بشر ہونا لازم آتا ہے قلوب بہائم میں اور اس میں کوئی قیامت نہیں۔ کیونکہ قلوب بہائم تو ایسے ہوتے ہی ہیں۔ لیکن مشبہ یعنی قلوب کفار میں خدا کا خاتم اور منشی ہونا قبیح ہے اور وہ متحقق نہیں۔ پس نسبت قبیح الی اللہ لازم نہیں آتی۔ فافہم و تدبر۔

و نظیرہ سال بہ الوادی الخ۔ اب یہاں سے قاضی صاحب ہر دو تمثیل کی نظیر بیان فرما رہے ہیں تمثیل تحقیقی کی مثال سال بہ الوادی ہے یاں طور کہ ہلاک ہو نیوالے شخص کے حال کو تشبیہ دیدی گئی ایسے شخص کے حال سے جس کو وادی کا پانی بہا لے گیا ہو۔ اور پھر جو جملہ مشبہ پر دلالت کرتا تھا مشبہ کے لئے استعمال کیا گیا۔ اس میں تمثیل تحقیقی اس لئے ہے کہ سیلان وادی کی وجہ سے ہلاکت غالب الوقوع اور تحقق ہے اور تمثیل تخیلی کی نظر طارت بہ العقار ہے اس میں تمثیل اس طور پر ہے کہ جب کوئی شخص وطن سے بہت دور کے لئے غائب ہو جاتا ہے تو اس کے طول غیبت کے حال کو تشبیہ دیدیتے ہیں اس شخص کے حال کے ساتھ جس کو عقار اڑا لے گئی ہو اور چونکہ عقار کا طیران مفروض ہے اس لئے مشبہ مفروض الوقوع ہوا۔ پس اس صورت میں تمثیل تخیلی ہے۔ اور عقار کا مفروض ہونا ظاہر ہے کیونکہ عقار کے بارے میں کہا جاتا ہے ہو طائر فوضی و لا وجود لہ فی الخارج۔ اور بعض نے قافیہ بندی کی اور کہا العقار اسم لا جسم یعنی عقار صرف نام کی اور کہنے کی چیز ہے خارج میں اس کا جسم موجود نہیں ہے عقار کو عقار اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے گلے میں ایک سفید کیر طوق منسا کھینچی ہوئی ہے اور بعض نے کہا کہ سفید طوق پڑا ہوا ہے۔ بہر حال چونکہ اس کے عشق یعنی گردن میں یہ چیزیں موجود ہیں اس لئے اس کو عقار کہتے ہیں۔

اب بات یہ رہ گئی کہ طول غیبت کو طیران عقار کے ساتھ کیوں تشبیہ دیتے ہیں۔ طیران عقار میں طول غیبت کس طرح پائی گئی تو یہ بات کلی کی روایت سے واضح ہوگی۔ کلی نے روایت کیا ہے کہ مقلم رس میں ایک آبادی تھی جس کے بنی منطلہ ابن صفوان علیہ السلام تھے اس میں ایک پیرا تھا جس کا نام ریح تھا۔ اس کی بلندی کا یہ عالم تھا کہ وہ آسمان سے باتیں کرتا تھا۔ لوگ اس کو کوہ فلک بوس کہتے تھے۔ اس پیرا پر ایک خوبصورت چڑیا جس کا نام عقار ہے رہتی تھی اس چڑیا کے گذراوقات کی صورت یہ تھی کہ جب اسے بھوک لگتی تو کسی چھوٹے پرندے پر چل پڑتی اور اس کا شکار کر کے کھا لیتی۔ اتفاقاً وہ ایک مرتبہ وہ بھوک ہوئی اور کوئی پرندہ نظر نہ آیا۔ بھوک کی تاب نہ لا کر ایک بچہ کا شکار کر بیٹھی اور اس بچہ کو اڑا کر درون گل گئی۔ جب سے لوگ اسے عقار، مغرب کہنے لگے۔ یعنی وہ عقار جو بچہ کو بہت دور لے چلی گئی۔ چند ایام گزرنے کے بعد پھر واپس آئی اور اس نے ایک مرامقہ قریب البلوغ کا شکار کر لیا اور پھر اسے بھی بہت دور لے کر چلی گئی اور ایک زمانہ دراز کے لئے غائب ہو گئی۔ لوگ اس کے اس فعل ناشائستہ اور بدیہ غریزی سے گہرا کر اپنے پیغمبر حضرت منطلہ ابن صفوان کے پاس شکایت لے کر پہنچے اور بد دعا کی درخواست کی۔ پیغمبر نے اس کے لئے بد دعا فرمادی اور اس کی ساری نسل ہلاک ہو گئی۔ اگرچہ بعض نے وجود کا بھی دعویٰ کیا ہے تو دیکھئے چونکہ عقار کے اصل واقعہ میں طول غیبت متحقق ہوا۔ اس وجہ سے لوگ طول غیبت کو طیران عقار کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں۔

والثالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان او الكافر لكن لما كان صدوره عنه باقداً
تقلل اياه اسناد اليه اسناد الفعل المسبب الرابع ان اعراقهم لما رسخت في الكفر
واستحكمت بحيث لم يبق طريق الى تحصيل ايمانهم سوى الاجباء والقسم ثم لم يقسمهم
ابقلاء على غرض التكليف عبر عن تركه بالختم فانه سد لايمانهم وفيه اشعار على تراخي
امرهم في الفی وتناهي انهما كهم في الضلال والبعی۔

ترجمہ :- تیسری توجیہ یہ ہے کہ ختم دراصل شیطان یا کافر کا فعل ہے لیکن چونکہ ان سے اس کا صدور خدا کے قدرت
دینے کی وجہ سے ہوا۔ اس لئے مسبب ہونے کی حیثیت سے خدا کی جانب نسبت کر دی گئی۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ جب کفر
کفار کی رگوں میں اس درجہ مستحکم ہو گیا کہ ان کے ایمان کی سوائے اس کے کوئی راہ نہ ہی کہ خدا انہیں مجبور کرے
اور پھر بھی خدا نے مقصد تکلیف کو باقی رکھنے کی غرض سے انہیں مجبور نہیں کیا تو اس ترک جبر کو ہر لگاتار سے تعبیر کر دیا
گیا کیونکہ اس صورت حال میں انہیں مجبور نہ کرنا گویا ایمان سے روکتا ہے اور اس میں اس بات پر آگاہ کرنا
ہے کہ ان کفار کا معاملہ گمراہی کے سلسلے میں بہت دراز ہو چکا ہے انتہاء کو پہنچ گیا ہے۔

تفسیر :- والثالث ان ذلك في الحقيقة الخ۔ یہاں سے تیسری تاویل ذکر کر رہے حاصل اس کا یہ ہے کہ مفتر
اہل سنت والجماعت سے کہتے ہیں کہ چلتے پہنچتے آپ ہی کے بیان کردہ معنی یعنی احداث کو مان لیا مگر اس کی اسناد
اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقت نہیں بلکہ مجاز عقلی ہے۔ اس طور پر کہ فعل ختم کی اسناد۔ اسناد المسبب الی المسبب ہو رہی
ہے یعنی احداث ہیئت در حقیقت فعل ہے شیطان یا کافر کا مگر شیطان یا کافر سے یہ فعل صادر ہوا خدا کے
قدرت دینے کی وجہ سے۔ اور قدرت سبب ہے صدور فعل کا۔ تو گویا اللہ تعالیٰ احداث ہیئت کے سبب یعنی اسباب
ہیسا کرنے والے ٹھہرے پس مجازاً فعل ختم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کر دی گئی جیسے کہ بنی الامیر المدینہ۔ اس تاویل سے
صاف ثابت ہو گیا کہ احداث ہیئت شیطان یا کافر کا فعل ہے خدا کا نہیں۔ پس خدا کی طرف بھیج کی نسبت نہ ہوئی۔
والرابع ان اعراقهم الخ یہ معقولہ کی چوتھی تاویل ہے اس تاویل کا حاصل یہ ہے کہ آیت میں استعارہ
تبعیہ ہے صورت اس کی یہ ہے کہ جب کفار مہمودین کے قابو میں کفر راسخ اور جاگزین ہو گیا اور اس درجہ مستحکم
و مضبوط ہو گیا کہ ان کے حصول ایمان کی کوئی راہ نظر نہ آئی۔ بجز اس کے کہ خداوند تعالیٰ اپنی قدرت سے کام لیکر ان لوگوں
کو ایمان لاتے پر مجبور کرے لیکن پھر بھی خدا نے ان کو مجبور نہ کیا تو خدا نے گویا قسراً الجبار جبر کو ترک کر دیا۔ اس ترک
جبر کو تشبیہ دیدی مصدر ختم کے ساتھ پھر بطور استعارہ تبعیہ کے مشبہ یہ مصدر ختم سے ختم فعل ماضی مشتق کر کے مشبہ کے
اندر استعمال کیا گیا۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ حسب طرح ختم سد باب ہوتا ہے غیروں کے لئے یعنی غیر مرسل الیہ کو مضمون پر

الخامس ان يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون مثل قُلُوبُنَا فِيْ اَكِنَّةٍ مِّمَّا نَدْعُوْنَ
اِلَيْهِ وَفِيْ اَذَانِنَا وَقُرْوْ مِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ تَهْكُمُوْا سِتْرًا مِّنْهُمْ كَقَوْلِكَ
لَمُؤَيَّكِنِ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا الْاِيَةِ۔

ترجمہ :- پانچویں تاویل یہ ہے کہ ختم اللہ الخ بطور استہزام اس کی نقل ہے جو کفار کہا کرتے تھے۔ مثلاً ان کا کہنا تھا قُلُوبُنَا
فی اکنۃ مِمَّا نَدْعُوْنَ اِلَیْهِ وَفِیْ اَذَانِنَا وَقُرْوْ مِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ۔ جیسا کہ فرمان باری لم یکن الذین کفروا الا یہ حکایت
واقع ہو رہی ہے۔

دقیقہ مد گذشتہ مطلع ہونے سے روک دیتا ہے اس طرح خدا کا ترک جبر ان لوگوں کے لئے ایمان کے حق میں سد باب ہے
اس لئے کہ جب ان کے حصول ایمان کی بغیر جبر ایمان کے کوئی راہ نہیں تھی پھر بھی اللہ تعالیٰ نے ان کو مجبور نہیں کیا تو گویا
خدا نے ترک جبر فرما کر ان کو ایمان لانے سے روک دیا۔ اس تاویل کے اعتبار سے بھی خدا کی جانب قبیح کی نسبت لازم نہیں
آتی۔ کیونکہ اس تاویل کے اعتبار سے زیادہ سے زیادہ خدا کا ناک جبر ہونا لازم آتا ہے اور ترک جبر فعل قبیح نہیں ہے پس
معتزلہ کا مقصود حاصل ہو گیا۔

اب رہی یہ بات کہ خدا نے ان کو مجبور کیوں نہیں کیا جبکہ ایمان نعمت عظمیٰ ہے اور نعمت عظمیٰ کے لئے اگر کسی کو مجبور
کر دیا جائے تو اس میں کیا مضائقہ ہے۔ جواب۔ ابقاؤ علی غرض التکلیف یعنی کفار کو مقصد تکلیف پر باقی رکھنے کے
لئے خدا نے ان کو ایمان لانے پر مجبور نہیں کیا۔ اور مقصد تکلیف یہ کہ بندے کے فعل اختیاری پر اس کی جزا کا ترتیب کیا جائے
اور ثواب دیا جائے اور یہ مقصد حاصل ہو گا اس وقت جبکہ بندہ اپنی قدرت سے وہ فعل انجام دے پس جب مجبور
ہو کر اس نے وہ فعل انجام دیا تو مقصد تکلیف کہاں حاصل ہوا۔ اس لئے قاضی صاحب نے نستعین کی تفسیر میں معونۃ
کی قسمیں شمار کر کر معونۃ ضروریہ کو مدار صحت تکلیف قرار دیا تھا اور معونۃ ضروریہ میں قدرت بھی مذکور تھی۔ مگر یہ بات
مذہب ہے کہ ختم اللہ سے مقصود بالذات یہ نہیں ہے کہ خدا نے وحدہ لا شریک اپنے فعل ترک قسود جبر کو بیان کرے بلکہ مقصود
بالذات خود انہیں کفار کے فعل کفر و ضلالت و کراہی کی زیادتی اور انتہا بیان کرنا ہے کہ ان کا کفر و ضلالت و کراہی ایسی
مضبوطی کے ساتھ جگہ پکڑ چکا ہے اور اتنا حد سے گذر گیا ہے کہ اب ایمان و صلاح کی صورت بجز اس کے کچھ بھی
نہیں کہ خدا انہیں مجبور کرے۔ شبہ پیدا ہوا کہ یہ مقصود بالذات آپ نے کس قرینہ سے نکالا جبکہ آیت کے معنی ترک ترک
لئے گئے۔

جواب۔ اس قرینہ سے کہ یہ آیت جواب اس سوال کا جو لایو منون کے سبب مطلق کی بابت کیا گیا تھا اور معزلہ
کے نقطہ نظر سے آیت ختم الخ لایو منون کا اس وقت جواب بن سکتی ہے جبکہ آیت مقصود بالذات فعل کفار

دقیقہ مدگذشتہ کو بیان کرنا لیا جائے۔ کیونکہ اگر خدا ہی کے فعل کو سبب بیان تو تو وہی خرابی یعنی نسبت تسبیح لازم آجائے گی۔ بایں طور کہ خدا کا فعل سبب بنا عدم ایمان کا جو تسبیح ہے اس کے برخلاف جب مقصود بیان فعل کفار کو قرار دیا جائے تو یہ خرابی لازم نہیں آتی۔ اس لئے کہ اس صورت میں بندہ کا فعل ایک قلیح شئی کا سبب بنے گا۔ اور اس میں کوئی حرج و استبعاد نہیں ہے۔ پس آیت کا جواب ہونے کی حیثیت سے ترجمہ یہ ہو گا کہ کفار ایمان اس لئے نہیں لاسکتے کہ انہوں نے کفر میں انتہائی تجاوز کر ڈالا۔

تفسیر :- الخامس ان یکون حکایتہ لما کانت یقولون الخ۔ یہ پانچویں تاویل ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ آیت میں ختم اپنے معنی حقیقی یا اس معنی مجازی پر ہے جو اہل سنت نے بیان کئے اور اس کی اسناد الی اللہ بھی حقیقت ہے مگر کفار کے گمان کے اعتبار سے یعنی وہ کفار یہ سمجھتے تھے کہ ہمارے دلول اور کالوں پر مہر لگی ہوئی ہے۔ جس سے ہم حق کا ازلاک نہیں کر سکتے۔ اور اس کی آواز کو نہیں سن سکتے۔ اور ہماری آنکھوں پر پردے پڑے ہوئے ہیں جس کی وجہ سے دلائل پر نظر نہیں پہنچ سکتی اور کفار اپنے اس عقیدہ کو لفظوں سے بیان بھی کرتے تھے چنانچہ کہتے تھے قلوبنا فی اکنۃ مما ندعون الیہ۔ ہمارے دل پردوں میں ہیں ان باتوں کی طرف سے جن کی طرف ہم کو بلاتے ہو اور ایسے ہی کہتے تھے۔ فی اذاننا وقرۃ ہمارے کانوں میں ڈھیلیاں ہیں جس کی بنا پر عمدہ کی آواز کو سن نہیں سکتے۔ اور من بیننا و بینک حجاب۔ اور ہمارے اور محمد کے درمیان پردہ اور حجاب قائم ہے کہ جس کی وجہ سے ہم ان کے معجزات کو دیکھ نہیں سکتے تو دیکھنے اپنے الفاظ سے بھی کہا کرتے تھے۔ تو خدا نے ان کے انہیں اقوال کو ختم اللہ سے نقل فرمایا۔

اب رہی یہ بات کہ نقل یہاں کوئی ہے نقل باللفظ یا نقل بالمعنی تو یہی نقل باللفظ ممکن تو ہے کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ خدا اپنے بندہ کی زبان پر وہی الفاظ جاری کرادے جس کو اس نے اپنے کلام کے الفاظ میں داخل کر رکھا ہے مگر اس آیت ختم میں سبھی مفسرین کا اجماع ہے کہ نقل بالمعنی ہے بایں طور کہ ختم اللہ علی قلوبہم کے معنی ہیں ان کے قول قلوبنا فی اکنۃ کے اور و علی سبعہم کے معنی ہیں ان کے قول و فی اذاننا وقرۃ کے اور و علی ابصارہم غشاوۃ کے معنی ہیں ان کے قول و من بیننا و بینک حجاب کے۔ اور جب آیت حکایت ٹھہری کفار کے اقوال کی تو اگر خدا کی طرف نسبت تسبیح لازم آئے گی تو وہ کفار ہی کے عقیدہ کے اعتبار سے لازم آئے گی اور انہیں کو یہ کہا جائے گا کہ انہوں نے خدا کی طرف تسبیح کو منسوب کیا نہ کہ معتزلہ کے گمان و عقیدہ کے اعتبار سے پس مقصد معتزلہ حاصل ہو گیا۔

اب رہی یہ بات کہ ان کے اقوال کی حکایت سے خدا کا مقصد کیا ہے۔ جواب مقصد کفار کا تہکم اور مذاق اڑانا ہے بایں طور کہ جب ان کا قول ظاہر السطلان ہے اور اس کو نقل کر نیوالا خدا ہے جو حکیم ہے اور جب ظاہر السطلان قول کو کوئی حکیم و دانائے نقل کرتا ہے تو اس کا مقصد اس قول باطل کے قائلین کا مذاق اڑانا ہوتا ہے۔ پس اسی طرح آیت میں بھی یہی معنی مراد ہوں گے اور اس کی تفسیر کہ جہاں پر خدا نے کفار کے قول کو محض تہکم و استہزاء کے واسطے نقل فرمایا ہو۔ فرمان خدا کم یکن الذین کفروا من اہل الکتاب و الشرکین منقلبین حتی یتاہم البیت ہے۔ آیت میں بیت سے مراد رسول علیہ السلام ہیں کیونکہ آگے رسول کے ساتھ اسی بیت کی

السادس ان ذلك في الآخرة وانا اخبر عنه بالماضي لتحققه وتيقن وقوعه ويشهد له قول تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم غيباً وكنياً وصفاً. السابع ان المراد بالحقق وسم قلوبهم بسمته تعرفها الملائكة فيبغضونهم ويتنفرون عنهم وعلى هذا المنهاج كلامنا في كلامهم فيما يضاف الى الله تعالى من طبع واضلال ونحوهما.

ترجمہ: چھٹی توجیہ یہ ہے کہ یہ سب کچھ آخرت میں ہوگا۔ اور فعل ماضی سے اس لئے خبر دی گئی کہ اس کا وقوع متیقن ہے۔ اور اس توجیہ پر اللہ تعالیٰ کافران و نحشر ہم يوم القيمة علی وجوہہم غیباً و کنیاً و صفاً ہا ہے۔ ترجمہ یہ ہے کہ ہم قیامت کے دن انہیں ان کے چہروں کے بل اندھے گونگے بہرے بنا کر اٹھائیں گے۔ ساتویں توجیہ یہ ہے کہ ختم سے ان کفار کے دلوں پر ایسی علامت لگا دینی مراد ہے جسے ملائکہ پہچان کر ان سے نفرت کریں اور طبع و اضلال اور ان جیسی دوسری چیزوں کی جہاں اللہ کی جانب نسبت کی گئی ہے وہاں ہماری اور منقولہ کی اس انداز پر گفتگو ہوگی۔

دقیقہ مگذشتہ کی گئی ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ کفار اور اہل کتاب دونوں کہا کرتے تھے کہ ہم اپنے دین کو اس وقت تک نہیں چھوڑیں گے جب تک کہ نبی مبعوث نہ آجائے یعنی جب نبی مبعوث نہ آجائے گا تو ہم اپنے دین سے جدا ہو جائیں گے۔ مگر نبی علیہ السلام کے مبعوث ہونے کے بعد بھی جب وہ اپنے دین سے علیحدہ نہ ہوئے تو خدا نے بطور استنہار ان کے اس قول سابق کو نقل فرمایا کہ تم یہ کہا کرتے تھے۔ شبہ پیدا ہوا کہ کمین الخ کو حکایت ماننے پر کیا قرینہ مستقلاً خدا کا کلام ماننے میں کیا حرج ہے؟

الجواب: اگر خدا کا کلام مانو گے تو خدا کا اپنے کلام میں کاذب ہونا لازم آئے گا اور خدا کا کاذب ہونا محال ہے۔ لہذا کمین الخ کا کلام اللہ میں سے ہونا بھی محال ہے۔ اور کلام خدا ماننے کی صورت میں کذب اس طور لازم آئے گا کہ جب آپ اس کو کلام باری آمیں گے تو کلام خبر ہوگا جس میں خدا نے اہل کتاب اور مشرکین کے بارے میں یہ خبر دی کہ وہ جب تک رسول نہیں مبعوث ہوگا اپنے دین سے جدا نہیں ہوں گے۔ تو گو یہ خدا نے عدم انفکاک عن الدین کی غایت امتیان رسول کو قرار دیا۔ اور قاغذہ ہے کہ جب کسی حکم کی غایت آجاتی ہے تو وہ حکم ختم ہو جاتا ہے اور غایت کے مابعد حکم سابق کے خلاف حکم جاری ہوتا ہے اگر ماقبل غایت ثبوتی حکم ہوتا ہے تو مابعد پر سلبی جاری ہوتا ہے اور اگر ماقبل پر سلبی ہوتا ہے تو مابعد پر ثبوتی پس جب عدم انفکاک کی غایت امتیان بنیہ کو قرار دیا گیا تو امتیان بنیہ کے بعد انفکاک عن الدین کا حکم ثابت ہونا چاہیے۔ اور رسول کے آنے کے بعد بھی اہل کتاب اور مشرکین کو اپنے دین سے جدا ہو جانا چاہیے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آنے کے

تفسیر :- قولہ السادس ان ذلک الخ۔ یہ معترضہ کی جھٹی تاویل ہے اس تاویل کا حاصل یہ ہے کہ ختم اور ہر کار کا
آخرت ہے دنیا نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے متعدد جگہ کفار کے احوال آخرت کو بیان کرتے ہوئے ختم علی القلب السمع والبصر
کا ذکر فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے ونحشرهم یوم القیۃ علی وجوہہم عیا وکبما وضمما مفسرین نے اس کی تفسیر اس طور کی ہے۔
ای یحییون علیہا وتیل لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان الذی اصابہم علی اقلہم قادر علی ان یشہم علی
وجوہہم عیا وکبما وضمما کا ان فی الدنیا لایستبدون ولا ینطقون بالحق ویتامعون من استماعہم فی الآخرة
کذلک لایبصرون بالقرآن عنہم ولا یسمعون ما یلزم سامعہم ولا ینطقون بما یقبل منہم۔ یعنی یوم قیامت میں کفار
کو ان کے منہ کے بل گھسیٹا جائے گا۔ رسول علیہ السلام سے صحابہ نے دریافت کیا کہ منہ کے بل وہ کیسے چل
سکیں گے؟ جواب دیا کہ جس ذات نے دنیا میں ان کو قدموں پر چلایا وہ اس پر بھی قادر ہے کہ ان کو منہ کے
بل چلائے اور ان کو جہنم میں اسی حالت میں لے جایا جائے گا کہ وہ اندھے اور گونگے اور ہرے ہوں گے
یعنی جس طرح وہ دنیا میں حق کے مناظر کو نہیں دیکھتے تھے اور حق بات نہیں بولتے تھے اور نہ حق بات سنتے
تھے۔ اسی طرح آخرت میں سزاؤں کو ان چیزوں کو نہ دیکھ سکیں گے جو ان کی آنکھوں کے لئے
سٹنڈک کا سامان ہوں۔ اور ان چیزوں کو نہ سن سکیں گے جو ان کے کانوں کو لذت پہنچائیں اور
ان چیزوں کا کلمہ نہیں کر سکیں گے جو ان کی فریاد رس کا باعث ہوں۔ اس تفسیر سے معلوم ہوا کہ یوم
قیامت میں ان لوگوں کے اندر ایک ایسی ہستیت پیدا کر دی جائے گی جو کارآمد چیزوں کے حاصل
کرنے سے مانع ہو۔ اور جب آخرت میں خداوند تعالیٰ ہر لگانہ بولے اور مغش ٹھہرتے تو کوئی قیامت
لازم نہیں آتی۔ اس لئے کہ آخرت دار التکلیف نہیں بلکہ دار الجزاء ہے۔ پس کفار کے اندر یہ ہستیت
پیدا کرنا جزاء لسوابق الاعمال ہو گا۔ اور الجزاء بالیقۃ العادل لا ظلم۔ یعنی مستحق سزا کو سزا
دیدینا عین عدل ہے۔ نہ یہ کہ ظلم ہے پس جب ظلم نہیں تو خدا کی طرف قبیح کی نسبت لازم نہیں آتی اور
یہی مقصود ہے۔ اب سوال پیدا ہوا کہ جب فعل ختم وغیرہ آخرت میں ہو گا تو پھر اسے ماضی سے کیوں
تعبیر کیا مستقبل کے ساتھ تعبیر کرنا چاہیے۔ جیسے کہ آیت مذکورہ میں غشرا اور اسی طرح الیوم ختم علی
افواہہم میں ختم بصیغۃ استقبال وارد ہوئے ہیں۔

جواب چونکہ ختم اور تغشیرہ آخرت میں متحقق اور متیقن الوقوع تھا۔ اس متحقق و متیقن کی وجہ سے
امر غیر واقعہ کو واقعہ کے ساتھ تشبیہ دیدیا۔ اور لفظ ماضی جو مشبہ بہ کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ مشبہ
کے لئے استعمال فرمایا۔

قولہ السابع ان الملأ بالختم الخ۔ یہ ساتویں تاویل ہے اس کا فائدہ اس میں بھی معترضی اور
ابوعلی جہانی ہے۔ تاویل کا حاصل یہ ہے کہ ختم سے مراد قلوب کفار پر لایو نمون لکھ کر عدم ایمان کی علامت
قائم کر دینا ہے اور چونکہ علامت شئی علت شئی نہیں ہوتی پس علامت عدم ایمان عدم ایمان
کے لئے علت اور موجب نہیں ہوگی۔ اور جب.....

و علی سمعہ جلا سمیہ کا تمہ اور جو ہوگا پہلی ترکیب کے اعتبار سے و علی سمعہ پر وقف کیا جائے گا اور پھر دوسری سانس
لے کر و علی ابصار ہم کو پڑھا جائے گا۔ اور دوسری تاویل کے اعتبار سے و علی قلوبہم پر وقف کیا جائے گا اور
علی سمعہ سے دوسری سانس لیا جائیگی۔ قاضی صاحب ترکیب اول کو ترجیح دیتے ہیں اور اس ترجیح پر تین دلیلیں
قائم کرتے ہیں پہلی دلیل نفس نفس خدا کا فرمان ”و ختم علی سمعہ و قلبہ و جعل علی البصر غشاۃ ہے۔ دیکھئے اس
آیت میں سمع کا قلب کے ساتھ ذکر آیا ہے اور البصر کو علیہ ذکر کیا گیا اور وہی ختم و تنشید جو ختم اللہ میں بیان کیا گیا ہے۔
اس آیت میں بھی بیان کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علی سمعہ کا عطف علی قلوبہم پر ہے نہ کہ علی ابصار ہم پر اور یہی ختم
قبیلے سے نہ کہ مغش کے قبیلے سے۔ لان القرآن یفسر بعضہا ببعض ایسا ہوا کہ قلب کو آیت ختم علی قلوبہم
میں مقدم۔ اور آیت ختم علی سمعہ و قلبہ میں مؤخر کیوں ذکر کیا؟

جواب: اختلاف مقاصد کی وجہ سے کیونکہ آیت ختم اللہ میں مقصود اصرار علی الکفر اور عدم قبول ایمان کو بیان
کرنا ہے اور کفر و ایمان متعلق ہوتے ہیں قلب کے ساتھ لہذا چونکہ مقصود قلب سے اکمل طریقہ پر حاصل ہو رہا
ہے اس لئے قلوبہم کو یہاں مقدم ذکر کر دیا۔ اور ختم علی سمعہ و قلبہ سے مقصود عدم قبول نصیحت کو بیان کرنا
ہے اس لئے سمع کو مقدم کیا کیونکہ قبول نصیحت کی راہ کان ہی ہیں۔

دوسری دلیل نقلی یہ ہے کہ تمام قراء کا اس پر اتفاق ہے کہ و علی سمعہ پر وقف کیا جائے اور وقف اسی حکم پر
کیا جائے جس کا تعلق مابعد سے نہ ہو۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ و علی سمعہ مابعد کا معطوف علیہ نہیں ہے۔
تیسری دلیل عقلی یہ ہے کہ ختم اور غشاۃ اعضاء ثلاثہ کے نفوذ تصرف سے مانع ہیں یعنی ختم اور غشاۃ کی وجہ سے
قلب کا ادراک اور تعقل بیرونی چیز سے متعلق نہیں ہو سکتا اور سماعت باہری آواز سے وابستہ نہیں ہو سکتی اور
رویتہ مرئی سے متعلق نہیں ہو سکتی اور مانع نصیحت تصرف کے موافق ہوتا ہے یعنی جس جہت میں تصرف ہو اسی جہت میں مانع تصرف
ہونا چاہیے جہی تو وہ مانع تصرف کو روک سکیگا۔ ایسا نہیں ہے کہ دشمن کو جرح حملہ کرنے کے لئے مشرقی جاۓ سے آئے اور
اس کی روک تھام کے لئے ملک والے اپنی فوج مغربی جانب کی سرحد پر بھیج دیں جو سمجھنے کے بعد اب سمجھے
کہ قلب کا تصرف اور ادراک یعنی تعقل اور سمع کا تصرف اور ادراک یعنی سماعت جمیع جوانب سے وابستہ ہے یعنی
انسان آگے پیچھے، دائیں بائیں اور نیچے والی ہر چیز کا تعقل کر لیتا ہے اور سماعت بھی ایسی ہی ہے کیونکہ انسان ہر
طرف کی آواز دل کو سن لیتا ہے پس ان دونوں کا مانع بھی ایسا ہونا چاہیے جو جمیع جوانب سے مانع بن رہا ہو۔ اور
وہ ختم ہے کیونکہ جب کسی چیز پر ہر لگ جاتی ہے تو وہ جمیع جوانب سے محفوظ ہو جاتی ہے اس کے برخلاف البصر کہ اس کا تصرف
اور ادراک صرف سامنے سے ہوتا ہے لہذا اس کے لئے مانع بھی ایسا ہونا چاہیے جو سامنے سے تصرف ہونے سے روک دے
اور وہ غشاۃ ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ سمع قلب کا شریک ہے اور یہ شرکت اسی وقت ثابت ہوگی جبکہ
و علی سمعہ کا و علی قلوبہم پر عطف مانیں۔

وكرر الجار ليكون ادل على شدة الختم في الموضعين واستقلال كل منهما بالحكم ووحد
السمع للا من عن اللبس واعتبار الاصل فانه مصدر في اصله والمصادر لا تجمع
او على تقدير مضاف مثل وعلى حواس سمعهم.

ترجمہ :- اور حرف جار مکرر لایا گیا تاکہ معلوم ہو کہ دونوں میں شدید قسم کی ہر گھائی گئی ہے نیز ان میں سے ہر ایک
حکم ختم کے ساتھ مستقل ہے کوئی کسی کا تابع نہیں ہے اور اس کو واحد لایا گیا دو جہوں کی بنا پر۔
۱) التباس سے امن ہونے کی وجہ سے (۲) سمع کی اصلی حقیقت کا لحاظ کرنے کی وجہ سے کیونکہ یہ درحقیقت
مصدر ہے۔ اور مصادر کی جمع نہیں آتی یا عبارت کی بنا مضاف کی تقدیر پر رکھی جائے اور یوں مانا جائے و علی حواس
سمعہم۔

تفسیر :- وكرر الجار ليكون ادل على شدة الختم الخ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال
یہ ہے کہ جب آپ نے و علی سمعہم کو و علی قلوبہم کا معطوف قرار دیا تو پھر دوبارہ لفظ علی لانے کی کیا ضرورت تھی۔ و علی
قلوبہم و سمعہم کہدینا کافی تھا جواب : حرف جر کو اس لئے مکرر ذکر کیا گیا تاکہ دو باتوں پر دلالت کرے۔ اول شدت ختم
دوم استقلال۔ یعنی ہر واحد کے مستقلاً ختم ہونے پر دلالت کرے۔ شدت ختم کی تفصیل یہ ہے کہ ختم اپنے مفعول
کی طرف بلا واسطہ بالواسطہ ہر دو طرح استعمال ہوتا ہے کہا جاتا ہے ختمت الشئ اور ختمت علی الشئ مگر فرق دونوں
استعمال میں یوں ہے کہ بلا واسطہ متعدی ہونے کی صورت میں مطلقاً ختم پر دلالت ہوتی ہے اور بالواسطہ علی کی صورت
میں شدت ختم پر پس اگر آیت میں بدلن تکرار علی کے و علی قلوبہم و سمعہم فرماتے تو شدت ختم پر نفس دلالت
ہو جاتی کیونکہ معطوف علیہ جس حرف جر کا مدخول ہوتا ہے معطوف بھی اسی حرف کا مدخول ہوتا ہے مگر مکمل دلالت
نہوتی۔ اسی کو قاضی صاحب کہہ رہے ہیں لیکن ادل على شدة الختم الخ قاضی صاحب نے ادل بصيغة اسم تفصیل
جواب دیا ہے لیدل نہیں فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً دلالت علی شدة الختم بقیر تکرار کے بھی حاصل
تھی اور استقلال پر دلالت اس طرح ہو گئی کہ حرف جر وضع کیا گیا ہے افقتائے معنی فعل الی الاسم کے لئے پس جہاں
حرف جر مذکور ہو گا وہاں فعل کو بھی مقدار مانیں گے بلکہ کا مذکور مانیں گے پس علی کا مکرر ہونا گویا ختم کا مکرر
ہونا ہے اور جب ختم مکرر ذکر ہو تو ہر واحد کا مستقل ختم ہونا ثابت ہو گیا اور اگر مکرر ذکر نہ کرتے تو ہر
واحد کا مستقل ختم ہونا ثابت نہ ہوتا بلکہ یہ بھی احتمال باقی رہتا کہ ختم مجموعہ پر لگ رہا ہے حالانکہ مقصود استقلال
تو بیان کرتا ہے۔

وحد السمع للا من عن اللبس الخ :- یہ بھی ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ سمعہم کے
لفظ سمع اصل میں نام ادراک افل کہے پھر مجازاً قوتہ سامعہ اور عضو سمع یعنی کان پر اطلاق ہونے لگا۔ مصدر کے

اعتبار سے سمیع کی تشبیہ و جمع نہیں آتی۔ البتہ اطلاق مجازی کے اعتبار سے تشبیہ و جمع آتی ہے۔ اور آیت میں معنی مجازی یعنی محصورانہ ہے۔ یہ سمجھنے کے بعد سمجھئے کہ اشکال دو طریقہ پر کیا گیا ہے۔ اول یہ کہ سمیع کا مضاف الیہ ہم ضمیر جمع ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر فرد جمع کے کان پر ہر لگائی گئی ہے۔ اور ہر فرد جمع پر دلالت کرنے کے لئے سماع کا لفظ ہے۔ نہ کہ سمیع کا کیونکہ جب جمع مقابلہ میں جمع کے آتی ہے تو ہر فرد جمع دوسری جمع کے ہر فرد کے مقابلہ میں ہوتا ہے جیسے اُنسۃ القوم اور ایدیکم الی المرافق پس آیت میں بصیغہ جمع اساعلم لانا چاہئے تھا نہ کہ بصیغہ واحد کیونکہ صیغہ واحد لانے میں یہ مشبہ پڑتا ہے کہ سارے کفار ایک کان میں شریک ہو کر سنتے تھے۔ لہذا ایک کان پر ہر لگائی گئی حالانکہ ایسا نہیں۔ اور سراطریقہ اشکال یہ ہے کہ وعلی سمیع کے طریقین یعنی وعلی قلوبہم اور وعلی ابصارہم بصیغہ جمع وارد ہوئے ہیں۔

پس طریقین کی موافقت کا تقاضا یہ تھا کہ جمع لایا جانا یوافق الوسط۔ بالقرینین۔ اشکال کے دو جواب ہیں۔ اول جواب یہ ہے کہ سمیع کو واحد اس لئے لایا گیا کہ اس کو واحد لانے پر، التباس کا خوف نہیں تھا اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی اصل کا بھی اعتبار کیا گیا کیونکہ سمیع کے اصل معنی مصدری ہیں اور مصادر کی جمع نہیں آتی۔ اب یہ سمجھئے کہ التباس کے خوف نہ ہونے کا مطلب کیا ہے کہ سمیع کو واحد لانے کی صورت میں مخاطبین پر یہ معاملہ ملتبس نہیں ہو گا۔ کہ ایک ہی کان اور سمیع میں سب کفار مشترک تھے اور یہ التباس اس لئے نہیں ہو گا کہ شیاء کی دو قسمیں ہیں متصل شخص غیر منفک بحال۔ دوم منفصل عن الشخص یعنی ایک تو وہ چیزیں ہیں جو کسی شخص کی ذات کے ساتھ متصل ہوں اور کبھی بھی منفک نہ ہوں دوم نہ ہیں جو کسی شخص سے منفک اور منفصل ہو سکتی ہوں۔ اول کی مثال انسان کے اعضاء و جوارح ہیں کہ یہ کبھی بھی انسان سے منفک نہیں ہوتے۔ دوم کی مثال ثیاب یعنی کپڑے ہیں کہ یہ ہر وقت منفصل ہو سکتے ہیں۔ آپ یہ اشکال نہ کریں کہ اعضاء و جوارح بھی انسان سے منفک ہو سکتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ کسی آلہ دھار دار سے کاٹ کر ان کو جدا کر دیا جائے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ عدم انفکاک ہماری مراد یہ ہے کہ منفک ہو کر ان سے وہ کام نہیں لیا جاسکتا جو بحالت اتصال لیا جاتا تھا۔ مثلاً ہاتھ وقت الانفصال بطش کے لئے استعمال کیا جاتا ہے لیکن کاٹ دینے کے بعد آپ اس سے وہ کام نہیں لے سکتے۔ اس کے برخلاف ثوب کہ وقت الانفصال لبس کے لئے استعمال ہوتا ہے آپ اس کو ایک شخص کے بدن سے علیحدہ کر دینے کے بعد بھی لبس کے لئے استعمال کر سکتے ہیں یاں طور کہ غیر کو پہناریں یہ سمجھنے کے بعد یہ بھی سمجھئے کہ نئی واحد کو مت نام لوگ مشترک طور پر اس وقت استعمال کر سکتے ہیں جبکہ قسم ثانی کے قبیلہ سے ہو۔ مثلاً کپڑا کہ اس کو مشترک طور پر نوبت بنوبت بہت سارے لوگ استعمال کر سکتے ہیں لیکن شے متصل کو مشترک طور پر نہیں استعمال کیا جاسکتا بلکہ وہی شخص استعمال کر سکتا ہے کہ جس کے ساتھ وہ شے متصل ہے پس اگر کہیں شے متصل کسی انسانیت ضمیر جمع کی طرف کی جائے تو اس شے منفصل کو جمع لایا جائے گا کیونکہ اگر مفرد لاو گے تو اشتراک فی شے واحد کا التباس ہو جائے گا چنانچہ ثیاب یکم کہنا ضروری ہو گا تو یکم کہنا درست نہیں بلکہ شے متصل کی اضافت اگر جمع کی طرف ہو رہی ہو تو جمع لانا ضروری نہیں واحد بھی لا سکتے ہیں کیونکہ یہاں اشتراک کا خوف نہیں ہے بلکہ مخاطب خود یہ سمجھ لے گا کہ یہ شے ہر فرد کے لئے ثابت ہے۔ چنانچہ شاعر نے اسی چیز کا لحاظ کرتے ہوئے ایک شعر کہا ہے

کلوانی بعض بطنکم و تعقوا فان زمانکم زمن الخمیس۔

والابصار جمع بصرو حوادراك العين وقد يطلق مجازاً على القوة الباصرة وعلى
العضو وكذلك السمع ولعل المراد بهما في الآية العضولان اشد مناسبة للختم والنقطة
وبالقلب ما هو محل العلم وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة كما قال تعالى ان في ذلك
لذكري لمن كان له قلب

ترجمہ :- ابصار بصیر کی جمع ہے جس کے معنی ادراک عین دانکہ کسی چیز کو دیکھ لینا کے ہیں اور گلے اور مجازاً بصیر
کا اطلاق قوت باصرہ اور عضو بصیر پر بھی ہو جاتا ہے اور لفظ سمع میں بھی تفصیل ہے اور شاید آیت میں سمع و بصیر
سے مراد اعضا سمع و بصیر ہیں (کیونکہ ختم ہر بندی) لفظیہ پر ردہ قائم کرنا کے لئے یہی معنی زیادہ مناسب ہیں اور
قلب سے محل علم مراد ہے اور کبھی قلب کو فکر عقل اور معرفت مراد لی جاتی ہے چنانچہ فرمان باری ان فی ذلک لذکری لمن کان
لا قلب میں قلب سے عقل و معرفت مراد ہے

دبقہ مدگذشتہ یہاں تثنیہ لفظ بطن کی اضافت ضمیر جمع کم کی طرف کی ہے اس لئے کہ لفظ بطن استیاء متضلعہ میں سے
ہے شعر میں شاعر اپنے زمانہ کے لوگوں کو کم کھانے پر بھار رہا ہے چنانچہ کہتا ہے کہ تم لوگ اپنے پیٹ کے بعض حصہ میں
کھاؤ اگر کم کھاؤ گے تو حرام سے بچ جاؤ گے (تفوق عفت سے ہے جس کے معنی حرام سے بچنے کے ہیں کیونکہ تمہارا دور قحط سالی
کا دور ہے اور قحط سالی میں حرام سے بچنے کی صرف یہی صورت ہے کہ کم کھانے پر انتقاد کیا جائے کیونکہ اگر زیادہ
کھایا جائے گا تو زیادہ کھانا طلب کرنے کی ضرورت پیش آئے گی اور چونکہ زمانہ قحط سالی کا ہے لہذا زیادہ کھانا
بغیر چوری اور ہزنی کئے ہوئے نہیں مل سکے گا یہ ساری تقریر سمجھ لینے کے بعد سمجھئے کہ سمع بمعنی کان چونکہ استیاء متضلعہ
میں سے ہے اس لئے امل کو واحد لایا گیا اس لئے کہ اس میں اشتراک کا التباس نہیں ہے شبہ پیدا ہو کہ امن عن
اللبس تو قلب میں بھی ہے پس اس کو واحد کیوں نہیں لایا گیا جواب ہمارے جواب کے دو جز ہیں اول یہ کہ لفظ
میں التباس کا خوف نہ ہو دوم یہ کہ اصل کے اعتبار سے مصدر ہو قلب میں اگرچہ امن عن التباس پایا جاتا ہے
مگر اس کی اصل مصدر نہیں ہے لہذا قلب کو لیکر لفظ سمع کے جواب پر التکمال نہیں کر سکتے نیز یہ کہ جمع لانا تو اصل
ہے اور واحد لانا خلاف اصل ہے اور اصل پر کوئی اعتراض نہیں ہوتا اور خلاف اصل پر جو اعتراض وارد ہو
رہا تھا ہم نے اس کا جواب دیدیا

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں سمع کا مضاف مقدر ہے اصل عبارت تھی و علی حواس سمعہم اس صورت میں
میں سمع مصدر ہو گا بمعنی ادراک صورت کے اور حواس مقابلہ میں ہو گا ضمیر جمع ہم کے پس اس صورت میں جمع کا مقابلہ
جمع کے ساتھ ہو جائے گا اور یہی مطلوب ہو گا مگر حواس کو حدت کر دیا اور علی کو اس کے مضاف الیہ لفظ سمع پر بطور
تجارتی الایضاع کے داخل کر دیا

تفسیر :- والابصار جمع البصر وهو ادراك العين الخ یاں سے قاضی صاحب نے بصر و سمع و قلب کی تحقیق ذکر کی ہے سب سے پہلے لفظ بصر کے بارے میں اولاً تو یہ سمجھئے کہ زرخشری نے کیا کہا ہے پھر قاضی صاحب کی بات سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ زرخشری کہتے ہیں کہ دو چیزیں ہیں۔ اول بصر دوم بصیرة۔ بصر نام ہے نور عین کا اور بصیرة نام ہے نور قلب کا۔ یہ تفسیر قاضی صاحب نے اختیار نہیں کی اس لئے کہ اہل لغت ان معانی کو بصر کی یقینی اور قطعی تفسیر قرار نہیں دیتے۔ اب قاضی صاحب کی بات سمجھئے فرماتے ہیں کہ بصر در حقیقت نام ہے ادراک عین کا یعنی آنکھ کا کسی شئی مبہر کا ادراک کر لینا۔ اس کی تفسیر یوں ہے کہ بصر نام ہے نفس کا کسی شئی کو بذریعہ آلہ چشم ادراک کر لینا کیونکہ در حقیقت مدرک نفس ہے آنکھ تو صرف ایک آلہ و ذریعہ ہے۔ پھر مجازاً قوت باصرہ پر اس کا اطلاق ہونے لگا۔ اسی طرح عضو بصر یعنی آنکھ پر بھی اس کا اطلاق مجازی ہے۔ اور مجاز مجاز مرسل ہے کیونکہ معنی اصلی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ سبب و مسبب کا ہے۔ یعنی معنی اصلی ادراک مسبب اور دونوں معنی مجازی سبب ہیں۔ اور جہاں بمعنی اصلی اور مجازی میں سبب و مسبب وغیرہ کا علاقہ ہو وہاں مجاز مرسل ہوتا ہے۔ پس بصر کے قوت بصر اور عضو بصر پر بھی بولے جانے میں مجاز مرسل ہے اسی طرح سمع اصل معنی کے اعتبار سے ادراک صوت کے اندر مستعمل ہے یعنی نفس کا ہوا ^{سطح} کان کے آواز کا ادراک کرنا۔ پھر مجازاً قوت سامع اور عضو سمع پر اطلاق ہونے لگا۔ اب رہا یہ کہ اہل علم سمع و بصر کا ان دونوں معنی مجازی میں استعمال کرتے ہیں یا نہیں تو دیکھئے سمع و بصر کا استعمال قوت کے معنی میں اہل کلام اور ارباب فلسفہ کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ بصر و سمع کی تعریف القوت المودعة کے ذریعہ کرتے ہیں۔ اور عضو کے معنی میں استعمال اہل عرب کے قول سے ثابت ہوتا ہے قول یہ ہے۔

لَقِيتُ بَيْنَ بَصْرَ الْأَرْضِ وَبَسْمِهَا۔ میں نے فلال سے ملاقات کی زمین کی آنکھ اور کان کے سامنے یعنی میں نے اس شخص سے ایسی حالت میں ملاقات کی جبکہ ہم کو زمین کے علاوہ اور کوئی شخص دیکھنے اور سننے والا نہ تھا۔ مقصود اس قول سے غلو تہماتی گویا ان کرباے۔ دیکھئے اس مثال میں بصر و سمیع عضو کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں اسی طرح قلب کے دو معنی ہیں۔ اول محل علم یعنی گوشت کا وہ ٹکڑا جو صنوبری شکل کا ہوتا ہے۔ یہ معنی قلب کے اصلی ہیں۔ اور محل علم کو قلب اس لئے کہتے ہیں کہ قلب کے معنی اٹھنے پلٹنے کے ہیں اور چونکہ محل علم میں خواطر اور خیالات انسانی اٹھتے پلٹتے رہتے ہیں۔ اس لئے اس کو قلب کہتے ہیں۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ قلب چاند اور تاروں کی منزلوں میں سے ایک منزل کا نام ہے اور محل علم کو قلب اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ معنوی طور پر روشن ہوتا ہے اور ہر شے کو اپنے دل میں ترسم کر لیتا ہے۔ اس صفائی اور روشن کی وجہ سے محل علم کا نام قلب رکھ دیا جو کہ درحقیقت نام تھا منزل قمر و اسکو اکب کا۔ دوسرے معنی تعقل اور ادراک کے ہیں۔ یہ دوسرے معنی مجازی ہیں اور قلب کا اس معنی مجازی میں مستقبل ہونا آیت اِنْ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرٰی لِمَن كَانَ لَہٗ قَلْبٌ سَے ثابت ہوتا ہے کیونکہ آیت کے معنی ہیں کہ ان سابقہ مذکورہ چیزوں میں اس شخص کے لئے موعظت و نصیحت ہے جس کو تعقل اور معرفت حاصل ہو۔ کیونکہ ایسا شخص مذکورہ چیزوں کو سمجھ کر ان سے نصیحت حاصل کرے گا۔ آیت کی تشریح سے ثابت ہو گیا کہ قلب تعقل مراد ہے اگرچہ آیت مذکورہ میں صاحب مدارک نے قلب کو اپنے اصلی معنی پر رکھ کر صفت راع کا اضافہ کر کے تفسیر کی ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ چیزوں میں اس شخص کے لئے نصیحت ہے جو قلب مد رک و قلب حافظ رکھتا ہو۔
اب رہی یہ بات کہ آیت میں تینوں اعضاء کے کون سے معنی مراد ہیں۔ تو قلب کے معنی اصلی یعنی عمل علم اور سمع
و بصر سے عضو سمع اور عضو مراد ہیں۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ختم اور تفسیر کے یہی معنی مناسب ہیں اس لئے کہ ختم اور تفسیر
ایک فعل حسی ہیں۔ اور اس معنی کے اعتبار سے اشیاء ثلاثہ بھی حسی ہیں۔ سمع و بصر کا تو حسی ہونا ظاہر ہے۔ اور قلب
اس لئے کہ عمل علم ایک گوشت کا ٹکڑا ہے اور گوشت اشیاء محسوسہ میں سے ہے اگرچہ اس کے باطن عضو ہونے کی وجہ
سے حواس اس کا ادراک نہیں کر پاتے۔ قاضی صاحب نے لعل کا لفظ استعمال کیا ہے جو شک پر دلالت کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے
کہ یہ معنی جزئی اور یقینی نہیں ہے۔ کیونکہ احتمال معنی مصدری کا بھی ہو سکتا ہے یا اس طور کہ سمع و بصر کے معنی مصدری مراد لیس کر
لفظ حواس کو مقدار مان لیا جائے جیسا کہ ابھی گذر چکا۔ اور جب احتمال دوسرے معنی کا بھی پیدا ہو گیا تو یہ بیان کردہ معنی
مشوک ہو گئے اس لئے قاضی صاحب نے لفظ لعل استعمال فرمایا۔

شبہ پیدا ہوا کہ تفسیر میں قاضی صاحب نے قلب کو مؤخر کر دیا۔ حالانکہ آیت میں مقدم ہے اور سمع و بصر کو مقدم کر دیا۔
حالانکہ آیت میں یہ دونوں چیزیں مؤخر ہیں۔

جواب۔ دو چیزیں ہیں۔ ایک ہے شیء کا مقصود ہونا دوم اس کا وجود واقعی اور استعمال واقعی۔ آیت میں
مقصود کا لفظ ذکر کے قلب کو مقدم کیا گیا۔ اور قاضی صاحب نے استعمال واقعی کا لفظ ذکر کے سمع و بصر کو مقدم کر دیا۔
اب سنئے کہ مقصود تقدیم قلب کا اور استعمال تقدیم سمع و بصر کا کیوں کر تفسیری ہے تو دیکھئے آیت میں مقصود شدت
ختم کا بیان کرنا ہے۔ اور شدت ختم قلب پر نہ لگا کر ہو سکتی ہے نہ کہ سمع و بصر پر یا اس لئے کہ اگر ہزار دفعہ بھی سمع و بصر
پر نہ لگا دی جائے اور قلب کو سالم رکھا جائے تب بھی وہ کچھ نہ کچھ کام کرے گا اور اشیاء کا ادراک کرے گا جیسا کہ اندھے
اور بہروں میں مشاہد ہے اس کے برخلاف جب قلب پر نہ لگ جائے تو پھر کچھ بھی ادراک نہیں کر سکے گا۔ خواہ سمع و بصر
صحیح و سالم ہوں جیسا کہ جنون و پاگل لوگوں میں مشاہد ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ درحقیقت مد رک تمام اشیاء کا
نفس اور دل ہے اعضاء تو صرف واسطہ ہیں اور واسطہ کا کام تو صرف اتنا ہے کہ ذی واسطہ تک وہ کسی چیز کو پہنچا دے
اور جب ذی واسطہ ہی بیکار ہو گا تو یہ کس کو پہنچائیں گے لہذا ان محسوسات سے حاصل کی ہوئی شئی بیکار ہو جائے گی
اس کے برخلاف ذی واسطہ کبھی بغیر واسطہ کے بھی کام کر لیتا ہے جیسے کہ خدا کہ رسول کو واسطہ بنا کر عالم کی طرف بھیجتا
ہے اگر وہ چاہے تو سارے عالم کی ہدایت بغیر اسل کے بھی کر سکتا ہے پس چونکہ شدت جو مقصود تھا قلب پر نہ لگانے
سے حاصل ہوئی اس لئے مقصود کا لفظ کرتے ہوئے قلب کو مقدم ذکر فرمایا اور چونکہ واقع میں کسی چیز کا ادراک کرنے
کے لئے پہلے سمع و بصر کو استعمال کرتے ہیں اور پھر سمع و بصر بالواسطہ قلب تک اشیاء کو پہنچاتے ہیں اس لئے استعمال
واقعی کے تقدم کا لفظ کرتے ہوئے قاضی صاحب نے تفسیر سمع و بصر کو مقدم کر دیا۔

وانما جازا مالہا مع الصاد لان الرءاء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير۔

ترجمہ :- اور ابصار میں امالہ جائز ہے باوجودیکہ اس میں صا ہے اس لئے کہ راء مکسورہ اپنی تکرار کی وجہ سے صا مستعلیہ پر غالب ہے۔

تفسیر :- وانما جازا مالہا الخ یہاں سے قاضی صاحب و علی ابصار ہم کی ایک قرأت پر وارد ہونے والے اشکال کو رفع کر رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ سات حروف جز مستعلیہ میں سے ہیں مانع امالہ ہیں اور وہ سات حروف یہ ہیں صا، ضا، ظا، ظا، غین، قاف۔ خواہ ان سے قبل الف ہو اور چاہے ان کے بعد۔ اور یہ حروف مانع امالہ اس لئے ہیں کہ یہ حروف مستعلیہ میں سے ہیں اور استعلاء چاہتا ہے ترفع صوت کو یعنی استعلاء کی صورت میں آواز اوپر کو بلند ہوتی ہے اور امالہ تسفل صوت کو چاہتا ہے یعنی امالہ میں آواز نیچے کو جاتی ہے کیونکہ امالہ نام ہے حرکت فتح اور حرف الف کو حرکت کسرہ اور حرف یاء کی طرف مائل کر کے پڑھنا۔

اور ظاہر ہے کہ جب الف و فتح کو یاء و کسرہ کی طرف مائل کر کے پڑھا جائے گا تو آواز نیچے کو جائیگی اور آواز میں سستی آجائے گی پس اگر استعلاء کی صورت میں امالہ ہو تو جمع بین الفین کی صورت پیدا ہو جائے گی۔ جو موجب ثقل ہے لہذا قرار دیا کہ مانع امالہ قرار دیا جائے۔ یہ معاوم ہو گیا تو ابصار ہم میں صا حروف مستعلیہ میں سے ہے اس کے فتح صا اور الف کو کسرہ راء اور یاء کی طرف مائل کر کے پڑھنا کیسے درست ہو گا اور ابو عمرو کوفی نے حبساکہ وری کی روایت ہے امالہ کیونکہ جائز قرار دیا اس کا جواب سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ سمجھو وہ یہ کہ مقتضی شئ کا مانع شئ پر غلبہ ہو جائے تو پھر مانع کا عدم ہو جاتا ہے یعنی مانع مانع نہیں رہتا۔ اب سنئے کہ ابصار کی راء ان حروف میں سے ہے جو تلفظ کے وقت مکرر ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کہ راء کے تلفظ کے وقت زبان میں کیسکی آجاتی ہے جس کی وجہ سے بیک وقت کئی راہیں نکلتی ہوتی معلوم ہوتی ہیں۔ اس لئے علامہ ابن حاجب نے کہا کہ راء حکم میں حرف مکرر کہے اور جب مکرر ہے تو کسرہ بھی جو اس کی حرکت ہے مکرر ہوگی اور جب کسرہ مکرر ہو گیا تو گویا راء اور کسرہ دو دو مکرر ہو گئے اور صا اور فتح ایک ہی رہا اور راء اور کسرہ مقتضی امالہ ہے اور صا اور اس کی حرکت مانع امالہ ہے اور دو غالب ہوتے ہیں بمقابلہ ایک کے پس مقتضی امالہ غالب آجائے گا بمقابلہ مانع امالہ کے اور جب مقتضی غالب آجاتا ہے تو مانع مانع نہیں رہتا لہذا صا اور اس کا فتح مانع امالہ نہیں رہے گا لہذا ابصار ہم میں امالہ درست ہو گا۔ اور ابو عمرو کوفی کی قرأت اپنی جگہ پر بے غل و غش ہوگی۔ آیا آپ کا یہ کہنا کہ امالہ کی صورت میں ثقل پیدا ہوتا ہے ہم کہتے ہیں غلط ہے بلکہ خفت پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ ترک امالہ کی صورت میں دو مختلف آوازیں نکالنی پڑتی تھیں جو موجب ثقل تھیں اور امالہ کی صورت میں جب آپ نے فتح و الف کو یاء و کسرہ کی طرف مائل کر لیا تو اب ایک ہی قسم کی آواز آدا ہوگی اور اس میں خفت ہے اس لئے سناطیہ میں ابصار ہم جیسے مقامات میں امالہ کو مقبول و محمود قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں۔

وغشاوة رفع بالابتداء عند سبويه وبالجار والجر وعند الاخفش ويؤيد العطف
على الجملة الفعلية وقوى بالنصب على تقدير وجعل على ابصارهم غشاوة على
حذف الجار وايصال الختم بنفسه اليه والمعنى وختم على ابصارهم بغشاوة و
قوى بالضم وبالرفع والفتح والنصب وهما الغتان فيها وغشوة بالكسر مرفوعة
وبالفتح مرفوعة ومنصوبة وغشاوة بالعين الغير المعجمة :-

ترجمہ :- اور لفظ غشاوة سبویہ کے نزدیک بتدار ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور اخفش کے نزدیک
جار مجرور کے (عامل محذوف) کی وجہ سے۔ اور اخفش کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ علی البصار ہم الآتہ کا حملہ نعلیہ
پر عطف کیا گیا ہے۔ اور لفظ غشاوة میں ایک قرأت نصب کی بھی ہے اس وقت تقدیری عبارت یہ ہوگی وجعل علی
البصار ہم غشاوة یا نصب اس تقدیر پر ہے کہ غش اوہ کے حرف جار کو محذوف قرار دیکر ختم کو غشاوة کی طرف بلا واسطہ
متقدمی مانا جائے۔ اس صورت میں (اصل عبارت کے اعتبار سے) معنی یہ ہوں گے وختم علی البصار ہم غشاوة نیز غشاؤ
میں (مندرجہ ذیل قرائن بھی ہیں) غش اوہ کے غین کو ضمہ اور آخر کو مرفوع اور غشاوہ کے غین کو فتح اور آخر کو منصوب
پڑھا جائے اور یہ دو حالتیں غشاوہ میں بحیثیت دو لغتوں کے ہیں اور غشوہ بکسر الغین وبغیر الالف بھی پڑھا گیا
ہے مگر اس صورت میں غشوة کے آخر کو صرف رفع ہوگا اور غشوة کے غین کو مفتوح پڑھتے ہوئے اس کے آخر میں
رفع و نصب دونوں اعراب پڑھے گئے ہیں اور غشاوة عین عنی کے ساتھ بھی ایک قرأت ہے۔

(بقیہ مذکور شدہ) ولی الصفات قبل راطرتانت : بکسر امل ندعی حمیداً وتقلاً۔
یعنی ان اقوال میں جو طرف میں واقع ہونے والی لاء مکسورہ سے پہلے واقع ہوں اما کہرو۔ اور یہ امالہ محمود مقبول
ہے۔ یہاں مصنف شاطبیہ نے اپنے مذاق کے مطابق تدعی کی تار سے رمز کیا ہے دوری الکسانی کی طرف اور حمید کی
تار سے رمز کیا ہے ابو عمر کی طرف۔ مطلب یہ ہے کہ اس امالہ کو ابو عمر اور کسانی سے دوری نے روایت کیا ہے جو راوی
ثانی کہلاتے ہیں۔ آگے مصنف اس امالہ کی مثال بیان کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کا بصار ہم والدار ثم الحمار مع جارک
والکفار وافتس لتفتیلاً۔ یعنی اس امالہ کا تحقق البصار ہم اور الدار اور حمار اور کفار وغیرہ
میں ہوگا۔ ان کے استنباط کو ان پر قیاس کر لو تا کہ تم دو سروں کے مقابلہ میں غالب آ جاؤ۔
فضل کہتے ہیں تیر اندازی میں سابقہ کرنا۔ غالب آنا۔ عرب والے بولتے ہیں ناضل زید عمرو انفضل زید
یعنی زید نے عمرو سے تیر اندازی میں مقابلہ کیا اور زید تیر اندازی میں غالب آ گیا۔ بہر حال اس شعر شاطبیہ کا بصار ہم
کا امالہ ثابت ہوتا ہے۔

تفہیم:۔ وغشاوة رفع بالابتداء عند سیویہ الخرباں سے قاضی صاحب لفظ غشاوة کی ترکیب ذکر کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ لفظ غشاوة میں اعراب کے اعتبار سے دو حالتیں ہیں۔ رفع، نصب۔ پہلے رفع کو بیان کیا ہے مگر وجہ رفع کی تفہیم میں اختلاف ہے سیویہ فرماتے ہیں کہ ابتداء کی وجہ سے مرفوع ہے۔ اور اخفش صاحب کا بتنا یہ ہے کہ فاعلیت کی بنا پر مرفوع ہے سیویہ کے مذہب کی بنا پر غسلی البصار ہم غشاوة جملہ اسمیہ ہوگا۔ اور اخفش کے نزدیک جملہ فعلیہ اور تقدیری عبارت یوں ہوگی۔

واستقرت علی البصار ہم غشاوة۔ اور چونکہ سیویہ کے نزدیک علی البصار ہم خبر مقدم ہے اور یہ جار مجرور ہے لہذا اس کا کوئی متعلق محذوف ماننا پڑے گا۔ سو متعلق کے بارے میں اختلاف ہے اکثر نماۃ فرماتے ہیں کہ ظرف مستقر یعنی جار مجرور کا متعلق فعل ہوگا۔ اور دلیل یہ ہے کہ متعلق متعلق کے اندر عامل ہوتا ہے اور عمل میں فعل اصل ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ صیغہ کسفت کو مقدار مانا جائے گا اس لئے کہ خبر میں اصل یہ ہے کہ مفرد ہو جملہ نہ ہو اور مفرد اس وقت ہوگی جبکہ صفت کو مقدار مانا جائے۔ مگر دھیان رہے کہ آیت میں دوسری صورت متعین ہے دونوں افعال و باں چل سکتے ہیں جہاں خبر مؤخر ہو۔

علامہ رضی نے اس کی تشریح اس طور کی ہے کہ غشاوة کی وجہ رفع کے بارے میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ غشاوة لامحالہ ابتداء کی وجہ سے مرفوع ہے اور کو فیہ کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ واجب طور پر فاعلیت کی وجہ سے مرفوع ہے بعض کہتے ہیں کہ اگر غشاوة کو فاعلیت کی بنا پر مرفوع مانا جائے تو عامل اس کے اندر ظرف ہوگا۔ اور ظرف کے عامل بننے کی شرط یہ ہے کہ ماقبل پر اعتماد ہو اور اعتماد کے معنی یہ ہیں کہ ظرف ماقبل کا حقیقہ یا حکما معمول واقع ہو جس کی صورت یہ ہے کہ اپنے ماسبق ذوالحال کا حال واقع ہو یا موصوف کی صفت ہو یا مبتدا کی خبر ہو یا ہمزہ استقبام و مانافہ کے بعد واقع ہو۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ علی البصار ہم میں یہ چیزیں موجود نہیں ہیں لہذا یہ غشاوة میں عمل نہیں کر سکتا پس غشاوة فاعلیت کی بنا پر مرفوع نہیں ہے اور جب فاعلیت کی نفی ہوگی تو ابتداء متعین ہے۔

اور کو فیہ کی دلیل یہ ہے کہ غشاوة کو ابتداء کی وجہ سے مرفوع ملنے کی صورت میں علی البصار ہم خبر مقدم ہوگا۔ اور تقدیم خبر جائز نہیں پس علی البصار ہم خبر مقدم نہیں ہو سکتا۔ اور جب علی البصار ہم خبر نہیں بن سکتا تو غشاوة بھی مبتداء نہیں بن سکتا۔ پس لامحالہ فاعلیت کی بنا پر مرفوع ہوگا۔ رابصرین کا یہ اعتراض کہ ظرف کے عامل بننے کے لئے ماقبل پر اعتماد ضروری ہے۔ سواس کا جواب یہ ہے کہ اعتماد کی شرط آپ کے یہاں ہوگی۔ ہمارے یہاں اعتماد ضروری نہیں۔ فائدہ لامحالہ اس کے بعد علامہ رضی نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں اخفش بیچ بچو لئے ہیں وہ کہتے ہیں کہ دونوں صورتیں درست ہیں غشاوة ابتداء کی وجہ سے بھی مرفوع ہو سکتا ہے اور فاعلیت کی وجہ سے بھی کیونکہ اخفش کے نزدیک تقدیم خبر بھی جائز ہے۔ اور ظرف کے عامل بننے کے لئے اعتماد بھی ضروری نہیں۔ اس تشریح سے معلوم ہو گیا کہ سیویہ کے اصل مد مقابل کو فیہ ہیں۔ لیکن قاضی صاحب کو فیہ کے مذہب کو لا بھابہ سمجھ کر ترک کر دیا۔ اور چونکہ اخفش ایک قول کے اعتبار سے سیویہ کے مخالف تھے اس لئے قاضی صاحب نے

سیبویہ کے مقابلہ میں اخفش کو لاہجرا یا قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اخفش کے قول کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ علی ابصار ہم غشاوۃ کا ختم اللہ علی قلوبہم وعلی سمعہم پر عطف کیا گیا ہے اور معطوف علیہ جملہ فعلیہ ہے پس مناسب ہے کہ علی ابصار ہم غشاوۃ جو کہ معطوف ہے نیز جملہ فعلیہ ہو کیونکہ عطف کے لئے یہ چیز موجب تحسین ہے کہ معطوف و معطوف علیہ سمیت و ضامیت میں شریک ہوں اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے جبکہ غشاوۃ کو برتتا، فاعلیت مرفوعہ مانیں کیونکہ اس صورت میں ایک فعل مقدر ماننا پڑے گا۔ اور جب فعل مقدر مان لیا چونکہ قاعدہ ہے کہ المقدّر کامل مذکور اس لئے وعلی ابصار ہم غشاوۃ جملہ فعلیہ بن جائے گا۔ اور سیبویہ کے مسلک کے پیش نظر یہ حسن پیدا نہیں ہوگا۔

مگر خیال رہے کہ سیبویہ بھی یہی دست نہیں ہیں اس تائید کا ان کی جانب سے جواب دیا گیا ہے کہ تناسب جملتین فی العطف اسی وقت قابل تحسین ہے جبکہ اس تناسب کے لئے کوئی مانع موجود نہ ہو اور اگر مانع موجود ہو تو پھر تناسب خوبی نہیں رہتا۔ اور آیت میں مانع موجود ہے وہ یہ کہ غشاوۃ مانع تصرف دائمی ہے اور ختم مانع دائمی نہیں ہے۔ کیونکہ قلب اور سمع کا تصرف غیر مستمر ہے اس لئے کہ کبھی ادراک کرتے ہیں اور کبھی نہیں کرتے لہذا ان کا مانع بھی غیر مستمر ہوگا۔ اور لہذا تصرف دائمی ہے اس لئے کہ بصری آیات کا ادراک کیا جاتا ہے جو النفس و آفاق میں موجود ہیں اور آیات کا وجود ہر وقت رہتا ہے پس تصرف بصری ادراک ہر وقت رہے گا۔ اور جب تصرف مستمر ہے تو اس کا مانع غشاوۃ بھی مستمر ہوگا اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ ختم مانع غیر مستمر اور غشاوۃ مستمر ہے تو اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ ختم کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو جملہ فعلیہ سے تعبیر کیا جائے تاکہ وہ غشاوۃ کے مانع دائمی ہونے پر دلالت کرے۔ اور غشاوۃ کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو جملہ اسمیہ سے تعبیر کیا جائے تاکہ وہ غشاوۃ کے مانع دائمی ہونے پر دلالت کرے پس معطوف اور معطوف علیہ کے یہ مختلف تقاضے اس بات سے مانع تھے کہ جملتین میں تناسب پیدا کیا جائے لہذا قاضی صاحب کا اخفش کی تائید میں و یؤیدہ العطف کہنا کوئی قوت نہیں رکھتا۔

وقوئی بالنصب الخ۔ یہاں سے فقط غشاوۃ کی دوسری حالت بیان فرما رہے ہیں وہ یہ کہ غشاوۃ کو نصب پڑھا گیا ہے۔ اب منصوب پڑھنے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ مفعولیت کی بناء پر۔ دوم یہ کہ منصوب بنزع الخافض قرار دیا جائے۔ اول کی تشریح یہ ہے کہ علی ابصار ہم سے قبل ایک فعل مقدر مانا جائے جس پر ختم دلالت کرتا ہے۔ مثلاً لفظ جعل۔ اور یہ لفظ قرآن پاک میں دوسرے موقع پر بصری صحت مذکور بھی ارشاد ہے۔ وجعل علی بصرہ غشاوۃ۔ اب تقدیری عبارت ہوگی وجعل علی ابصار ہم غشاوۃ جو کہ معطوف علیہ اس فعل مقدر پر دلالت کرتا تھا اس لئے اعتماداً حذف کر دیا گیا جیسے علفۃ تبثا و ماء باردًا تھا اور جیسے شراب لبن واقط جو دراصل شراب لبن و کمال اقط تھا میں معطوف کو اعتماداً حذف کر دیا گیا ہے۔ دوسری وجہ کی تشریح یہ ہے کہ وعلی ابصار ہم غشاوۃ کی اصل تھی و ختم علی ابصار ہم غشاوۃ۔ بنشواہ جار مجرور سے ملکہ ختم کے متعلق تھا اور ختم بواسطہ باب کے غشاوۃ کی طرف متعدی تھا مگر باب کو حذف کر کے ختم کو بلا واسطہ غشاوۃ کی طرف متعدی کر دیا گیا اور غشاوۃ کو منصوب بنزع الخافض پڑھا گیا۔

وقوئی بالنصب الخ۔ یہاں سے قاضی صاحب لفظ غشاوۃ کے متعلق دوسری قرأتیں بیان

فرماتے ہیں جب کا حاصل یہ ہے کہ غشاوۃ میں چھ قراتیں اور بھی ہیں۔ ان چھ کی دلیل چھریہ ہے کہ کلمہ غشاوۃ دو حال سے حالی نہیں یا بالعین ہوگا یا بلاعین۔ اگر بالعین ہے تو یہ چھٹی قرات ہے۔ یعنی غشاوۃ۔ اور اگر بالعین ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں الف کے ساتھ ہوگا یا بلا الف ہوگا۔ اگر الف کے ساتھ ہے تو پھر دو صورتیں ہیں بضم الغین ہوگا یا بفتح الغین۔ اگر بضم الغین ہے تو یہ پہلی قرات ہے اور اگر ثانی صورت ہے تو یہ قرات ثانیہ ہے۔ اور اگر بفتح الغین ہے تو یہ تیسری قرات ہے۔ اور اگر ثانی صورت ہے تو پھر دو خال سے خالی نہیں۔ اگر اس کا مرفوع ہوگا یا منصوب۔ اگر پہلی صورت ہے تو یہ چوتھی قرات یعنی غشوبہ ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ پانچویں قرات یعنی غشوبہ ہے۔ قاضی صاحب نے اپنی عبارت میں چار لفظ استعمال کئے۔ ضم، فتح، رفع، نصب۔ ان کے مابین فرق اور ان کا مفہوم سمجھ لینا ضروری ہے۔ وہ یہ ہے کہ کلمہ کی آخری حالت کو تعبیر کرنے کے لئے تین نوع کے افعال استعمال کئے جاتے ہیں۔

ضم، فتح، کسر، ضمہ، فتح، کسرہ۔ رفع، نصب، جر۔

ضم، فتح، کسر حرکت بنائے کو تعبیر کرنے کے لئے ہے۔ اور رفع، نصب، جر حرکت اعرابیہ کے لئے مخصوص ہے اور ضمہ، فتح، کسرہ دونوں کے لئے علی سبیل الاشتراک مستعمل ہے۔

ایک بات یہ بھی ذہن نشین کر لیں چاہیے کہ کلمہ کا اول و اوسط حدیث معنی ہوتا ہے۔ اب سمجھئے کہ قاضی صاحب نے بضم سے غشاوۃ کے پہلے حرف اور بالرفع سے آخری حرف کی حرکت کو بیان فرمایا ہے۔ اسی طرح و بفتح سے اول اور بالنصب سے آخر کی حرکت، علی ہذا القیاس بالکسر سے حرکت اول اور مرفوعہ سے حرکت آخر اور بفتح سے حرکت اول اور منصوبہ و مرفوعہ سے آخر کو بیان کیا ہے۔ قاضی صاحب نے چھٹی لغت غشاوۃ بفتح الغین بیان کیا ہے۔ اس صورت میں غشاوۃ ماخوذ ہوگا غشا سے اور یہ مصدر سے اعشی کا۔ اعشی اس شخص کو کہتے ہیں جسے رات میں نظر نہ آتا ہو یہ غشا بغير مد کے ہے اور جو غشا مد کے ساتھ وہ مقابلہ میں غشا کے حکے معنی ہیں اس طعام کے جو بعد الزوال کھایا جائے جس طرح غدا طعام قبل الزوال کو کہتے ہیں۔ اس قرات کے مطابق معنی ہوں گے کہ خدائے ان کی انکھوں پر رتوں کا مرض مسلط کر دیا جس کی وجہ سے آیات بقیات میں عبرت کی نظر نہیں ڈالتے بلکہ غفلت کے ساتھ دیکھتے ہیں۔ ان قراتوں میں آخر کی چھ قراتیں غشاوۃ اور ان کی ترتیب ذکر کی کے اعتبار سے شد و ذ میں فرق بھی ہے یعنی اول الذکر غشاوۃ بمقابلہ ثانی کے علی ہذا القیاس کما بین فی المقدمة۔

وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ وَعِيدٌ وَبَيَانٌ لِّمَا يَسْتَحِقُّونَهُ وَالْعَذَابُ كَالنَّكَالِ بِنَاءٌ وَمَعْنَى تَقُولُ
عَذَابٌ عَنِ الشَّيْءِ وَنَكْلٌ إِذَا امْسَكَ وَمِنْهُ الْمَاءُ الْعَذَابُ لِأَنَّهُ يَقْمَعُ الْعَطَشَ وَيُرْدِعُهُ
وَلِذَلِكَ سَمِّيَ نَقَاخًا وَفَرَاخًا ثُمَّ اتَّسَعَ فَاطْلَقَ عَلَى كُلِّ الْمِيقَادِ وَانْ لَمْ يَكُنْ نَكَالًا أَيْ
عِقَابًا يَرُدُّ الْجَانِيَّ عَنِ الْمَعَاوِدَةِ فَهُوَ أَعَمُّ مِنْهَا.

ترجمہ :- یہ آیت کافروں کے لئے ڈراوالت اور اس سزا کا بیان ہے جس کے وہ لوگ اپنے کفر کی وجہ سے مستحق ہونگے
اور عذاب و نکل اور معنی میں نکال کے مشابہ ہے آپ عذاب عن الشئ اور نکل عن الشئ اس وقت کہیں گے جیسے کسی شخص
کو کسی چیز سے روک دیا جائے اور اس عذاب سے مشتق کر کے مار عذاب (بمعنی شیریں پانی) بتولتے ہیں اس لئے
کہ وہ پیاس کو ختم کر دیتا اور روک دیتا ہے اور اسی وجہ سے شیریں پانی کو نقاخ اور فرات بھی کہتے ہیں پھر عذاب کو
وسعت دی گئی چنانچہ ہر بھاری غم پیاس کا اطلاق ہونے لگا اگرچہ وہ رنج از قبیل نکال یعنی اس عذاب کے
بتیلہ سے نہ ہو جو جنایت کرنے والے کو دوبارہ کرنے سے روک دے لہذا لفظ عذاب نکال و عقاب دونوں سے
عام ہو گا۔

تفسیر :- وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ الخ آیت کی تفسیر میں قاضی صاحب دو بحثیں ذکر کر رہے ہیں پہلی
بحث ربط آیت اور عذاب کی تحقیق میں اور دوسری بحث کلمہ عظیم کی تشریح میں گمراہ بحثوں میں بیان سے پہلے یہ سمجھ
لیجئے کہ آیت ہم عذاب عظیم میں ہم خبر مقدم اور عذاب عظیم ترکیب توصیفی مبتدا مؤخر ہے جب متبادر نہ کرہ موصوفہ ہو
تو اس کی تقدیم درست ہے جیسے واجل مسمیٰ عندہ میں مقدم ہے مگر اس کے باوجود آیت میں مؤخر کیا گیا
اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مقام ہے کافروں کی سزا کی ہونہا کی بیان کرنیکا اور تاخیر مبتدا ہی کو اس میں دخل ہے اس
لئے مؤخر کر دیا۔ اب یہ سمجھئے کہ تاخیر مبتدا کو دخل کیسے ہے سو وہ اس طرح کہ تاخیر مبتدا سے تخصیص کا فائدہ
ہوتا ہے پس آیت کا مطلب یہ ہے کہ عذاب عظیم جس کے کافر مستحق ہیں انہیں کے ساتھ مخصوص ہے اور کسی رنج
کا صرف ایک فرق کے ساتھ مخصوص ہونا دوسروں کا مبتلا نہ ہونا رنج میں اور زیادہ ہونہا کی پیدا کردہتی ہے
اس لئے کہ مرگ ابنہ جہنم دار دوزخ عربی مقولہ ہے البلیۃ اذا امت طابت مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو گوارا
ہو جاتی ہے۔ اب قاضی صاحب کی بات سمجھئے بحث اول کا پہلا جز ربط ہے۔ ربط آیت کا ماسبق سے یہ ہے کہ
ما قبل میں اصرار کفار علی الکفر کو بیان کیا گیا تھا اور یہاں سے اس سزا کو بیان فرما رہے جس کے وہ اصرار علی الکفر
کی بنا پر مستحق ہوتے۔ اور بحث اول کا دوسرا جز عذاب کی تحقیق ہے تو اس کے بارے میں یوں سمجھئے کہ لفظ
عذاب یا ما خود ہو گا مجر د سے یا مزید سے دوسرے احتمال کو آگے چلا۔ وقیل استقاة من التذایب سے بیان

فرمایا ہے میں پہلا احتمال یعنی اگر مجرم سے ماخوذ ہو تو یہ نکال کے مشابہ ہو گا۔ وزن میں مشابہت تو اس لئے ہے کہ دونوں نعال بالفسخ کے وزن پر ہیں۔ اور معنوی مشابہت اس طور پر ہے کہ دونوں امساکن منع کرنے، روک دینے کے معنی میں ہیں چنانچہ عذاب عن الشی اور نکل عن الشی اس وقت استفعال ہوتا ہے جبکہ کسی شخص کو کسی چیز سے روک دیا جائے اور شہاب کے بیان کے مطابق اس کے اصل معنی کھانسی پینے اور سونے سے روک دینے کے ہیں خیر کچھ بھی ہو دونوں کے مفہوم میں امساک پایا جاتا ہے اور اسی مناسبت سے شیریں اور خوشگوار پانی کو العذاب کہا جاتا ہے کیونکہ وہ پیاس کو روک دیتا ہے۔ اس کے برخلاف کھالا اور نمکین پانی کہ اس کے پینے سے پیاس نہیں بجھتی بلکہ پیاس پر پیاس لگتی ہے اس لئے نوشاء از راہ تعجب اپنی محبوبہ سے کہہ رہا ہے۔

ما بال ریفک لیس ملحا لعمہ ویزیدی عطشا اذا ما ذقتہ

اے جان من تمہارے لعاب کا عجیب حال ہے کہ مزے کے اعتبار سے نمکین نہیں بلکہ کاذب بیگ بگرجب جب لگتا ہوں تو پیاس ہی بڑھتی ہے اور چونکہ شیریں پانی میں پیاس بجھائے کا اثر ہے اسی وجہ سے اس کو نفاخ اور فرات کہتے ہیں کیونکہ نفاخ اور رفت کے معنی توڑنے اور ریزہ ریزہ کر دینے کے آتے ہیں پس چونکہ شیریں پانی پیاس کے لئے توڑے اس لئے اس کو نفاخ اور فرات کہتے ہیں۔ پھر لفظ عذاب میں وسعت دہی گئی۔ یعنی مجازاً اس کا اطلاق ہر الم ثقیل و بھاری مصیبت پر ہونے لگا۔ اگرچہ وہ از قبیلہ نکال نہ ہو یعنی ایسا عقاب نہ ہو جو مجرم کو دوبارہ جرم سے روک دے پہلے معنی کے اعتبار سے عذاب اور نکال میں تساوٰی کی نسبت ہے چنانچہ اس معنی کے اعتبار سے تنبیہ محصورہ کلیہ۔ کل عذاب نکال و کل نکال عذاب صادق آئے گا۔ اور اس مجازی معنی کے اعتبار سے دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ عذاب عام مطلق ہو گا۔ اور نکال خاص مطلق پس کل نکال عذاب تو صادق آئے گا مگر کل عذاب نکال نہیں صادق آئے گا۔ بلکہ جزئیہ سالبہ یعنی العذاب لیس بنکال صادق آئے گا۔ بلکہ قاضی صاحب کے بیان کے مطابق لفظ عقاب بھی نکال سے عام ہے پس عذاب دونوں سے عام ہوا۔ اس لئے کہ عقاب کہتے ہیں اس سزا کو جو جنایت کے بدلہ میں دی جائے خواہ وہ مجرم کو دوبارہ از نکاب جرم سے روکے یا نہ روکے۔ اور نکال میں روکنے کی بھی شرط ملحوظ ہے اور عذاب میں کچھ شرط نہیں خواہ وہ الم ثقیل کسی جنایت کے بدلہ میں ہو یا اس کے علاوہ ہو۔ نیز خواہ مجرم کو روکنے کا قصد ہو یا نہ ہو پس عذاب اخروی کو نکال نہیں کہیں گے کیونکہ عذاب اخروی کا یہ مقصد بالکل نہیں ہے کہ معذب انسان دوبارہ از نکاب جرم سے روک دیا جائے اس لئے کہ وارا آخرت از نکاب جرم کا محل ہی نہیں ہے۔

وقیل اشتقاقہ من التقذیب الذی هو ازالة العذاب کالتقذیۃ ولتقریض۔

ترجمہ :- اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ لفظ عذاب مشتق ہے تعذیب سے جس کے معنی ہیں عمدہ چیز کو زائل کر دینا۔ جس طرح تقذیہ کہ اس کے معنی ہیں آنکھ سے شے کو دور کر دینا، اور جیسے کہ تمریض کہ اس کے معنی ہیں مریض کو زائل کر دینا یعنی مریض کی تیمارداری ایسی حسن و خوبی کے ساتھ کرنا کہ اس کا مریض زائل ہو جائے۔

تفسیر :- وقیل اشتقاقاً الخ یہاں سے عذاب کے بارے میں دوسرا احتمال بیان فرما رہے ہیں کہ بعض کا قول ہے کہ لفظ عذاب تعذیب مشتق ہے جو باب تفعیل کا مصدر ہے اور چونکہ باب تفعیل کی ایک خاصیت سلب ماخذ بھی ہے اور تعذیب میں یہی خاصیت سلب ماخذ بھی ہے اور تعذیب میں یہی خاصیت ملحوظ ہے پس اس اعتبار سے تعذیب کے معنی ہوں گے عذاب (یعنی شے طیب کو زائل کر دینا۔ جس طرح تقذیہ کے معنی آنکھ سے شے نکا دور کر دینا اور تمریض مریض کو زائل کر دینا ہے اور جب عذاب تعذیب سے مشتق ہے تو پھر اس کے اعتبار سے معنی بھی ازالة العذاب کے ہوں گے۔ مگر پھر مطلقاً ایلام کے معنی کی طرف نقل کر لیا گیا۔ شہاب نے تعذیب کے چند معانی اور بھی بیان کئے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ بعض نے کہا ہے کہ تعذیب کے معنی ہیں اکتار الضرب بعذۃ السوط یعنی کورے کے پھندے سے خوب مارنا۔ اور بعض نے کہا کہ تعذیب ماخوذ ہے بئر عذۃ فیہا قذی سے یعنی ایسا شیریں کنواں جس میں گھاس وغیرہ پڑ گئی ہو پس عذۃ کے معنی کدورت عیشہ کے ہوں گے یعنی میں نے اس کی زندگی کو کم کر دیا۔

شہید سید ہوتا ہے کہ عذاب مجرد ہے اور تعذیب مزید ہے اور مزید مجرد سے مشتق ہوتا ہے نہ کہ مجرد مزید سے پس یہ قول کینے صحیح ہے۔ اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ عذاب مجرد ہے بلکہ عذاب اسم مصدر ہے تعذیب کا جیسے سلام وغیرہ۔ ہاں اگر عذاب کی اصل عذب قرار دیا جائے تو اشکال پیدا ہو گا۔ پس اصل صورت میں جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اکثر یہ ہے کہ جس اس کے خلاف بھی ہوتا ہے جہاں پر کہ مزید بمقابلہ مجرد کے زیادہ مشہور ہو جیسا کہ وجہ ماخوذ ہے مواجہت سے۔ نیز جواب میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مشتق ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تعذیب اصل اور عذاب اس کی فرع ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اصل میں عذاب کے اندر تعذیب کے معنی ملحوظ تھے پھر مطلقاً ایلام کی طرف نقل کر لیا گیا۔ فان دفع الاشکال۔

والعظیم تقیض الحقیق والکبیر تقیض الصغیر فکما ان الحقیق دون الصغیر فالعظیم
نوق الکبیر :-

ترجمہ :- اور عظیم حقیر کا تقیض ہے اور کبیر صغیر کا تقیض پس مسطر حقیر صغیر سے کمتر ہے اسی طرح عظیم کبیر سے بڑھ کر ہے۔

تفسیر :- یہاں سے قاضی صاحب دوسری بحث یعنی عظیم کی تشریح کا آغاز فرما رہے ہیں۔ قاضی صاحب اس ایک سطر کی عبارت میں عظیم و حقیر وغیرہ کی حقیقت واضح کر کے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ آیت میں عذاب کی صفت کے لئے لفظ عظیم کیوں منتخب کیا گیا۔ قاضی صاحب کی بات سمجھنے سے پہلے ایک بات بطور تمہید سمجھ لیتے وہ یہ کہ تقیض شئی عن شئی سلب شئی کو کہتے ہیں چنانچہ یہ کلیہ مشہور و معروف ہے کہ تقیض کل شئی رتبه ای سلبہ اس اصطلاح کے اعتبار سے تقیضین کے درمیان تقابل ایجاب و سلب ہوگا۔ مگر قاضی صاحب کی عبارت میں تقیض سے مراد ضد ہے پس اس اعتبار سے تقیضین کے درمیان تقابل تضاد ہوگا۔ نیز لگے ہاتھوں یہ بات بھی گڑھ میں باندھ لینے کی ہے کہ تقیض اخص اعم ہو کرتی ہے اور تقیض اعم اخص ہوتی ہے جیسے انسان و حیوان کہ ان میں انسان اخص اور حیوان اعم ہے۔ اب جب ان کی تقیض لائنیں اور لا حیوان و لا انسان کا تقابل کریں تو لا انسان اعم ہوگا اور لا حیوان اخص ہوگا۔ اس بیان کے بعد اب قاضی صاحب کی بات سنئے۔

حس کا حاصل یہ ہے کہ حساست کو بیان کرنے کے لئے دو لفظ استعمال ہوتے ہیں حقیر اور صغیر اور عظمت کو بیان کرنے کے لئے عظیم و کبیر استعمال ہوتے ہیں۔ مگر حقیر و صغیر میں حقیر اخص ہے یعنی زیادہ حساست پر دلالت کرتا ہے بمقابلہ صغیر کے پس حقیر کی تقیض شرف ہوگا بمقابلہ کبیر کے جو صغیر کی تقیض ہے اور چونکہ عظیم شرف ہے بمقابلہ کبیر کے اس لئے آیت کے اندر بجائے کبیر کے عظیم کو صفت بنا کر ذکر کیا گیا کیونکہ اس صفت میں عذاب کی ہولناکی جس کا مقام تقفیض ہے زیادہ ظاہر ہوتی ہے بہ نسبت کبیر کے اب یہ بات کہ حقیر زیادہ حساست پر اور عظیم زیادہ شرافت پر کیوں دلالت کرتا ہے تو اسکی وجہ تنویج بیان کیجاتی ہے کہ حقیر اور عظمت کا استعمال عموماً نسبتاً رتبہ و معانی اور شرافت رتبہ و معانی کیلئے ہوتا ہے اور صغیر و کبیر کا استعمال عموماً حساست جسہ و جسم اور شرافت جسہ و اجسام کے لئے ہوتا ہے جبکہ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ دیجئے کہ حقارت و عظمت کا استعمال کیفیات میں اور صغیر و کبیر کا کیفیات میں ہوتا ہے۔ اور ظاہر بات ہے حساست رتبہ انتہائی گری ہوتی چہرے بمقابلہ حساست جسہ کے جس طرح کہ شرافت رتبہ بدرجہا فائق ہے بمقابلہ شرافت جسہ کے اس لئے عظیم بڑھ کر ہے بمقابلہ کبیر کے۔ شبہ پیدا ہوا کہ عظیم کو عام ہونا چاہیے بمقابلہ کبیر کے۔ اور عام اس وقت ہوگا جبکہ عظیم میں عظمت و شرافت کم ہو بمقابلہ کبیر کے عظیم کو عام اس لئے ہونا چاہیے کہ قاضی صاحب کے بیان کے مطابق عظیم تقیض ہے حقیر کا اور حقیر اخص ہے صغیر سے اور لا اخص کی تقیض اعم ہو کرتی ہے اس لئے عظیم

ومعنی التوصیف بہ اندہ اذا قیس بسائر ما یجانسہ قصر عنہ جمیعہ وحقہ بالاضافۃ

ترجمہ :- اور عذاب کو عظیم کے ساتھ متقف کرنے سے مقصود قرآنی یہ ہے کہ اس عذاب کے جب اس کے مماثل دوسرے عذابوں کا موازنہ کیا جائے تو وہ دیگر عذاب اس کے بہ نسبت قاصر و حقیر ثابت ہوں گے۔

(بقیہ گذشتہ) عام ہو گا کبیر سے۔

الجواب :- یہ قاعدہ وہاں چلیگا جہاں نقیض اصطلاحی یعنی نقیض بالمعنی الاول کا تحقق ہو اور یہاں تاہی صاحب کی عبارت میں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ نقیض سے نقیض بالمعنی الثانی مراد ہے پس وہ انسکال ہے اصل ہے۔

تفسیر :- ومعنی التوصیف بہ اذا قیس الخ چونکہ عظمت ایک معنی اضافی ہے یعنی عظمت و حقارت اشیاء کو دوسری چیزوں کی نسبت سے حاصل ہوتی ہے اس لئے قاضی صاحب یہاں سے عظمت کی نسبت کو بیان فرما رہے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ اس عذاب عظیم کا معظم علیہ وہ آلام و مصائب ہیں جو انساؤنل پر عالم دنیا و برزخ میں نازل ہوتے ہیں پس مقصود قرآنی یہ ہو گا کہ کافروں کے لئے جو عذاب آخرت تجویز کیا گیا ہے وہ ان عذابوں کے مقابلہ میں عظیم ترین ہے جو انہیں دنیا و برزخ میں پیش آتے ہیں یعنی اس عذاب کے جب ان عذابوں کا موازنہ کیا جائے تو وہ عذاب اس کے مقابلہ میں حقیر نظر آئیں گے۔ ایک بات بندہ کی سمجھ میں آتی ہے جس کا قبول کرنا ناظرین کی صواب دید پر موقوف ہے وہ یہ کہ ہو سکتا تھا کہ سطحی نظر کا لانا عذاب کا معظم علیہ جرم مغذیب کو قرار دینا اور یہ سمجھنا کہ آخرت میں جو کافروں کو عذاب دیا جائے گا وہ ان کے جرم کے مقابلہ میں بڑھا ہوا ہو گا۔ حالانکہ یہ سمجھنا نفس قرآنی حسبزائد وفاقا کے خلاف ہے۔ اس لئے قاضی صاحب نے عذاب عظیم کا معظم علیہ بیان فرادیا تاکہ یہ توہم پیدا نہ ہو سکے۔

ومعنى التنكير فى الآية ان على ابصارهم غشاوة ليس مما يتعارف الناس وهو النقص
عن الايات ولهم من الالام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله.

ترجمہ :- اور آیت میں نکرہ لایکا مقصد یہ بتلانا ہے کہ کافروں کی نگاہوں پر ایک خاص قسم کا پردہ پڑا ہوا ہے جسے لوگ نہیں جانتے اور وہ ان کافروں کا دلائل الہی سے تشکلف اندھا بننا اور آنکھ بند کر لینا ہے دیکھو تو غشاوہ کو نکرہ لانے کا مقصد اور عذاب کو نکرہ لایکا مقصد یہ ہے کہ ان کافروں کے لئے ایسے عظیم الشان قسم کے مصائب ہیں جن کی حقیقت ذات باری کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

تفسیر :- ومعنى التنكير فى الآية الخیریاں سے قاصی صاحب غشاوة اور عذاب دونوں کی تنوین کے سلسلے میں بحث کر رہے ہیں اس لئے فی الآية کا لفظ استعمال کیا۔ اس لئے کہ اگر فی الآية کے بجائے معنی التنكير فیہ کہتے تو چونکہ ضمیر کا مرجع اقرب ہوتا ہے اس لئے وہم پیدا ہوتا کہ مرجع لفظ عذاب ہے کیونکہ قرب میں وہی مذکور ہے اور پھر آگے چل کر جب غشاوة کا لفظ آتا تو علماں پیدا ہوتا کہ غشاوة کا ذکر بے جوڑ سے بات ہے۔ اس لئے فی الآية کہ کر یہ بتلادیا کہ دونوں کے بارے میں بحث ہو رہی ہے بحث کا حاصل یہ ہے کہ غشاوة اور عذاب دونوں میں تنوین نوعیت کے لئے ہے یعنی غشاوة سے ایک خاص نوع کا غشاوة مراد ہے جس سے لوگ نا آشنا ہیں اور وہ ان کافروں کا دلائل الہی سے اندھا بن جانے ہے۔ قاصی صاحب نے تعامی کا لفظ استعمال کیا ہے جو باب تفاعل کا مصدر ہے جس کی خاصیت تشکلف بھی ہے۔ اور یہی خاصیت یہاں ملحوظ بھی ہے۔ اس لفظ کے استعمال کرنے میں حکمت یہ ہے کہ مخاطب یہ سمجھ لے کہ ان کافروں کا یہ حال خود ان کے سوء اختیار کی بنا پر ہے بالجبر قدرت نے ان کے ساتھ یہ برتاؤ نہیں کیا۔

اسی طرح عذاب میں بھی تنوین نوعیت کے لئے ہے یعنی ان کافروں کے لئے آخرت میں ایسے قسم کے مصائب اور عذاب ہیں جن کی کنتہ تک اللہ کے سوا کسی کی رسائی نہیں۔ یہ تنوین کا نوعیت کے لئے قرار دینا زعمشری کا اختیار کردہ مسلک اور قاضی صاحب نے بھی انہیں کی پیروی کی ہے۔

سبب یہ فرماتے ہیں کہ دونوں جگہ تنوین تہویل و تعظیم کے لئے ہے اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ ان کی نگاہوں پر بہت بڑا پردہ پڑا ہوا ہے اور ان کے لئے بہت بڑا عذاب ہے اس صورت میں عذاب کی صفت عظیم تاکید کے قبیلہ سے ہوگی جیسے اس الدابر میں و ابراز قبیلہ تاکید ہے۔ مگر اس صورت میں کلام میں فائدہ جدید تاسیس پیدا نہیں ہوتی پس مناسب ہے کہ عذاب میں تنوین نوعیت کیلئے مافی جملے اور جب عذاب میں تنوین نوعیت کیلئے ہوگی تو غشاوة میں بھی نوعیت ہی کے معنی مناسب رہیں گے اسلئے عذاب اخروی سزا ہے اور غشاوة دنیوی پس یہی اچھا ہے کہ دونوں کی تنوین ایک ہی معنی کیلئے قرار دی جائے تاکہ دونوں عفو ہوں نہیں متاثر رہے ایک قول یہ بھی ہے کہ غشاوة کی تنوین تعظیم کیلئے اور چوتھا قول اس کے برعکس ہے مگر یہ دونوں قول صحت میں۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَحِبُّونَ النَّاسَ بِحَالِهِمْ
 الْكِتَابَ الْعَظِيمِ وَسَاقِ لِبَيَانِهِ ذَكَرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ اٰخَلَصُوا دِيْنَهُمْ لِلّٰهِ وَوَاطَّاتُ
 فِيْ قُلُوْبِهِمُ السَّنَنَةُ وَتَنَّى يٰۤاَصْدَادُهُمُ الَّذِيْنَ مَحْضُوا الْكُفْرَ ظَاهِرًا وَّبَاطِنًا وَلَمْ
 يَلْتَفِتُوْا لِفِتْنَةٍ رَّاسًا ثَلَاثًا بِالقِسْمِ الثَّلَاثِ الْمَذْكُوْرَةِ بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ وَهُمُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا
 بِاَنُوْا هُمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ تَكْمِيْلًا لِّلْقِسْمِ وَهُمُ اخْبَثُ الْكُفْرِ وَاَبْقَضُهُمْ اِلَى
 اللّٰهِ لِاَنَّهُمْ مُّوْهَوُ الْكُفْرِ وَخَلَطُوْا بِهِ خُلَاقًا وَاَسْتَهْنِئُوْا وَلِذٰلِكَ طَوَّلُ فِيْ بَيَانِ خُبْرِهِمْ
 وَجَهْلِهِمْ وَاسْتَهْنِئُوْا بِهُمْ وَتَهَكَّمُوْا بِاَعْمَالِهِمْ وَسَجَّلْ عَلٰى غِيْثِهِمْ وَطُغْيَانِهِمْ وَضَرْبُ لَهُمْ
 الْاَمْثَالَ وَاتَّبَلْ فِيْهِمْ اِنْ الْمُنَافِقِيْنَ فِي الدَّرَكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَقَصِّمْ عَنْ اٰخَرِهَا
 مَعْطُوْفَةً عَلٰى قِصَّةِ الْمَصْرِيْنَ -

ترجمہ :- جب اللہ سبحانہ نے قرآن عظیم کے حال کی توضیح شروع کی اور اس کے بعد ان مؤمنین کا تذکرہ شروع
 کیا جنہوں نے اپنے دین کو خالص اللہ کے لئے رکھا۔ اور اس بارے میں ان کی زبان ان کے دل موافق رہی اور انہیں
 مؤمنین کے ساتھ دوسرے نمبر پر ان کے اصداد ان کافروں کا اصداد کا ذکر بھی ملا دیا جو اپنے کفر میں ظاہر و
 باطن کے اعتبار سے خالص تھے اور جنہوں نے بالکل ایمان اور کتاب اللہ کی طرف توجہ نہیں کی تو اب تیسرے
 نمبر پر اس قسم ثالث کو ذکر فرمایا ہے جس جو ان سابقہ دو قسموں کے درمیان میں ہے یعنی زبان مؤمن ہے اور دل
 سے غیر مؤمن یعنی کافر ہے اور اس قسم کو کیوں ذکر فرمایا اور اس لئے امت کی تقسیم کو مکمل کرنے کے لئے اور یہ
 قسم ثالث والے لوگ کافروں میں سب سے زیادہ گھٹیا اور عند اللہ مبغوض ترین ہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے کفر پر اپنا
 کاپانی چڑھایا اور سونے پر سہاگہ یہ کہ کفر کے ساتھ قریب کاری اور استہزاء بھی ان کے اندر موجود تھا اسی لئے
 تو اللہ سبحانہ نے ان کی خباثت کے بیان میں طول اختیار فرمایا۔ اور ان کو جابل قرار دیا۔ اور ان کے ساتھ استہزاء
 کا سامنا کیا اور ان کے افعال کے سلسلے میں ان کا ٹھٹھا کیا اور ان کی کور باطن اور سرکشی کا قطعی فیصلہ کیا۔
 اور ان کے لئے کہاوتیں کہیں اور انہیں کی بابت آیت اِن الْمُنَافِقِيْنَ فِي الدَّرَكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ اتاری۔ اور
 یہ پوری کی پوری عبارت (جو منافقین کے لئے لائی گئی ہے) معطوف ہے اس عبارت پر جو بیان
 مصرعین علی الکفر کے لئے تھی۔۔

تقسیم ہیں۔ ومن الناس من يقول انہ بیان سے قاضی صاحب ربط آیت بیان کر رہے ہیں جبکہ خلاصہ یہ ہے کہ شروع سورہ بقرہ میں تو قرآن مجید کے اوصاف عمدہ بیان ہوئے تھے۔ اس کے بعد منزل علیہم کا حال چھڑا گیا تھا یعنی جن لوگوں کے لئے قرآن اتارا گیا تھا۔ نزول قرآن اور اسلام کے شروع کے بعد ان کے تین گروہ ہو گئے ایک گروہ ان لوگوں کا ہے جو اس قرآن پر بصیرت قلب ایمان لائے اور ظاہر و باطن دونوں کے اعتبار سے اسلام کے حلقہ بگوش ہو گئے۔ دوسرا گروہ ان لوگوں کا ہے جو آیات و بنیات کا مشاہدہ کر لینے کے باوجود اپنے کفر پر ظاہر و باطن کے اعتبار سے جیسے رہے جس طرح ان کا دل کفر کی گندگی سے ماموت اور خبت باطنی میں آلودہ تھا اسی طرح اپنے ظاہری طرز عمل سے بھی اس کا ثبوت دینے تھے۔

اور تیسرا گروہ ان لوگوں کا ہے جو دور رخ تھے یعنی حقیقت تو وہ کافر تھے اور اپنے قلب کے اعتبار سے دوسرے گروہ کے شریک تھے۔ مگر دنیاوی مقاصد اور جان و مال کی حفاظت کے مدنظر ظاہری رکھ رکھاؤ سے ایمان ظاہر کرتے تھے اور زبان کے اعتبار سے پہلے گروہ کے شریک تھے انہیں کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مثل المنافق کمثل الشاة العائرة بین الغنمین یعنی منافق کی مثال اس طالب زبیری کی سی ہے جو نر کی تلاش میں دو ریوڑوں کے درمیان حیران و سرگرداں پھرتی ہو کبھی اس ریوڑ میں آجاتی ہے کبھی اس میں گھس جاتی ہے!

اللہ سبحانہ نے سب پہلے اول گروہ کا تذکرہ فرمایا اس کے بعد دوسرے کا اور یہاں سے تیسرے گروہ کا تذکرہ فرما رہے ہیں۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ چونکہ جماعت منافقین عند اللہ مغضوب ترین جماعت تھی اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کی خباثت کو نمایاں کرنے کے لئے مستقل بیان وار د کیا اور نئے نئے اسالیب سے ان کی خباثت کو آشکاف فرمایا۔ چنانچہ کہیں ”والمشعرون“ فرما کر انہیں جاہل و نادان قرار دیا۔ اور کس موقع پر اولئک الذین امشروا النفس لالة بالہندی کے الفاظ سے رویہ کو قابل تمسخر ظاہر کیا۔ میدہم فی طغیانہم یعمیون پر نظر ڈالئے تو ان کی گمراہی اور سرکشی کے نیچلے نظر آتے ہیں اور مثل کمثل الذی استوقد ناراً کے تشبیہی کلمات میں غور کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نور ایمان کے زوال اور تیرگی کفر کی بقا کے سلسلے میں کہاوتیں کہہ کر ان کی بد انجامی اور بدحواسی کو نکھارا گیا ہے اور اس پر اکتفا نہیں کی بلکہ پروردگار نے ان المنافقین فی الدرك الاسفل من النار کا اعلان فرما کر منافقین کو جہنم کے سب سے نیچلے طبقہ کا مستحق قرار دیدیا ہے۔

وقصصہم عن آخر ما عطاؤہ علی قسۃ المصن اس عبارت سے قاضی صاحب جملہ ومن الناس کے عطف پر کلام کر رہے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ جتنا بیان منافقین کے بارے میں وارد ہوا ہے اس کے مجموعہ کا بحیث المجموعہ عطف ہے اس مجموعہ کے بیان پر جو مصرعین علی الکفر کے بارے میں پہلے گزر چکا۔ ایسا نہیں ہے کہ اس بیان کے ایک ایک جملہ کا پہلے بیان کے ایک ایک جملہ پر غسلی سبیل الانفراد عطف ہو۔ اس بات کو مختصر لفظوں میں یوں سمجھو کہ یہ عطف علی القسۃ کے قبیلہ سے ہے۔ عطف جملہ علی الجملہ کے قبیلہ سے نہیں۔

والناس اصلہ اناس لقولہم انسان والنس وانا سی فحذفت الہمزة حذافہا فی لوقۃ
وعوض عنہا حرف التعریف ولذلک لا یکاد یجمع بینہما۔ وقولہ۔ ان المنا یا یطلعن علی
الاناس الامنیۃ شاذ وهو اسم جمع کرفال اذ لم یثبت فعال فی ابنیہ الجمع ماخوذ من
انس۔ لانہم مستانسون یا مثالیہم وانس لانہم ظاہرون مبصرین ولذلک سموا بشرًا
كما سمی الجن جنًا لاجتنانہم۔

ترجمہ :- اور ناس کی اصل اناس ہے کیونکہ عرب والے انسان، والنس وانا سی بولتے ہیں۔ ہمزہ کو حذف کر دیا
گیا۔ جس طرح کہ لفظ لوقۃ میں (جو دراصل الوقت تھا) ہمزہ کو حذف کیا گیا۔ اور ہمزہ کے عوض لام تعریف داخل کیا گیا
اور اسی وجہ سے دو قول چیزیں رہیں وہ لام تعریف، ایک وقت جمع نہیں ہو سکتیں۔ رہا شاذ کا قول ہے
ان المنا یا یطلعن علی الاناس الامنیۃ۔ (جس میں دو قول جمع ہیں) سودہ شاذ ہے۔ اور لفظ اناس اسم جمع ہے
جس طرح کہ رُفَال اسم جمع ہے کیونکہ اوزان جمع میں فعال کا وزن ثابت نہیں۔ اور یہ ماخوذ ہے۔ انس از باب ضرب وجمع
اس لئے کہ انشا اپنے ہم جنسوں سے انس حاصل کرتے ہیں۔ یا انس من باب افعال ماخوذ ہے اس لئے کہ انسان روئے
زمین پر ظاہر ہیں آنکھوں سے نظر آتے ہیں۔ اسی بنا پر توان کو بشر کہتے ہیں جس طرح سے کہ جنوں کو ان کی پوشیدگی
کی کمیوجہ جن کہتے ہیں۔

دقیقہ مذکور شدہ اور جب یہ عطف مجموعہ علی المجموعہ کے قبیلہ سے ٹھہرتا تو پھر معطوف اور معطوف علیہ کے حلوں کے
درمیان مناسبت کا ہونا ضروری نہ ہو گا۔ بلکہ دو قول مجموعوں کے درمیان تناسب کی ضرورت پیش آئے گی۔
سودہ یہاں پر بھی موجود ہے اور تناسب یہ ہے کہ جس غرض کے لئے پہلا بیان وارد ہوا تھا یعنی مصرع علی الکفر
ظاہر و باطن کی تباحث حال کو بیان کرنا اسی جس غرض کے لئے یہ بیان بھی نازل ہوا ہے یعنی منافقین کی قبیح نشان

تفسیر :- اس عبارت سے تین چیزوں کی وضاحت مقصود ہے۔ اول الناس کی تعلیل صرفی۔ دوم اس کے
صنف کی نوعیت افراد و تبعاً۔ سوم اس کے ماخوذ نہ اور مشتق نہ کی نشاندہی۔ پہلی بات کو اختصاراً ایوں
سمجھئے کہ نخاعہ کا اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ الناس کی اصل تعلیل سے پہلے کیا تھی۔ تو سلمہ بن عامر کا قول یہ
ہے کہ ناس اور اناس میں کوئی تعلیل واقع نہیں ہوئی بلکہ دونوں مستقل ماورے ہیں۔ امام کسائی کا خیال ہے
کہ ناس اجوف واوی ہے یعنی ناس کا الف ساکن و او سے بدلہ ہوا ہے۔ اور یہ مشتق ہے فوس دن سے۔ ناس
الشی اس وقت بولتے ہیں جبکہ شی میں حرکت و اضطراب ہو۔ تنوس الغصن بولتے ہیں جبکہ ہنی ہوا کے چلنے سے

ہے۔ چونکہ حضرت انسان اپنے بدن اور خیالات کو دوسرے حیوانات کے بہ نسبت زیادہ حرکت میں رکھتے ہیں۔ اس لئے ان کو ناس سے موسوم کیا گیا۔ کسائی نے استدلال میں نرہیں دھچھوٹا موٹا یا پیارا انسان کو پیش کیا ہے جو کہ ناس کی تصفیر ہے۔ اور تصفیر ذی تصفیر کو اس کی اصلیت پر لکھائی ہے۔ پس جس طرح تصفیر میں واؤ در میان میں واقع ہے یعنی تصفیر اجوف واوی ہے۔ اسی طرح ذی تصفیر یعنی ناس بھی اجوف واوی ہوگا مگر کسائی کے اس استدلال کا جواب بقول اسمعیل قنوی یہ دیا جاسکتا ہے کہ جس اسم سے کچھ حروف حذف کر دیئے جاتیں۔ اگر بعد الحذف اتنے حروف باقی رہ جاتیں۔ جن کے رہتے ہوئے اسم کی تصفیر آسکتی ہو۔ تو انہیں حروف باقیہ بعد الحذف کے اعتبار سے اس کی تصفیر لے آئی جاتی ہے اس کو اصل کیطرت لوٹانے کی ضرورت نہیں۔ پس ناس میں بعد الحذف چونکہ تین کلمات باقی تھے جن پر تصفیر آسکتی تھی۔ اس لئے تصفیر کے واسطے اصل کی طرف لوٹنے کی ضرورت نہیں پڑی۔ ورنہ اصل ناس کی اُن ناس ہی ہے۔ اب قاصی صاحب جو بیان کیا ہے وہ سیویہ اور حمبور کا مسلک ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ اناس کی اصل اناس ہے۔ ہمزہ کو حذف کر دیا۔ جس طرح کہ لوقہ بمعنی مکھن یا ایسا مکھن جو خاص طور سے تازہ کھجور پر لگا ہو میں جو کہ مسلسل میں اوقتہ تھا ہمزہ کو حذف کر دیا گیا۔ اور اناس کے ہمزہ محذوف کے عوض میں لام تعریف داخل کیا گیا پس اناس ہو گیا۔ اناس کی اصل اناس ہونے پر قاصی صاحب نے تین کاموں سے استدلال کیا ہے پہلا کلمات انسان دوسرا انس تیسرا اناس۔ استدلال اس طور پر ہو گا کہ انسان اور انس، ناس کے مفرد میں غیر نقطہ ہیں۔ پس مفرد کے اندر ہمزہ آنا اس کی دلیل ہے کہ اس کی اصل ہمزہ کے ساتھ ہے علیٰ بناء الفیاس اناسی جمع کا صیغہ ہے اور چونکہ جمع بھی کلمہ کو اس کے حروف اصلیہ کی جانب لوٹا دیتی ہے۔ اس لئے اناس میں ہمزہ کا آنا بھی ایک دلیل ہوگا۔ اب لفظ اناس کے بارے میں کہ یہ کس کی جمع ہے اختلاف ہے بعض نے کہا کہ اناس کی جمع ہے جیسے کراسی جمع ہے کراسی کی اور بعض نے کہا کہ اناسی جمع ہے انسان کی جیسے سراسی جمع ہے سرعان کی دہمینی بھڑیا شیر وسط حوض، مگر اس صورت میں اناسی کی جمع اناسین ٹھہرے گی نول کو بار سے بد لکریا کو یا میں از غام کر دیا گیا۔ اناسی ہو گیا۔ اسمعیل قنوی نے بیان کیا ہے کہ ناس کی دو حالتیں ہیں نکرہ، معرفہ جس وقت نکرہ ہو تو حذف ہمزہ اور عدم حذف دونوں بکثرت وارد ہیں۔ اسناد باری ہے۔ یوم نذو کل اناس ہاما ہم۔ اور شاعر کہتا ہے

اذا الناس ناس وانما زمان۔ پہلی مثال ذکر ہمزہ اور دوسری حذف ہمزہ کی ہے اور معرفہ ہونے کی صورت میں حذف غالب اور ذکرنا در ہے۔ انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ حذف ہمزہ کے لئے لوقہ کو نظر میں پیش کرنا زعمی کے قول پر ہے۔ ورنہ دوسرے حضرات نے لوقہ کو لوقہ کی اصل نہیں قرار دیا بلکہ دونوں کو در مستقل مادے مانتے ہیں۔

ولذلك لا یکاد جمع بینہما الخ۔ یہ ماقبل والے بیان پر تفریع ہے یعنی چونکہ اناس میں حرف تعریف ہمزہ کا بدل اور عومن ہے اور عومن و معومن عنہ کا اجتماع محال ہے جیسا کہ دونوں کا ارتفاع محال ہے اس لئے اناس میں دونوں چیزوں کو جمع کر کے الاناس استعمال نہیں کر سکتے۔ ورنہ عومن اور معومن عنہ کا اجتماع لازم آئیگا۔

جو کہ ناجائز ہے۔ اب مسئلہ پیدا ہوا کہ تم تو دیکھ رہے ہیں کہ دونوں کا اجتماع ہو رہا ہے جیسے شاعر کا قول ہے
 ان الناس یا الخ کلاس میں انسان کے اندر حرف تعریف اور ہمزہ دونوں جمع ہیں۔ اس طرح ہمارے سامنے
 ایسی بھی مثال ہے جہاں دونوں کا ارتقاء ہو رہا ہے اور وہ شاعر کا قول ہے اذ الناس ناس والزمان زمان
 یہاں ثانی ناس میں دونوں غائب ہیں۔ نہ ہمزہ ہے نہ حرف تعریف۔ ناجواکم؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عوض و عوض عنہ
 کے عدم اجتماع و عدم ارتقاء کا دعویٰ کلام فصیح شائع میں ہے۔ اور یہ مثالیں شاذ و نادر ہیں۔ تفکر مقرر من کے
 اعتراض میں دو شعر آگئے ہیں۔ دوسرا شعر مع التشریح ماضی میں گذر چکا ہے۔ اس لئے اس کی تشریح یہاں دوبارہ
 بلا ضرورت ہے البتہ پہلے شعر کی مختصر تشریح گوش گزار کی جا رہی ہے۔

پورا شعر اس طرح ہے۔ ان المنا یا یطلع علی الناس الا منینا: نندرم منت وقد کانوا جمیعاً وافرین۔
 منایا جمع ہے منینہ کی موت کے معنی میں جیسے خیال یا جمع جنتیہ غم کے معنی میں۔ یطلعن جمع مؤنث غائبہ مصدر
 اطلاع سے۔ جواب ابفعال سے آتا ہے جب اس کا سلسلہ علی آتا ہے تو اس کے معنی اچانک آجانا۔ اگرچہ
 علی کے سلسلہ کے ساتھ جاننے اور مطلع ہونے کے معنی میں بھی مستقل ہے۔ مگر یہاں پہلے معنی موزوں ہیں۔ آمین
 الاناس کی صفت ہے غفلت اور بے غوفی کے معنی میں۔ الف استعلاء کا ہے۔ نندرم و ذریذرو ذرا بالذال دون الزا۔
 باب ضرب ترک کے معنی میں۔ اس مصدر سے مضارع اور امری استعمال ہوتے ہیں۔ ماضی بہت کم بستی جمع ہے
 شتیت کی۔ متفرق کہ معنی میں جیسے مرضی جمع ہے مریض کی۔ وافرین وافر کی جمع ہے۔ بہت سارے لوگ۔ یہ شعر نقطہ
 کے اعتبار سے خبر ہے مگر مقصود شاعر موت کی حیرت انگیز بے رحمی پر حشر ظالم و بڑا ہے۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے۔
 موتیں لوگوں پر اچانک آجاتی ہیں جبکہ وہ ان سے غافل اور مطمئن ہوتے ہیں اور پھر انہیں متفرق کر کے چھوڑ جاتی
 ہیں۔ بعد اس کے کہ یہ لوگ بہت حسی تعلق میں تھے کسی نے بہت خوب کہا ہے۔

دوست کو یاروں کے اندر سے اچک لیتی ہے وہ: موت کا مانع نہیں دریاں نہ کوئی پاسباں۔
 موت جاہل پر جہالت سے نہیں کرتی ہے رحم: علم پر عالم کے بھی اسکو نہیں ترس اے جواں۔
 و هو اسم جمع کو خال الخ۔ یہاں سے شت ثانی یعنی الناس کے صیغہ کی مخرج مطلوب ہے۔ اس سلسلہ
 میں قاضی صاحب کا تفسیل یہ ہے کہ اناس اسم جمع کا صیغہ ہے ماضی جمع اور جمع میں تین طریقوں سے فرق کیا گیا ہے
 اعتبار یہ ہے۔ یا اسم جمع اس اسم کو کہتے ہیں جو ماضی الاثنین پر دلالت کرے اور مجموع کے اوزان پر نہ ہو۔ خواص کے لئے
 کوئی مفرد من لفظ ہو یا نہ ہو۔ نیز یہ بھی ہے کہ اسم جمع اور اس کے واحد کے درمیان قرینہ امتیاز یا قیاسیاد کو نہ ٹھہرایا
 گیا ہو۔ اس آخری قید سے اسم جنس اور اسم نسبتی اسم جمع سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ اسم جنس اور اسم کے
 واحد میں تا قرینہ امتیاز ہے یعنی اسم جنس میں تا نہیں آتی اور اس کے واحد میں تا آتی ہے جیسے تمر و تمرہ
 اور اسم نسبتی میں اور خالص عن النسبہ میں یا قرینہ جیسے زنج و زنجی۔

تأنیاً یہ کہ اسم جمع کی تصغیر لانے کے لئے اس کو مفرد کی طرف موٹانے کی ضرورت نہیں۔ اس کے برخلاف جمع کے
 اس میں ردائی المفرد ضروری ہے۔

ثالثاً یہ کہ اسم جمع وہ جمع ہے جو خلاف تیناس وارد ہو۔ بخلات جمع حقیقی کے کہ وہ موافق تیناس ہوتی ہے مگر یہ ملحوظ رہے کہ اسم جمع کی یہ حقیقت مذکورہ سخاۃ کے نزدیک ہے اہل لغت کے یہاں اسم جمع اور جمع میں کوئی فرق نہیں۔ پس سخاۃ میں سے جس نے بھی اناس جمع ہونیکا دعویٰ کیا۔ ان کی مراد اہل لغت کی اصطلاح ہے اور یہ دعویٰ بر سبیل مجاز ہے۔ علامہ زنجیری کی اناس کے بارے میں رائے یہ ہے کہ وہ جمع تکسیر ہے ماحصل میں اناس بکسر الہمزہ تھا۔ پھر کسرہ کو مضم سے بدل دیا گیا جس طرح سکاری کے ضمہ سین کو فتح سے بدل دیا گیا۔ زنجیری کے اس طرز فکر سے ابوجیان کو اتفاق نہیں ہے چنانچہ انہوں نے اس کی تردید کی ہے۔

اذ لم یثبت فعال فی ابنیۃ الجمع الخ۔ یہ عبارت اسم جمع ہونے کی دلیل ہے یعنی اناس اسم جمع ہے جمع نہیں۔ اس لئے کہ اوزان جمع میں ثمال بضم الفاء کا وزن ثابت نہیں اور اناس فعال کے وزن پہلے ہذا جمع نہیں ہے بلکہ اسم جمع ہے۔ قاضی صاحب کی اس عبارت سے ان لوگوں کی تردید بھی ہو گئی جو جمعیت کے قائل ہیں اور اسم جمع کی اس تفریق کی طرف بھی اشارہ ہو گیا جو پہلے نمبر پر ہم نے ذکر کی صدر الانا فاضل کے چند اشکال ہیں جس میں انہوں نے یہ ظاہر کیا ہے کہ صرف آٹھ کلمات ایسے ہیں جو فعال کے وزن پر ہونے کے باوجود جمع ہیں۔ بشریہ ہے

ما سمعنا کلما غیر ثمان ۞ ہی جمع وہی فی الوزن فعال

فتوام و رباب و نسرا ۞ و عراق و عسرام و رخمال

وظوار ۞ جمع نظیر و ب ۞ جمع بسط بکذا نیمس ایقال

توام توأم کی جمع ہے جوڑ وال بچہ۔ رباب اس کا واحد ربی ہے وہ بکری جس نے ابھی بچہ جنا ہو۔ فرار فریر کی جمع ہے۔ نیل گائے کا بچہ۔ عراق عرق کی جمع ہے۔ وہ ہڈی جس پر سے گوشت اتار لیا گیا ہو۔ عرام بھی عراق ہی کے معنی میں ہے۔ رخمال اس کا واحد رخل یا رخلہ ہے۔ دنبہ کا مادہ بچہ۔ ظوار ظیر کی جمع ہے۔ دودھ پلائی۔ بٹا بسط بالکس کی جمع ہے وہ اوشنی جو اپنے بچہ کے ساتھ تہارہ جاتے۔

ماخوذ من النس لانہم یستأنسون بامثالہم الخ۔ یعنی ثالث ہے یعنی اناس کے ماخوذ منہ کی توضیح اس کا حاصل یہ ہے کہ اناس کا ماخوذ منہ مجرد بھی ہو سکتا ہے اور مزید بھی مجرد ہونے کی صورت میں تین افعال ہیں اور تینوں درست ہیں۔

أَنْتَ أَنْتَ۔ اَنْتَ پہلے دو مصدر سمع و کرم سے آتے ہیں۔ اور تیسرا ضربیہ تینوں کے معنی انس حاصل کرنا اور جب بار یا الی صمد آتا ہے تو محبت کرنے اور سکون قلب پانے کے معنی میں آتے ہیں۔ اس تقدیر پر انسان کیونکہ تسمیہ یہ ہوگی کہ چونکہ وہ بھی اپنے ہم جنسوں سے انس حاصل کرتے ہیں اس لئے انہیں انسان کہتے ہیں۔ اور انسان اپنے امثال سے انس اس لئے کرتے ہیں کہ وہ مدنی الطبع ہیں یعنی اپنی زندگی گزارنے میں مدنی کی طرف محتاج ہیں۔ اور تمدن کہتے ہیں بنی نوع انسان کا اگلے ہو کر باہمی تعاون و تشارک سے غذا و لباس و مسکن وغیرہ کا حاصل کرنا اور یہ چیزیں بغیر انس کے ممکن نہیں۔ اس کے برخلاف دوسرے حیوانات کہ وہ وحشی الطبع ہوتے ہیں۔ سچ کہاہے ۷۷

واللام فیہ للجنس ومن موصوفۃ اذلا عہد فکانہ قال ومن الناس یقولون
اول للعہد والمعہود ہم الذین کفروا ومن موصولۃ مراد بہا ابن ابی واصحابہ نظر اے

ترجمہ :- اور لام تعریف الناس میں جنسیت کے لئے ہے (اور اس صورت میں) من موصوفہ ہو گا اس لئے
کہ الناس کی تعبیر مصداق کا پہلے سے کوئی علم نہیں تو گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا "ومن الناس ناس یقولون"
کہ لوگوں میں سے کچھ ایسے بھی ہیں جو یہ کہتے ہیں یا لام تعریف عہد خارجی کے لئے ہے۔ بریں تقدیر من موصولہ ہو گا
اور الناس کا معہود خارجی "الذین کفروا" ہیں جن کا ابھی ابھی ذکر ہوا۔ اور من موصولہ سے مراد ابن ابی اور
اس کے ساتھی اور اس جیسے دوسرے لوگ ہیں۔

رواستی الانسان الالانہ :- ولا القلب الا انہ یقلب۔

یعنی انسان لفظ انسان کے ساتھ اس لئے موسوم ہے کہ وہ اپنے ہم جنسوں سے انس حاصل کرتا ہے اور
قلب کا نام قلب بھی اس لئے ہے کہ وہ ہر لمحہ پلٹتا رہتا ہے اور اگر اس کا ماخوذ منہ مزید ہو تو اس میں دو افعال
ہیں۔ باب افعال سے ایناس ہو یا باب مفاعلة سے روانہ۔ ایناس کے معنی دیکھتا جیسے فرمان باری انس
من جانب الطور ناؤا ترجمہ حضرت موسیٰ نے کوہ طور کی طرف آگ روشن رکھی۔ روانہ کے معنی غمخواری اور
لطف دہرائی کرنا۔ اگر ایناس سے ماخوذ مانو تو وجہ تسمیہ انسان کا روئے زمین پر ظاہر ہونا اور محسوس و مبصر
ہونا قرار پائے گا جس طرح جنوں کو ان کی پوشیدگی کی وجہ سے جن کہتے ہیں کیونکہ جن عین پوشیدہ ہونے کے
معنی میں ہے۔ اور اسی وجہ سے انسان کو بشر کہتے ہیں کیونکہ اس کی کھال ظاہر و نمایاں ہے اور بشرہ ظاہری کھال کو کہتے
ہیں جس طرح آدم باطن کو شبہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ وجہ تسمیہ تو دوسرے بانوروں میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ وہ بھی
انسان کی طرح مبصر ہیں پس انسان کی تحقیق کیا معنی رکھتی ہے؟ جواب تسمیہ میں اطراد یعنی دخول غیر سے مانع ہونا ضروری
نہیں فلا اشکال۔ اور اگر روانہ سے ماخوذ ہو تو وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔ مگر قاضی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی مراد
انس سے باب افعال کا مصدر ہے۔

شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قاضی صاحب کا کلام کے کلام سے متعارض ہے کیونکہ انہوں نے کہا کہ ہر لفظ کو مشتق ماننے کی ضرورت
نہیں۔ ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔ پس لفظ انسان مشتق نہیں ہے اور قاضی صاحب اس کے اشتقاق کا دعویٰ
کر رہے ہیں نہجاً قاضی صاحب نے اخذ کا لفظ استعمال کیا۔ اور یہ اشتقاق سے عام ہے جس کا مطلب یہ ہے
کہ انسان کا ماخوذ منہ انس یا انس صرف اس معنی کر ہے کہ دونوں کا مادہ اکہ ہے بعض نے انسان کی وجہ تسمیہ لسان
کو قرار دیا ہے۔ اور ماخوذ منہ انس مانا ہے استدلال بقولہ تعالیٰ نفسی دای آدم ولم یبدلہ عزماً۔

تفسیر :- قاضی صاحب جب ناس کی حقیقت واضح کر چکے تو اب اس کے الف لام اور من کے بارے میں بحث کر رہے ہیں۔ اور ہر دو کا مصداق متعین قرار ہے ہیں۔ حاشیہ بیضاوی میں اس عبارت کا خلاصہ اس طور پر نقل کیا ہے کہ الناس کا الف لام دو حال سے خالی نہیں جنس کیلئے ہے یا عہد خارجی کیلئے بر تقدیر اول من نکرہ موصوفہ ہو گا ناس کے معنی میں۔ اور بر تقدیر ثانی من موصوفہ ہو گا اور اس سے بالخصوص منافقین اور اس کے ہم صفات کی متعینہ جماعت مراد ہوگی۔ اب سوال یہ پیدا ہو گا کہ جنس کی صورت میں من کو موصوفہ اور عہد کی صورت میں موصوفہ کیوں قرار دیا گیا۔ اس کے برعکس بھی ہو سکتا تھا۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ مناسبت اور استعمال کا لحاظ رکھتے ہوئے ایسی تقسیم کی گئی ہے۔ مناسبت تو اس لئے کہ جب الناس کے الف لام کو جنس کے لئے لیا گیا تو چونکہ جنس میں کوئی تعین نہیں ہوئی بلکہ ایہام موزوں ہے اس لئے جب اس پر من تبصیر داخل کیا گیا اور ان بعض کی من کے ذریعہ تفصیل کی گئی تو وہ بعض افراد بھی مبہم ہوئے اور ظاہر ہے کہ مبہم کی تعین کیلئے نکرہ ہی مناسب ہے۔ اس لئے جنس کی صورت میں من نکرہ موصوفہ قرار دیا گیا۔ اس کے برخلاف جب لام عہد خارجی کے لئے مانا جائے تو چونکہ کل ناس متعین ہیں اس لئے ان کے بعض بھی متعین ہوں گے..... اور متعین کی تعبیر کے لئے معرفہ موزوں ہے اس لئے عہد خارجی کی شکل میں من کو موصوفہ قرار دیا گیا۔ اور یہ استعمال اللہ تعالیٰ کے فرمان میں موجود ہے۔ ارشاد ہے ”من المؤمنین رجال صدقوا، مؤمنین میں سے بہت سے ایسے ہیں جنہوں نے سچ کر دکھایا یا یہاں چونکہ المؤمنین پر لام جنس کے لئے ہے لہذا جب اس کے بعض کو بیان کرنا ہو تو رجال نکرہ لا اور ”منہم الذین یؤذون النبی“ کا فرد میں سے بعض ایسے ہیں جو پیغمبر خدا قلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف پہنچاتے ہیں، میں چونکہ تم سے افراد معینہ مراد تھے اس لئے ان کے بعض کو تعبیر کرنے کے لئے اسم موصوفہ معرفہ لائے۔ بعض نے یہ شبہ پیدا کیا ہے کہ الناس کے لام تعریف کو جنس پر محمول کرنے کی صورت میں کلام مفید معنی نہ ہو گا۔ کیونکہ من الناس خبر مقدم اور من یقول الی آخرہ مبتداء مؤخر ہے پس مبتداء خبر کے لحاظ سے ترجمہ یہ ہو گا۔ بعض لوگ جو یہ کہتے ہیں جنس ناس میں سے ہیں اور یہ بات بعین قائلین کا جنس ناس میں سے ہونا تھا۔ کو پہلے ہی سے معلوم تھا کیونکہ انسان کے علاوہ یہ کلام اور کون کہہ سکتا ہے پس فائدہ حاصل نہ ہوا۔ جواب :- یہ کلام بطور تعجب کہے یعنی اللہ تعالیٰ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ایسا کہنا اور ایسی صفات رکھنا انسانیت کے منافی ہے یہ تو جانین کی باتیں ہیں پس چاہیے تو یہ تھا کہ اس کو انسان نہ کہتے مگر تعجب ہے کہ تم ان کو جنس ناس سے شمار کرتے ہو۔

فانهم من حيث انهم صمموا على النفاق دخلوا في عداد الكفار المختوم على قلوبهم
واختصاصهم بزيادات زادوها على الكفر لايابى دخولهم تحت هذا الجنس فان الاجناس
انما تنوع بزيادات تختلف فيها ابعاضها فعلى هذا تكون الآية تقسيما للقسم الثاني

ترجمہ :- اس لئے کہ منافقین مصر علی النفاق ہونے کی وجہ سے ان کفار کی تعداد میں داخل ہیں جن کے قلوب پر
ہر لگائی جا چکی۔ اور ان کا ان چیزوں کے ساتھ غرض ہونا جو انہوں نے کفر بڑھا رکھی تھیں (مثلاً خداع وغیرہ)
ان کے مصر علی الکفر کی فہرست میں داخل ہونے سے آبی نہیں۔ اس لئے کہ جناس ان زائد مضامین کی
بنا پر کہ جن میں ان اجناس کے افراد ایک دوسرے سے ممتاز اور جدا ہوتے ہیں نوع بن جاتی ہیں پس اس
صورت میں آیت من الناس قسم ثانی ہی کی ایک قسم ہوگی۔

تقسیم :- یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ لام عہد کی صورت میں ناس سے الذین کفروا یعنی مصر
علی الکفر مختوم علی قلوبہم مراد ہی یعنی من یقول یعنی منافقین کو ان کا بعض قرار دیا گیا۔ اور بعض شئی شئی میں داخل
ہوتا ہے۔ حالانکہ منافقین الذین کفروا میں داخل نہیں کیونکہ منافقین میں وہ خصوصیات (مثلاً خداع) پائی جا
ہیں جو الذین کفروا میں موجود نہیں پس دونوں دو جدا جدا چیزیں ہیں۔ بلکہ اس طرح انجیل بعض البغال کہنا صحیح نہیں
اسی طرح المنافقون یعنی الذین کفروا کہنا درست نہیں۔

جواب :- الذین کفروا سے مصر علی الکفر مراد ہی مصر علی الکفر جبراً و طیاراً مراد نہیں چونکہ منافقین
کی قسم ہیں۔ اور مصر علی الکفر بمنزلہ جنس کہے۔ مجاہرین منافقین اس کے انواع ہیں پس جس طرح
نوع اپنی جنس کے تحت داخل ہوتی ہے اور اس کا اختصاص دخول سے مانع نہیں ہوتا۔ اسی طرح منافقین
مصر علی النفاق ہونے کی وجہ سے الذین کفروا میں داخل ہوں گے پس اس صورت میں آیت تقسیم ثنائی کی
حامل ہوگی۔ گویا الذین یؤمنون بالغیب سے اللہ اپنے بندوں کی دو قسمیں کر دیں۔ مؤمنین مصر علی
الکفر تقسیم اولی ہوئی۔ پھر اس قسم ثانی یعنی مصر علی الکفر کی دو قسمیں ہوئیں۔ مجاہرین۔ منافقین۔ اس
توضیح سے معلوم ہوا کہ مصر علی الکفر ایک جنس تھی اس نے مجاہرین اور منافقین کی شکل میں آکر دو
مختلف نوعوں کی حیثیت اختیار کر لی۔

واختصاص الايمان بالله وباليوم الآخر بالذكر تخصيص لما هو المقصود الاعظم
من الايمان وادعاء بانهم احتازوا الايمان من جانبيه واحاطوا بقطر يهـ .

ترجمہ :- اور ایمان باللہ اور ایمان بالیوم آخر کو خاص طور سے ذکر کرنا اس چیز کو خاص کرنا ہے جو مومن
بہ کے افراد میں سے ایمان کا عظیم ترین مقصود ہے اور اس بات کا دعویٰ کرنا ہے کہ ہم نے ایمان کے دونوں گوشوں
کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے اور اس کے دونوں طرفوں کو اپنے اندر محفوظ کر لیا ہے ۔

تفسیر :- یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے ، سوال یہ ہے کہ منافقین کا مقصود اظہار ایمان ہے ہذا اس
موقع پر ان تمام چیزوں کو ذکر کرنا چاہیے جن پر ایمان لانا ضروری ہے صرف ان دو پر ایمان رکھنے سے ایمان
محقق نہیں ہوتا۔ اس کے قاضی صاحب نے چار جواب دیئے ہیں ۔

پہلا جواب یہ ہے کہ ان دو کی تخصیص اس لئے نہیں ہے کہ منافقین کے نزدیک یا باری تعالیٰ کے نزدیک
اور چیزوں پر ایمان رکھنا ضروری نہیں تھا بلکہ بات یہ ہے کہ تمام ایمانیات میں مقصود اعظم ہی دو چیزیں ہیں ہذا ایمان
کو اس کے اعظم اجزاء سے تعبیر کر دیا اور جب ان دو چیزوں پر ایمان رکھنا ثابت ہو گیا تو چونکہ بقیہ ایمانیات انہیں
پر متفرع ہیں ہذا ضمناً وہ بھی ثابت ہو جائیں گی پس ان دو کی تخصیص ان کے مقصود اعظم ہونے کی وجہ سے ہے
اور دوسرا جواب وادعاء بانہم الخ سہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بطور مبالغہ یہ ثابت کرنا کہ ہم نے مومن
بہ کے کسی بھی جز کو نہیں چھوڑا بلکہ جیسے اجزاء پر ایمان رکھتے ہیں اب یہ کیسے ثابت ہو رہا ہے سو اس طور پر کہ جس
چیز کے دوسرے ہوں جب اس کے دونوں سرور کو جمع کر لیا جائے تو وہ ساری کی ساری اکٹھا ہو جائے گی
پس اسی طرح ساری ایمانیات کے دو پہلو ہیں ایک مبتداء دوم معاد اللہ تعالیٰ مبتداء ہیں اور یوم آخر معاد
ہے پس جب دونوں پر ایمان کا دعویٰ کر دیا تو کو یا مبالغہ اس بات کو ثابت کر دیا کہ ہم اس کے جمیع اجزاء
پر ایمان رکھتے ہیں اس بات پر توجہ رکھنا چاہیے کہ یہاں دونوں اجمال ممکن ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ منافقین
بالخصوص اپنے دعویٰ میں انہیں دو کو ذکر کرتے ہوں اور اللہ تعالیٰ نے ویسا ہی نقل فرما دیا۔ اس صورت میں
تخصیص منافقین کا فعل ہو گا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں دو کی حکایت کی ہو۔ اس صورت
میں تخصیص اللہ تعالیٰ کا فعل ہو گا مگر حسب وقت بالخصوص تخصیص کو منافقین کا فعل قرار دیا جائے اس
وقت وجہ تخصیص وہ دو چیزیں ہوں گی جو ابھی بیان ہوئیں اور بر تقدیر ثانی وجہ تخصیص آگے بیان ہو رہی ہیں

وايدان بانهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فكيف بما يقصدون به النفاق لان القوم كانوا يهودا وكانوا يؤمنون بالله وباليوم الاخر ايماناً كلاً ايمان لا اعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد وان الجنة لا يدخلها غيرهم وان النار لن تمسهم الا اياماً معدودة وغيرها ويرى المؤمنان انهم امنوا مثل ايمانهم وبيان لتضاعف خبتهم وافراطهم في كفرهم لان ما قالوه لو صدر عنهم لاعلى وجه الخداع والنفاق وعقيدتهم عقيدتهم لم يكن ايماناً كيف وقد قالوه تمويهاً على المسلمين.

ترجمہ :- اور دو جہ ثالث اس بات کا اعلان کر دینا ہے کہ یہ لوگ جس دعویٰ میں اپنے کو مخلص سمجھتے اس میں بھی منافق ہیں تو پہلا اس دعویٰ کا کیا حال ہو گا جس سے مقصود ہی نفاق ہو اور یہ اعلان کیوں ہوا اس لئے کہ ایسا کہنے والی جماعت یہود میں سے تھی اور یہود اللہ اور یوم آخر پر اپنا ایمان رکھتے تھے جو عدم کے درجہ میں تھا اس لئے کہ وہ خدا کے مشابہ بال مخلوق ہونے کا اور اس کے صاحب ولد ہونے کا عقیدہ رکھتے تھے اور یہ بھی کہ جنت میں یہود کے سوا دوسرا نہ جاسکے گا اور یہ کہ نار جہنم ان کو صرف چند ایام کے لئے چھوئے گی اور اس کے علاوہ بہترے فاسد عقیدے رکھتے تھے اور مؤمنوں کو دکھاتے تھے کہ ان کا ایمان بھی مؤمنوں کے ایمان کی طرح اور دو جہ رابع انکی خباثت درخشاں اور افراطی الکفر کو بیا کرنا اسلئے کہ جو باتیں انہوں نے کہیں اگر وہ قرآن اور دور رخ بن سے ہٹ کر صادر ہوتیں اور ان کا عقیدہ وہی رہتا تب بھی ایمان میں شمار نہ ہوتیں تو پہلا اس وقت کیسے ہوں گی جبکہ وہ بائیس انہوں نے مسلمانوں کو فریب دینے اور ان کا مذاق اڑانے کیلئے کہیں۔

تفسیر :- یہاں سے تخصیص باللہ وباليوم الآخر کی ان دو جہوں کو بیان فرما رہے ہیں جو تخصیص کو فعل باری ماننے کی صورت میں ہو سکتی تھیں ان میں کی پہلی وجہ کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان دو کی تخصیص کر کے یہ اعلان کرنا چاہتے ہیں کہ منافقین اپنے تمام معتقدات کے اندر منافق ہیں اور جسے اعتقاد ان کے سلسلہ میں ان کا ظاہر یا ظن کے خلاف ہے حتیٰ کہ ان معتقدات (یعنی اللہ اور یوم آخر) میں بھی جن کے اندر اپنے کو مخلص سمجھتے ہیں اور خود کو مخلص اس لئے سمجھتے تھے کہ یہ لوگ یہود تھے اور یہود اللہ اور یوم آخر پر واقعہ ایمان رکھتے ہیں لہذا ان دونوں کو اگر زبان سے بھی ظاہر کر دیں تب بھی نفاق نہ ہو گا مگر ان دو میں بھی ان کو منافق قرار دیا گیا اس لئے کہ یہ لوگ اللہ کے بارے میں تشبیہ اور صاحب ولد ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے چنانچہ نبی اسرائیل نے حضرت موسیٰ سے کہا تھا "اجعل لنا آية كما لم الهمم" یہاں خدا کو بتوں کے

وفی تکریر الباء ادعاء الايمان بكل واحد على الاصلية والاستحکام۔

ترجمہ :- اور بار کو مکرر ذکر کرنے میں ہر واحد پر بالاصالة ایمان لانے اور اس پر یحیثگی کے ساتھ جے رہنے کا دعویٰ ہے۔

(بقیہ مرگزشتہ) ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور عزیر بن اللہ سے خدا کے صاحب ولد ہونے کا عقیدہ ثابت ہو رہا ہے۔

اور یوم آخر کے سلسلہ میں ان کے عقائد یہ تھے کہ جنت کو اپنی جاگیر سمجھ رکھا تھا۔ جیسا کہ ”لن یدخل الجنة الا من کان هوذا“ سے ثابت ہے اور نار جہنم کے بارے میں کہتے تھے کہ پس جتھے دنوں تک ہمارے بڑوں نے گوسالہ پرستی کی ہے اتنی مدت ہم دوزخ میں رہیں گے اس کے بعد پس جنت ہی جنت ہے اسی طرح اور بھی خراب خراب عقیدے تھے مثلاً یہ کہ اہل جنت جنت میں نہ کچھ کھائیں گے نہ پئیں گے اور نہ نکاح کریں گے صرت خوش گوار ہواؤں سے لذت اندوز ہوتے رہیں گے۔

غرض مبداء و معاد کیمثلان کے ایسے ایسے عقیدے تھے اور ان کی شریعت میں کوئی حیثیت نہیں اور جب مؤمنوں سے ملتے تھے تو یہ ظاہر کرتے تھے کہ جن تفصیلات کے ساتھ تم ایمان رکھتے ہو بعینہ انہی تفصیلات کے ساتھ ہم بھی ایمان رکھتے ہیں۔ اور یہ کھلا اتفاق ہے۔

شبہ پیدا ہوا کہ جب یہ لوگ اپنا ایمان ایمان مؤمنین سے مشابہ ظاہر کرتے تھے تو پھر یہ اپنے کو مخلص کہاں سمجھتے تھے پس قاضی صاحب کا فیما یظنون انہم یخلصون فیہ کہنا کیسے صحیح ہوگا۔ کیونکہ خلاص و نفاق آپس میں ایک دوسرے کی ضد ہیں جنکا اجتماع محال ہے۔

الجواب :- مبداء اور معاد کے اندر دو حیثیتیں ہیں ایک ان کا اثبات یعنی اللہ اور یوم آخر کے وجود کو حق جاننا۔ دوم ان کی تفصیلات، نفس اثبات میں مخلص تھے اور تفصیلات میں منافق۔ لہذا قاضی کا یخلصون کہنا اپنی جگہ صحیح ہے۔

و بیان لتضاعف خبیثہم۔ یہ چوتھی وجہ جس کا حاصل یہ ہے کہ باللہ اور بالیوم آخر کی تخصیص اس لئے ہے تاکہ ان کی جنائث درجہ افت اور افراطی الکفر واضح ہو جائے اور یہ اس طرح کہ یہ دو کورسوال اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہیں اور بغیر تصدیق رسالت ایمان غیر مقبول ہے پس جب وہ منکر رسالت تھے تو اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھنے کا دعویٰ اگر برسرِ سبیل اخلاص بھی ہوتا تو معتبر نہ ہوتا۔ چہ جائیکہ اس وقت جبکہ اس دعویٰ میں بھی انہوں نے دھوکے سے کام لیا۔ معلوم ہوا کہ منافقین ایسے بد باطن اور کفر میں متجاور ہو گئے کہ ان کی کسی بھی بات کا اعتبار نہیں چاہیے وہ اخلاص کے ساتھ کیوں نہ ہو۔

والقول هو التلفظ بما يفيد ويقال بمعنى القول وللمعنى المتصور فى النفس المعبر عنه باللفظ والرائى والمذهب مجازاً والمراد باليوم الآخر من وقت الحشر الى ما لا ينتهى او الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة۔

ترجمہ :- اور قول نام ہے ایسے کلمات کے تلفظ کرنے کا جو مفید معنی ہو اور قول کا استعمال ان کلمات میں جن کا تلفظ کیا جائے مجاز ہے۔ اس طرح قول کا استعمال اس معنی کے لئے بھی مجاز ہے جس کا دل میں نقشہ ہوتا ہے اور زبان سے اس کی تعبیر کی جاتی ہے۔ نیز رائے اور مذہب کے لئے قول کا استعمال مجاز ہے اور یوم آخر سے وقت حشر سے لے کر غیر متناہی زمانہ مراد ہے یا اس سے اہل جنت کے دخول فی الجنة اور اہل نار کے دخول فی النار تک کا زمانہ مراد ہے (اور یوم آخر اس کا نام اس لئے پڑا کہ یہ دن اوقات محدودہ کا آخری دن ہوگا۔

تفسیر :- اس عبارت سے قاضی صاحب ایک ظاہری شبہ کو اٹھانا چاہتے ہیں۔ شبہ یہ ہے کہ منافقین کا اپنے قول 'امنا باللہ' وبالیوم الآخر میں بار کو مکرر لانا بے معنی ہے۔ اس لئے کہ جس وقت معطوف ضمیر مجرور ہو تو معطوف میں حرف جار کا اعادہ ضروری ہوتا ہے جیسے مرتبہ و بزرید لیکن معطوف منظر کی صورت میں اعادہ جار ضروری نہیں اور 'امنا باللہ' وبالیوم الآخر میں معطوف علیہ مجرور منظر ہے پس بار کا دوبارہ لانا بلا ضرورت ہے۔

قاضی صاحب نے جواب دیا کہ اعادہ جار دو حکمتوں کی وجہ سے اول اس بات کا دعویٰ کرنا ہے کہ ان دونوں پر بالاستقلال ایمان تفصیلی رکھتے ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ مجموعہ من حیث المجموعہ یا احدهما کے ضمن میں دوسرے پر ایمان رکھتے ہیں۔

دوسری حکمت یہ ہے کہ اس بات کا دعویٰ کرنا ہے کہ ہم ان دونوں چیزوں پر پختگی کے ساتھ ایمان رکھتے ہیں اور اس سوال کا کہ باہمی تکرار میں یہ دونوں حکمتیں کیسے حاصل ہوں گی جواب یہ ہے کہ بار حرف جار ہے اور حرف فعل یا شبہ فعل کے معنی کو اسم تک پہنچائے کیلئے آتا ہے اور ظاہر ہے کہ فعل کلمے کا پہنچنا خود فعل کا پہنچنا ہے تو گویا حرف جار خود فعل کو مجرور تک پہنچا دیتا ہے آخر اس توضیح کی روشنی میں 'امنا باللہ' وبالیوم کی تقدیری عبارت 'امنا باللہ' و 'امنا بالیوم' الاخر ہوگی۔ اور جب 'امنا' دونوں میں سے ہر ایک پر داخل ہوگا تو دونوں مستقلاً مومن بہ ہو گئے لہذا استقلال کا دعویٰ ثابت ہو گیا اور چونکہ تکرار فعل مفید تائید و تقویت ہے اس لئے استحکام فی الایمان کا مدعی بھی ثابت ہے۔

نفس میں :- چونکہ نقول قول کے مشتق ہے اس لئے قاضی صاحب قول کی تشریح کر رہے ہیں۔ نیز یہی آخر کی مراد اور اس نئی وجہ تسمیہ کو بھی بیان فرما رہے ہیں۔ قول کے استعمال میں حقیقی، مجازی، قول فی الحقیقۃ تلفظ بالمفید کا نام ہے یعنی ایسے کلمات کا تلفظ کرنا جو کسی معنی کو مفید ہو اب اس معنی میں عمومی خواہ یہ معنی مفرد ہو یا مرکب۔ بعض کا کہنا یہ ہے کہ قول ان کلمات مرکبہ کے تلفظ کا نام ہے جو نسبت اسنادیہ پر دلالت کریں اس دوسرے مذہب کی تائید چند آیات سے بھی ہوتی ہے اختتامیہ من یقول أمنا اس طرح قالوا اننا معکم ان دونوں مثالوں میں قول کے مصداقات مرکب اسنادی ہے۔ خیالات یہ تھی کہ قول کے حقیقی معنی مصدر بالمفید کے ہیں۔ پھر مجازاً مقول اور ملفوظ کے معنی میں بطور تسمیہ المفعول باسم المصدر استعمال ہونے لگا۔ جیسے خلق بمعنی المخلوق اور لباس بمعنی الملبوس اور پھر اس معنی ثانی میں اس درجہ شہرت پائی کہ یہی معنی اصل قرار پایا اور پہلے معنی میں مترکک ہو گیا گویا قول کے حقیقی معنی مقول کے ہوتے۔ پھر اس سے مجاز ہو کر دوسرے معنی میں مستعمل ہونے لگا۔ اول معنی متصور فی النفس یعنی کلام نفس کے معنی میں جب کو الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور یہ اطلاق آیت و یقولون فی انفسہم لولا یعد بنا اللہ بما نقول میں موجود ہے اس لئے کہ لولا یعنی بنا صرف دل تک محدود تھا زبان سے ادا نہیں کیا تھا مگر اس کو یقولون کا مقولہ قرار دیا گیا۔ اور متکلمین نے تصریح کی ہے کہ قول کا استعمال کلام نفس میں حقیقت ہے۔

دوسرے معنی رائے کے ہیں یعنی استدلال اور اجتہاد سے حاصل ہونی والا عقیدہ خواہ وہ عقیدہ متفق علیہ ہو یا مختلف فیہ تیسرے معنی مذہب کے ہیں یعنی اجتہاد سے حاصل ہونی والا وہ عقیدہ جس میں دوسرے مجتہد کا اختلاف ہو۔ اس تشریح سے واضح ہو گیا کہ رائے مذہب کے علم ہے نیز مذہب بیشتر مسائل شرعیہ میں بولا جاتا ہے بخلاف لہوائی فائدہ بطلاق علی الشریعات وغیرہا علی السواء۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ ان تینوں معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان علاقہ کیا ہے؟

الجواب :- دال مدلول کا بھی علاقہ ہو سکتا ہے اور سببیت کا بھی۔ اس حیثیت سے کہ لفظ مقول دال ہوتا ہے ان تینوں معنی پر علاقہ دال مدلول کا ہو گا۔ اور یہ استعمال تسمیۃ المدلول باسم الدال کے طور پر ہو گا اور اس حیثیت سے کہ یہ تینوں چیزیں تلفظ الفاظ کا سبب بنتی ہیں۔ یہ استعمال تسمیۃ السبب باسم المسبب کے طور پر ہو گا۔

و المراد بالیوم الآخر :- یہاں سے لفظ یوم آخر کی مراد اور وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں اسے بول سمجھتے کہ یوم کے تین استعمال ہیں۔ لغت میں مطلق وقت کے معنی میں اور شریعت میں اس مدت کے معنی میں جو طلوع صبح صادق سے لیکر غروب آفتاب تک ہے اور عرف میں وہ مدت جو غروب شمس سے طلوع آفتاب تک ہے۔ یہاں یوم لغوی حیثیت سے استعمال ہے اور مراد اس سے یا تو وقت حشر سے لے کر غیر متناہی زمانہ ہے۔ جس پر تقدیر تو آخر کہنا ظاہر ہے اس لئے کہ غیر متناہی کے بعد کوئی چیز متصور ہی نہیں ہذا یوم آخر کہنے میں کیا نامل ہے اور یا مراد وقت حشر سے لیکر دخول جنت اور دخول دوزخ تک کا زمانہ ہے۔ اس صورت میں اشکال پیدا ہو گا

وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ انكار ما ادعوه ونفہ ما انتحلوا اثباتہ وکان اصلہ و ما امنوا ليطابق قولہم فی التفریح بشأن الفعل دون الفاعل لکنہ عکس تاکید او مبالغۃ فی التکذیب لان اخراج ذواتہم من عداد المؤمنین ابلغ من نفہ الایمان عنہم فی الماضی الزمان ولذلك اكد النفي بالباء۔

ترجمہ :- یہ منافقین کے دعویٰ کا انکار اور اس چیز کی نفی ہے جو منافقین نے جھوٹے طریقہ پر اپنے لئے ثابت کیا تھا اور دراصل عبارت وَمَا اٰمَنُوْا ہونی چاہیے تھی تاکہ بیانے فاعل کے فعل کی تفریح میں منافقین کے قول امتا کے مطابق ہو جاتی لیکن پھر بھی اس کے خلاف اس لئے کیا گیا کہ تکذیب میں مبالغہ اور انکار میں تاکید پیدا ہو جائے

دبقیہ مہ گذشتہ کہ اس وقت کو آخر اوقات اور آخر ایام کہنا کیسے صحیح ہے جبکہ دخول جنت اور دخول دوزخ کے بعد بھی وقت تصور ہے۔
الجواب: آخر کہنا وقت محدود کے اعتبار سے ہے کیونکہ دخول جنت کے وقت کی تحدید نہیں ہوگی اور عدم تحدید کا لازمیہ کہ تحدید موقوف ہے طلوع اور غروب پر۔ اور آخرت میں اس کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ قاضی صاحب نے لائنہ اخرا لافات المہدودۃ سے مراد ثانی کی تقدیر پر وجہ تسمیہ بیان فرمائی ہے۔ اور تقدیر اول پر وجہ تسمیہ ظاہر ہے اس لئے اس سے باز رہے۔

تفسیر :- یہاں تین باتیں سمجھنی ہیں۔ اول اس کا ماقبل سے ربط۔ دوم آیت کی ترکیب پر ایک ظاہری اشکال اور اس کا جواب۔ سوم آیت سے متعلق علم کلام کا مسئلہ۔
آیت کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ ماقبل میں منافقین کے دعوٰی ایمان کو بیان کیا گیا تھا اور یہاں اس کی تردید اور ان کے غلط انتساب کی نفی ہے اور آپ جانتے ہیں کہ دعویٰ اور ربط دعویٰ میں مناسبت ہوتی ہے لہذا یہ آیت بھی ماقبل سے مربوط ہے اسی لئے تو اس کا ماقبل پر عطف کیا گیا۔ مصنف کی عبارت میں انتحال کا لفظ آیا ہے۔ اس کی لغوی تشریح یہ ہے کہ مجرور میں باب فتح سے مستعمل ہے جس کے معنی ہیں ادعوت الشیء لنفسہ یعنی کسی شئی کو اپنی طرف غلط منسوب کر لینا اور منافقین نے یہ انتحال یہ کیا تھا کہ ایمان جو ان کی چیز نہیں تھی غلط سلط اپنی طرف منسوب کر لیا تھا۔

وکلان اصلہ و ما امنوا یہاں سے دوسری بحث یعنی اشکال و جواب کو چھیڑ رہے ہیں اس کو یوں سمجھئے کہ جس چیز کو کلام میں مقدم کیا جائے وہ مکمل کے نزدیک اہم ہوتی ہے اور اصل یہ ہے کہ دعویٰ اور رد دعویٰ میں مطابقت ہو۔

اب اشکال یہ ہے کہ حسب طرح منافقین نے اپنے دعویٰ میں امت کو مقدم کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تشریح نشان الفعل ان کے نزدیک اہم ہے لہذا تردید دعویٰ میں بھی فعل کو مقدم کر کے و ما امنوا کہنا چاہئے تھا تاکہ دونوں میں مطابقت ہو جاتی۔

الجواب :- خلاف اصل کو اس لئے اختیار کیا گیا تاکہ رد میں مبالغہ پیدا ہو جائے اور مبالغہ اس طرح کہ آیت کنایہ کے طور پر مستعمل ہے اور کنایہ ابلغ من التصریح ہوتا ہے لہذا آیت کے اس انداز میں زیادہ مبالغہ ہو گا بمقابلہ صریح تردید کے۔ اور کنایہ اس طور پر ہے کہ حقیقت ایمان کے ساتھ مستحق ہونا ملزوم اور افراد مؤمنین میں داخل ہونا اس کے لئے لازم ہے اور چونکہ لازم ملزوم سے عام ہوتا ہے اور انتفاء عام مستلزم ہے انتفاء خاص کو لہذا انتفاء منافقین من عدد المؤمنین عام اور انتفاء ایمان من المنافقین خاص ہو گا پس جب منافقین کے افراد مؤمنین کی فہرست میں داخل ہونے کی نفی کر دی تو بدرجہ اولیٰ ان کے انتفاء بالایمان کی نفی ہو گئی اور پھر انتفاء لازم مستلزم ہے انتفاء ملزوم کو لہذا انتفاء لازم ملزوم ہوا۔ اور انتفاء ملزوم لازم ہوا۔ اور آیت میں انتفاء لازم بول کر انتفاء ملزوم مراد لیا گیا اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا کنایہ کہلاتا ہے اور چونکہ تاکید مبالغہ پیش نظر تھا اس لئے مانافہ کی خبر پر بار داخل کی گئی جس سے نفی میں اور بھی تاکید پیدا ہو گئی۔

اطلاق الايمان على معنى انهم ليسوا من الايمان في شئ ويقتل ان يقتل بما قيل
بدلائل جوابیہ :- اس عبارت سے ایک اشکال مندر کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ جب ماری تھائے دعویٰ منافقین میں ان کا مومن بہ اللہ اور یوم آخر کو ذکر فرمایا تھا تو انسب یہی تھا کہ اس آیت میں روکے وقت بھی ان دونوں کو ذکر فرماتے پس ایسا کیوں نہیں کیا گیا؟

الجواب :- دو وجہوں کی بناء پر۔ اول یہ کہ مومن بہ کو مذمت کر کے ایمان کو منزل بمنزلہ اللازم مان لیا گیا۔ تاکہ منافقین سے بالکل ایمان کی نفی ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ یہ لوگ ایمان کے کس درجہ میں نہیں ہیں۔ نہ اللہ پر ایمان ہے اور نہ یوم آخر پر اور نہ ان کے علاوہ کسی اور مومن بہ پر۔ اب اگر اللہ اور یوم آخر کو ذکر کرتے تو یہ فائدہ حاصل نہ ہوتا کیونکہ ذکر کرنے میں اس وہم کی گنجائش تھی کہ ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کے علاوہ اور چیز پر ایمان رکھتے ہوں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں مومن بہ متدراد و محذوف ہے اور قرینہ یہ ہے کہ دعویٰ میں دونوں مذکور ہیں پس بقاعدہ السؤال معادلی الجواب جواب میں سوال بھی مذکور ہوتا ہے یہاں بھی دونوں مراد ہوں گے مذکورہ تشریح سے یہ معلوم ہو گیا کہ و اطلاق الايمان کس سوال مندر کا جواب ہے مگر شیخ زاد کی رائے اس طرف جا رہی ہے کہ یہ اطلاق اکید النفی بالباء پر معطوف ہے اس وقت مطلب یہ ہو گا کہ تاکید ہی کی غرض سے ایمان کو مطلق رکھا مومن بہ ذکر نہیں کیا۔

والآیۃ تدل علی ان من ادعی الایمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم یکن مؤمنًا
لان من تفوّه بالشہادین فارغ القلب عما یوافقہ او ینافیہ لم یکن مؤمنًا والخلاف
مع الکرامیۃ فی الثانی فلا تنتمض حجتہ علیہم۔

ترجمہ :- اور آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ جو ایمان کا دعویٰ کرے اور اس کا ولی اعتقاد رسانی اقرار کے
خلاف ہو وہ مؤمن نہ ہوگا۔ آیت سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ جو شخص شہادتین کا تلفظ کرے درانحالیکہ اس کا دل
موافقت و مخالفت سے فارغ ہو وہ مؤمن نہیں ہوگا اور کرامیہ کے ساتھ جو اختلاف ہے وہ مسئلہ ثانی میں ہے
لہذا آیت ان کے خلاف حجت نہیں بنتی۔

تفسیر :- یہاں سے تیسری بحث علم کلام کی ذکر فرما رہے ہیں حاصل یہ ہے کہ آیا یہ آیت فرقہ کرامیہ کے خلاف
حجت بن سکتی ہے یا نہیں۔ امام رازی کہتے ہیں کہ بن سکتی ہے اور قاضی صاحب کا کہنا ہے کہ حجت نہیں بن سکتی
اور منتابر اختلاف بین القاضی والرازی یہ ہے کہ امام رازی کرامیہ کا مسلک یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی نے
زبان سے اقرار بالشہادین کر لیا حالانکہ اس کے دل میں تکذیب و کفر مبیناں ہے تو وہ کرامیہ
کے نزدیک مؤمن ہے پس اس تقریر کے مطابق یہ آیت کرامیہ کے خلاف جاری ہے
کیونکہ یہاں منافقین سے ایمان کی نفی کی گئی۔ حالانکہ ان کا یہ حال
تھا کہ زبان سے اقرار اور دل سے انکار۔ اور قاضی صاحب نے فرمایا
کہ کرامیہ اور اہل سنت میں یہ مختلف قیہ نہیں بلکہ مختلف
قیہ یہ ہے کہ اگر کسی نے زبان سے اقرار کر لیا اور
دل اس کا بالکل فارغ و خالی ہے نہ اس
میں تصدیق ہے اور نہ تکذیب
تو کرامیہ اسے مؤمن کہتے ہیں
اور اہل سنت اسے

مؤمن نہیں کہتے لہذا اس اعتبار سے یہ آیت اس پر ان کے خلاف حجت نہ ہوگی کیونکہ یہاں منافقین کے
جنس ایمانی کی نفی کی گئی ہے، دل فارغ نہیں تھا بلکہ اس میں تکذیب موجود تھی۔

يُنَادِ عُونََ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا الْخُدَاعَ إِنَّ تَوْهَمَ غَيْرِكَ خِلَافٌ مَا تَحْقِيقُهُ مِنَ
الْمَكْرُوهِ لِتَقْلِيدِهَا هَوَاجِصَ دَعَا مِنْ قَوْلِهِمْ خُدَاعُ الضَّبِّ إِذَا تَوَارَى فِي حَجْرٍ وَضَبٌ
خَادِعٌ وَخُدَاعٌ إِذَا وَهَمَ الْحَارِثُ أَقْبَالَ عَلَيْهِ ثُمَّ خَرَجَ مِنْ بَابِ آخِرٍ وَاصِلُهُ الْإِخْفَاءُ وَمِنْهُ
الْمَخْدَعُ لِلْخِرَانَةِ وَالْإِخْدَاعُ عَنِ الْعَرَفَانِ خَفِيَّانِ فِي الْعِنَقِ .

ترجمہ :- اے مخاطب خداع یہ ہے کہ تو اپنے سینہ میں آزار مخفی رکھ کر اپنے مقابل کے دل میں اس کے خلاف
وہم پیدا کر دے تاکہ تو اس مقابل کو اس کے مقصود حاصل سے یا جس چیز کے وہ درپے ہے اس سے اس کو ہٹا
اور یہ خداع لیا گیا ہے اہل عرب کے قول خداع الضب سے جب گود اپنے بل میں گھس جائے۔ نیز ماخوذ ہے غبت
خداع اور ضب خدع سے یہ اس وقت ہوتے ہیں جبکہ گود اپنے بل میں رہتے ہوئے تھکاری کے دل میں اس کی
طرت نکلنے کا وہم پیدا کر دے اور پھر دوسری طرف سے نکل کر چلی جائے اور خداع کے اشتقاقی معنی اخفاء یعنی
چھپانے کے ہیں۔ اور اس سے مخدع ماخوذ ہے خزانہ کے معنی میں اور اخدعان ان دو رنگوں کے معنی میں ہے جو گردن
میں چھپی رہتی ہیں۔

تفسیر :- اس آیت کے ذیل میں قاضی صاحب دو چیزیں ذکر فرمائیں گے۔ اول خداع کی حقیقت
نفوی و عرفی اور منادعہ کی توجہ۔ دوم منافقین کا مقصد خداع۔ بحث اول کے پہلے جز کا حاصل یہ ہے کہ
یخداع عون باب مفاعلت کے فعل مضارع جمع غائب کا صیغہ ہے اور مجرد میں باب فتح سے مستقل ہے۔ اصل
معنی خداع کے اخفاء کے ہیں اس وجہ سے مخدع خزانہ کو کہتے ہیں کیونکہ وہ مستور رہتا ہے نیز اخدعا گردن کی دو تہا کی
کا استعمال بھی اسی معنی کر رہا اور عرف میں خداع اس کو کہتے ہیں جو چیزیں مقابل کے لئے ناگوار ہیں انہیں دل میں
رکھ کر ان کے خلاف کا اہلار کیا جاتے تاکہ جو مقصود اسے حاصل ہے یا جس کے درپے ہے اس سے اسے ہٹا دیا
جائے پسلا دیا جائے مقصود حاصل تعبیر ہے قاضی صاحب کے قول عما ہو نیہ کی اور عما ہو لصد وہ سے مراد جن
کوششوں کے درپے ہے اور مقصود حاصل اور درپے کی مثال یہ ہے کہ فرعون کو ایک شخص تھا لا دشمن ہے وہ
ہمارے داؤ اور چالاکوں سے برطرف و برکنار رہتا ہے اب آپ اسے ایسا دھوکہ دیا کہ اس نے برطرفی چھوڑ دی
اور ہمارے ساتھ گھل گیا اب آپ نے موقع پا کر اسے نقصان پہنچا دیا۔ تو گویا آپ نے دل میں ضرر مخفی رکھ
کر اس کے سامنے اب اظہار کیا کہ وہ اپنے مقصود حاصل یعنی اختراز من المفرة سے بھٹل گیا اور اگر وہ ہمارے
خلاف کوشش کر رہا ہو اور اس کو چال پڑھا کر ان کوششوں سے روک دیا ہو تو عما ہو لصد وہ کی مثال
بن جائے گی۔ اور یہ معنی عرفی ماخوذ ہیں خداع الضب دگودہ بل میں گھس گئی، اور ضب خداع اور

والمخادعة تكون بين اثنين وعداهم مع الله ليس على ظاهره لانه تعالى لا يخفى عليه خافية ولا نهم لم يقصد واحد يعتد به المراد اما مخادعة رسول الله على حذف المضاف او على ان معاملة الرسول صلى الله عليه وسلم معاملة الله من حيث انه خليفة كما قال وَمَنْ يُطِيعِ السُّلْطَانَ فَقَدْ اطاع الله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله.

ترجمہ :- اور مخادعت (کم از کم) دو آدمیوں کے درمیان متحقق ہوتی ہے اور منافقین کا خداع اللہ کے تشا اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے (کیونکہ ظاہری معنی کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ بیاں مخدوع بھی ہوئے حالانکہ یہ غلط ہے) اس لئے کہ اللہ پر کوئی چیز مخفی نہیں اور اس لئے بھی ظاہری معنی پر نہیں کہ منافقین نے اللہ تعالیٰ کو دھوکہ دینے کا قصد ہی نہیں کیا تھا بلکہ آیت کی مراد بطور حذف مضاف مخادعت رسول اللہ ہے یا یہ مراد ہے کہ منافقین کا رسول اللہ کے ساتھ خداع کا معاملہ کرنا گویا اللہ سے معاملہ کرنا ہے یا یہ حیثیت کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے خلیفہ اور نائب ہیں جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله.

(بقیہ مگدشتہ) ضبٹ خداع سے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ گوہ بل کے اندر سے منہ نکال نکال کر شکاری کے دل میں یہ وہم ڈال دیتی ہے کہ وہ اسی ہی کی طرف آ رہا ہے اور پھر دوسرے منہ سے نکل جاتی ہے۔ تو حسب طبع گوہ خلاف مابطن کو ظاہر کرتی ہے اسی طرح دھوکہ باز آدمی خلاف مابطن کو ظاہر کرتا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ گوہ اپنے بل کے کنارے ایک بھجھو چھپا دیتی ہے اب جب شکاری آتا ہے تو اسے پکڑنے کے لئے بل میں ہاتھ ڈالتا ہے ہاتھ ڈالتے ہی بھجھو ڈنگ مار دیتی ہے اسی وجہ سے بھجھو کو لباب الضب گوہ کا دربان کہتے ہیں۔ اس اعتبار سے بھی گوہ کے اس کرنٹ میں خلاف مابطن کے معنی موجود ہیں اہل لغت کا کہنا ہے کہ عارش کا لفظ صرف گوہ کے شکاری کے لئے بولا جاتا ہے۔

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث یعنی بنیاد غول کی توجیہ بیان فرما رہے ہیں اس کو یوں سمجھئے کہ بنیاد غول دو حال سے خالی نہیں اس میں مشاکرت ملحوظ ہوگی یا نہیں۔ تقدیر ثانی کی تفصیل آگے چل کر بیان ہو رہی ہے۔ بر تقدیر اول اشکال ہو گا کہ مشاکرت کا تقاضا یہ ہے کہ فی الواقع ہر ایک فاعل و مفعول ہو اگرچہ کلام میں بظاہر ایک فاعل اور دوسرا مفعول ہو رہا ہو۔ پس مشاکرت کا تحقق اس صورت میں ہو گا جبکہ منافقین کو خادع و مخدوع اسی طرح ذات باری کو بھی خادع و مخدوع قرار دیا جائے

حالانکہ ذات باری میں یہ جتنی ہے کیونکہ خدا کے مذوع ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا پر وہ چیزیں محقق تھیں جن کے بارے میں خدا نے کیا کیا تھا اور یہ باطل ہے اس لئے کہ خدا پر کوئی چیز محقق نہیں نیز اس لئے بھی کہ منافقین نے اللہ کے ساتھ خدا کے قصد نہیں کیا تھا۔ خدا کا قصد اس وقت کرتے ہیں جبکہ خدا کو علیم وخبیر نہ جانتے۔ اور منافقین اللہ کو علیم وخبیر جانتے ہیں کیونکہ اکثر منافقین یہود تھے۔ اور یہود کا خدا کے بارے میں علیم وخبیر ہونیکا عقیدہ تھا پس بنیاد عون باب مفاعلت سے کیسے درست ہوگا؟

الجواب :- یہ اشکال اس وقت تھا جبکہ آیت اپنے ظاہری معنی پر مبنی تھی حالانکہ آیت اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے بلکہ آیت میں تاویلات ہیں پہلی تاویل یہ ہے کہ آیت میں مضاف مذوع بنہ اہل میں بنیاد عون رسول اللہ تھا۔ رسول کو حذف کر کے لفظ اللہ کو کہ مضاف الیہ ہے اس کے قائم مقام کر دیا گیا اس تاویل کے اعتبار سے زیادہ سے زیادہ رسول کا مذوع ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہ ممکن ہے کیونکہ رسول عالم الغیب نہیں۔ لہذا ان کے ساتھ خدا ہو سکتا ہے۔ اور دوسری تاویل یہ ہے کہ آیت میں مجاز فی النسبة ایقاعیہ ہے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ نسبت کی دو قسمیں۔ اسنادیہ۔ ایقاعیہ۔ نسبت اسنادیہ فعل کا فاعل کی طرف منسوب ہونا۔ نسبت ایقاعیہ فعل کا مفعول کے متعلق ہونا اور اس پر واقع ہونا دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہو کہ متعلق فعل مع الفاعل کو اسناد اور متعلق فعل مع المفعول کو ایقاع کہتے ہیں۔ پھر اس میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں

حقیقۃ فی النسبة الاسنادیہ، مجاز فی النسبة الاسنادیہ۔ اس طرح حقیقت فی النسبة ایقاعیہ، مجاز فی النسبة ایقاعیہ۔ حقیقت فی النسبة الاسنادیہ فعل کا فاعل مابولہ کی طرف منسوب ہونا۔ مجاز فی النسبة الاسنادیہ فعل کا فاعل غیر مابولہ کی طرف منسوب ہونا۔ حقیقت فی النسبة ایقاعیہ، فعل کا مفعول مابولہ کے ساتھ متعلق ہونا۔ مجاز فی النسبة ایقاعیہ فعل کا مفعول غیر مابولہ کے ساتھ متعلق ہونا۔ یہ تفصیل ذہن میں بیٹھا کر اب سمجھتے کہ آیت میں مجاز فی النسبة ایقاعیہ کس طرح ہے۔ بنیاد عون کا مفعول حقیقی رسول تھا اللہ نہیں تھا۔ لیکن تلبیس اور مناسبت کیوجہ سے رسول کی جگہ اللہ کو قائم کر دیا۔ پس آیت میں لفظ اللہ مذکور ہے مگر مراد رسول اللہ ہے اب اشکال نہ پڑے گا۔ اب رہی یہ بات کہ تلبیس کی بنا پر اللہ کو رسول کی جگہ پر قائم کیا گیا تو تلبیس یہ ہے کہ رسول نائب ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نائب ہیں۔ اور نائب کے ساتھ کسی فعل کا متعلق ہونا بعینہ مناب کے ساتھ متعلق ہونا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہے ”من یطع الرسول فقد طاع اللہ“ اور ”ان الذین یمایعونک انما یمایعون اللہ“ اور دمار میت اور میت و لکن الشری، ان آیات میں حضور کے فعل کو اپنا فعل قرار دیا اور یہ بتایا کہ رسول کے ساتھ کوئی معاملہ کرنا گویا ہمارے ساتھ معاملہ کرنا ہے۔

وَأَمَّا أَنْ صُورَةَ صَنِيعِهِمْ مَعَ اللَّهِ مِنْ أَظْهَارِ الْإِيمَانِ وَاسْتِبْطَانِ الْكُفْرِ وَصَنِيعِ اللَّهِ مَعَهُمْ
بِأَجْرَاءِ أَحْكَامِ الْمُسْلِمِينَ عَلَيْهِمْ وَهُمْ عِنْدَهُ اخْبِتِ الْكُفَّارَ وَاهِلِ الدَّرَكِ الْأَسْفَلَ مِنَ النَّارِ اسْتَنْدَافًا
لَهُمْ وَامْتِثَالِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمُؤْمِنِينَ أَمْرًا لِلَّهِ فِي اخْفَاءِ حَالِهِمْ وَأَجْرَاءِ
حُكْمِ الْإِسْلَامِ حِجَازًا لَهُمْ بِمِثْلِ صَنِيعِهِمْ صُورَةَ صَنِيعِ الْمُتَنَادِعِينَ۔

ترجمہ :- اور یہ کہ منافقین کا جو معاملہ اللہ کے ساتھ تھا یعنی اظہار ایمان اور اخفاء کفر اسکی صورت اور جو
معاملہ خدا کا ان کے ساتھ تھا یعنی محض ڈھیل کے لئے ان پر مسلمانوں کے احکام جاری کرنا باوجودیکہ یہ عند اللہ
خبیث ترین کافر اور درک اسفل کے مستحق تھے اور ان کے ظاہری ایمان کا بدلہ دینے کے لئے رسول اللہ اور مؤمنین
کا حکم خداوندی کو مان کر ان کے حال کو مخفی رکھنا اور اسلامی احکام ان پر لاگو کرنا۔ اس کی صورت بغرض دونوں
صورتیں مشابہ ہیں اس صورت کے جو دو خداع کر نیوالے آدمیوں کے باہمی معاملہ سے پیدا ہوتی ہے۔

تفسیر :- یہ تبیری تاویل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت میں استعارہ تمثیلیہ ہے۔ استعارہ تمثیلیہ
کی صورت یہ ہوگی کہ ان منافقین کا معاملہ جو اللہ کے ساتھ ہے یعنی ایمان کو ظاہر کرنا اور کفر کو چھپانا اور
اللہ کا جو معاملہ ان کے ساتھ ہے یعنی مسلمانوں کے احکام ان پر جاری کرنا۔ اور حضور کا ان کو بجالانا یعنی
ان کے حال کو مخفی رکھنا۔ اس کو تشبیہ دی گئی متنادعین کے ساتھ اور جو الفاظ تشبیہ پر دلالت کرتے تھے یعنی
یخادعون ان کو مشبہ کے لئے استعمال کر لیا بطور استعارہ تمثیلیہ کے اور وجہ مشبہ امور متعدد ہیں یعنی اخفاء،
اظہار۔ اور استعارہ تبعیہ کی صورت یہ ہیں کہ اللہ کا جو معاملہ ان منافقین کے ساتھ ہے اور ان کا جو معاملہ
اللہ کے ساتھ ہے ان دونوں کو تشبیہ دی گئی مصدر خداع کے ساتھ بھرتشبیہ کے وسیلہ سے مصدر سے ایک
صیغہ مشتق کر کے مشبہ کے اندر بطور استعارہ تبعیہ کے استعمال کر لیا۔ ان تینوں جوابوں کا حاصل یہ ہوا کہ آیت
اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے اور اعتراض پڑتا تھا ظاہری معنی پر لہذا اب کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

ویمتثل ان یراد بخیاد عون یخد عون لانه بیان لبقول او استیناف بند کر ما هو الفرض منه الا انه اخرج فی زنة فاعلت للمبالغة فان الزنة لما كانت للمغالبة والفعل متنی غولب فیہ کان ابلغ منه اذا جاء بلا مقابلة معارض ومبارا استصحبت ذلك ويعضده قراءته من قرأ یخد عون۔

ترجمہ :- اور ہو سکتا ہے کہ خیاد عون سے مراد یخد عون ہو کیونکہ خیاد عون بقول کا بیان ہے اس لئے کہ خیاد عون استیناف ہے جس میں بقول کا مقصد تذکرہ ہے مگر یہ کہ بریں تقدیر باب مقابلة سے لانا مبالغہ کے لئے ہو گا۔ اس لئے مقابلة کا وزن مقالبہ کے لئے آتا ہے اور فعل میں جب غلبہ حاصل کرنے کی صورت کی جلتے تو وہ زیادہ بلیغ صورت میں ظاہر ہوتا ہے بمقابلہ اس صورت کے جبکہ اسے بغیر کسی معارض و مقابل کے انجام دیا جائے اس لئے وزن مقابلة مستلزم ہو گا مبالغہ کے معنی کو اور اس کی تائید یخد عون کی قرارت سے ہوتی ہے۔

تفسیر :- ہم نے ماقبل میں خیاد عون میں دو احتمال بیان کئے تھے۔ ایک یہ کہ اس کے اندر مشارکت کے معنی کا اعتبار کریں دوم یہ کہ مشارکت کے معنی کا اعتبار نہ کریں۔ اب یہاں سے اس دوسرے احتمال کو بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ خیاد عون سے مراد یخد عون ہے۔ اس صورت میں اعتراض نہ پڑے گا کیونکہ یخد عون کے اندر مشارکت کے معنی نہیں ہیں۔ اور اعتراض نہ پڑتا تھا اس صورت میں جبکہ اشتراک کے معنی ملوثا ہوتے۔ اب یہی بات کہ خیاد عون کو یخد عون کے معنی میں لینے پر کوئی قرینہ ہے یا نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر تین قرینے ہیں۔ اول یہ کہ یہ بیان ہے بقول کا تو گویا ومن الناس من یقول میں جو قول ہے وہ سین ہوا اور خیاد عون اس کا بیان ہے اور چونکہ سین اور بیان کے اندر اتحاد ہوتا ہے اس وجہ سے قول اور خیاد عون کے اندر بھی اتحاد ہو گا۔ اور قول مختص ہے منافقین کے ساتھ لہذا خداع بھی منافقین کے ساتھ مختص ہو گا اور خدع منافقین کیسا مختص سو قوت ہو گا جبکہ خیاد عون کو یخد عون کے معنی میں لیا جائے لہذا ثابت ہو گیا کہ خیاد عون معنی میں یخد عون کے ہے۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ خیاد عون اللہ استیناف بیانی ہے اور استیناف بیانی کہتے ہیں اس جملہ کو جو کسی غرض کی بابت سوال کا جواب واقع ہو یعنی اس کے ذریعہ اس غرض کو بیان کیا جائے اور اس کی صورت یہ ہو گی کہ جب منافقین نے کہا انا تو کسی نے سوال کیا کہ یہ حقیقت میں مومن نہیں۔ پھر ان کے انا کہنے کے کیا معنی ہیں۔ اور اس کی کیا غرض ہے تو اس کا جواب دیا کہ ان کی غرض مومنین کو دھوکہ دینا ہے گویا یہ جملہ غرض ہوا اور قول انا ذی غرض ہے اور غرض ذی غرض میں اتحاد ہوتا ہے اس وجہ سے خیاد عون اور قول انا میں بھی اتحاد ہو گا اور یہ اتحاد اس وقت ہو گا جبکہ خدع کو منافقین کے ساتھ مختص مانا جائے

وكان غرضهم في ذلك ان يدفعوا عن انفسهم ما يطرق بهم من سواهم من الكفرة و
ان يفعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الاكرام والاعطاء وان يختلطوا بالمسلمين فيطلعوا
على اسرارهم ويزيدوها الى منابذهم الى غير ذلك من الاغراض والمقاصد.

ترجمہ :- اور منافقین کے اس دورے رویہ سے غرض یہ تھی کہ جو مصائب دیگر کافریں کو پہنچتے ہیں۔
انہیں اپنے سے دفع کریں اور جو برتاؤ مؤمنین کے ساتھ کیا جاتا ہے وہی ان کے ساتھ کیا جائے مثلاً
حسب اکرام و عطاء کا سلوک مؤمنین کے ساتھ ہوتا ہے وہی ان کے ساتھ ہو نیز یہ بھی مقصد تھا کہ مسلمانوں
سے گھل مل کر ان کے اسرار پر واقفیت حاصل کریں اور پھر مخالفین اسلام تک ان کو پہنچائیں اور
اس کے علاوہ بھی دیگر مقاصد تھے۔

(بقیہ ص گذشتہ) کیونکہ ذی غرض یعنی قول آنا بھی انہیں کے ساتھ عمنق ہے اور خداع ان کے ساتھ
عمنق اس وقت ہوگا جبکہ بنیاد دعویٰ کو نید دعویٰ کے معنی میں لیا جاتا ہے ہذا اس سے بھی ثابت ہوگا کہ بنیاد دعویٰ معنی
میں نید دعویٰ کے ہے۔ تیسرا قرینہ یہ ہے کہ بعض حضرات نے بنیاد دعویٰ کے بجائے نید دعویٰ پڑھا ہے اور چونکہ اختلاف
قرأت سے اتفاق قرأت بہتر ہے اس لئے بنیاد دعویٰ کو معنی میں نید دعویٰ کے لئے لیا جائے گا۔ اب ایک اعتراض
ہوگا کہ جب بنیاد دعویٰ معنی میں نید دعویٰ کے ہے تو پھر بنیاد دعویٰ کہنے کی کیا ضرورت تھی نید دعویٰ ہی کہہ دیتے۔
الجواب۔ یہ ہے کہ بنیاد دعویٰ کو مفاعلة سے استعمال کیا گیا۔ خدع کو علی سبیل المبالغة ثابت کرنے کے
لئے۔ اور مبالغہ اس طور پر ہوگا کہ مفاعلة آتا ہے مبالغہ کے لئے یعنی کسی فعل کو بصورت معارضة ظاہر کرنا۔
اور جو چیز بطور معارضة صادر ہوتی ہے وہ ابلغ ہوتی ہے بمقابلة اس کے کہ اس شئی کا صدور بغیر معارضة کے ہو۔
تو گو یا معارضة مستلزم ہو گیا مبالغہ کو اور چونکہ مبالغہ خاص ہے مفاعلة کا ہذا مفاعلة کے لئے مبالغہ بھی
ثابت ہو جائے گا۔ پس خداع کو مفاعلة سے لانے میں مصدر مبالغہ حاصل ہو گیا۔

تفسیر :- اب یہاں سے قاضی صاحب مقصد خدع کو بیان کرتے ہیں کہ ان منافقین کے دھوکے
دینے سے تین چیزیں مقصود تھیں اول دفع مضرت۔ دوم جلب منفعت۔ سوم البیال ضرر۔ دفع مضرت تو بایں طور
ہے کہ ان لوگوں نے تو نہیں کو اس لئے دھوکہ دیا تاکہ یہ اپنے اوپر سے وہ تمام چیزیں دفع کر دیں جو ان کے علاوہ
کفار مجاہدین پر واقع ہوتی تھیں مثلاً قید کرنا، قتل کرنا اور جزیہ لینا۔ اور جلب منفعت بایں طور کہ یہ
دھوکہ دیکر وہ پیریا حاصل کیا کرتے تھے جو مؤمنین کو حاصل ہوتی تھیں مثلاً مال غنیمت میں حصہ اور اکرام و اعطاء۔

وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ تراءۃ نافع وابن کثیر وابن عمر والمعنی ان دائرۃ الخداع راجعۃ الیہم وضررہا یحقیق بہم واثم فی ذلک خدعوا انفسہم لما غروہا بذلک خدعتم انفسہم حیث حدثتم بالامانی الفارغۃ وحدثتم علی محادعۃ من لا ینحی علیہ خافیۃ وقرأ الباقون وما یخدعون لان المحادعۃ لا یتصور الا بین اثنبین وقرئ یخدعون من خدع و یخدعون بمعنی ینخدعون و یخدعون و یجادعون علی البناء للمفعول ونصب انفسہم بانزع الخافض۔

ترجمہ :- اور ہمیں یہاں بازی کرتے ہیں منافقین گمراہی سے۔ بخدا دعوں کی قرأت نافع، ابن کثیر اور ابن عمر کی ہے اور معنی یہ ہوں گے کہ ان کے خداع کا وبال انہیں پر لوٹ رہا ہے اور ان کا ضرر انہیں کو گھیرے ہوئے ہے۔ یا یہ معنی ہوں گے کہ منافقین نے اپنے نفسوں کو خداع پر جری بنا کر خود نفسوں کو فریب دیا اور ان کے نفسوں نے ان کو فریب دیا کہ ان سے بے فائدہ آرزوئیں بیان کیں اور ایسی ذات سے خداع کرنے پر ابھارا جس پر کوئی شیء محقق نہیں ہے اور باقی قرأتے وما یخدعون پڑھا ہے اس لئے کہ محادعت کا تصور دوسرے کم میں نہیں ہو سکتا۔ اور یخدعون جو لیا گیا ہے خدع سے اور یخدعون بمعنی یخدعون اور یخدعون بصیغہ مجہول اور یجادعون بصیغہ مجہول بھی پڑھا گیا ہے۔ اور مجہول کی قرأت کی صورتوں میں انفسہم کا نصب اس وجہ سے ہے کہ اس سے پہلے حرف جر حذف کر دیا گیا ہے۔

(بقیہ مگذشتہ) ایصال ضرر۔ بایں طور کہ یہ لوگ مؤمنین کے ساتھ مل کر مؤمنین کے راز کی باتیں کفار تک پہنچاتے تھے جس سے مؤمنین غمزدہ ہو جیتا تھا اور ان کے علاوہ بہت سے اغراض و مقاصد تھے۔

نفس اس :- قاضی صاحب نے اس آیت کے ذیل دو بحثیں ذکر کی ہیں۔ اول یجادعون کی قرأت سے متعلق دوم لفظ انفسہم کی تحقیق اور اس کی مراد سے متعلق، بحث اول کا حاصل یہ ہے کہ یجادعون کے اندر چھ قرأتیں ہیں اول یہ کہ یجادعون باب مفاعلۃ کا فعل مضارع معروف ہے اور اس کے قائل نافع وابن کثیر اور ابن عمر ہیں لیکن اس قرأت پر دو اشکال پڑتے ہیں۔ اول یہ کہ خداع کو انفسہم پر منحصر کرنا کیسے درست ہوگا جبکہ حصر کے معنی یہ ہیں کہ خداع انفسہم کے ساتھ مخصوص ہے اور مؤمنین اور رسول اور اللہ سے منتفی ہے حالانکہ اول میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ حسب طرح خداع ان کے ساتھ متعلق ہے اسی طرح اللہ اور مؤمنین کے ساتھ

بھی متعلق ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بنیاد عون مشارکت کی وجہ سے دو یا دو سے زیادہ ہی میں متحقق ہو سکتا ہے اور انقسم پر منحصر کرنے کی صورت میں اثنینیت اور تنایر نہیں پایا گیا کیونکہ نفس شئی اور شئی میں اتحاد ہوتا ہے اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ یہ عبارت اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے بلکہ بطور کنایہ یا مجاز کے مستقل ہے۔ کنایہ اس طور پر کہ مخادعت النفس منافقین پر منحصر ہونا ملزوم ہے اور ضرر مخادعت اور اس کے وبال کا النفس منافقین پر منحصر ہونا اس کے لئے لازم ہے پس ملزوم بولکر لازم مراد لیا گیا۔ اور اسی کو کنایہ کہتے ہیں اور مجاز اس طور پر کہ عبارت کے وہ معنی جو ملزوم ہیں اصلی ہیں اور معنی لازم غیر اصلی ہیں۔ پس جب ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا تو گویا لفظ اپنے غیر اصلی معنی کے اندر استعمال کیا گیا اور اس کو مجاز کہتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ مجاز کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے پس یہاں قرینہ کونسی چیز ہے؟

جواب:- قرینہ آیت سابقہ ہے جس میں خداع کا تعلق اللہ اور منافقین دونوں کے ساتھ قائم کیا گیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بنیاد عون اللہ اپنے اصلی معنی پر نہیں ہے ورنہ یہاں بھی دو چیزوں سے تعلق ہوتا ہے اور جب یہ ظاہری معنی پر نہیں تو جو اشکال ظاہری معنی پر پڑتا تھا وہ یہاں نہیں پڑے گا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں مخادعت سے وہ مخادعت مراد نہیں جس کا بنیاد عون اللہ کے تحت میں ذکر ہوا۔ بلکہ مخادعت ضمنی مراد ہے یعنی جب منافقین خداع سے دغا بازی کا کام کر رہے تھے تو اس کے ساتھ ساتھ اپنے نفس سے بھی مخادعت کر رہے تھے یعنی انہوں نے اپنے نفس کو خداع کر کے فریب میں مبتلا کیا فریب اس طور پر کہ نفس کے سامنے تو یہ پیش کیا کہ یہ خدا اور مومنین کے ساتھ چال بازی ہے اور بیاطن اس کو عذاب اخروی کا متحمل بناتے رہے اس اعتبار سے یہ خادع ہوئے اور نفس مخدوع اور نفس نے ان کو دھوکہ دیا اس طور پر کہ ان لوگوں سے طرح طرح کی بے فائدہ آرزوئیں بیان کیں اور ایسی فات کو دھوکہ دینے پر ابھارا جس پر کوئی چیز مخفی نہیں۔ اور فی الواقع نہ ان کی کوئی آرزو پوری ہوئی اور نہ خدا کے ساتھ ان کا دھوکہ چل سکا۔ اس اعتبار سے ان کا نفس خادع اور یہ مخدوع ہوئے پس مخادعت بجانبین سے متحقق ہو گئی اور جب مخادعت ضمینیہ مراد ہے تو چونکہ مخادعت ضمینیہ بین الانفس والمنافقین ہی ہوتی اس لئے النفس پر اس کا حصر کرنا درست ہو گیا۔ لہذا حصر کا اشکال ختم ہو گیا۔ اور رہا اثنینیت اور تنایر کا اشکال تو ہم سمجھتے ہیں کہ تنایر حقیقی اگرچہ نہیں۔ مگر تنایر اعتباری موجود ہے اور مشارکت کے واسطے مطلقا تنایر چاہیے خواہ حقیقی ہو یا اعتباری، بعض مفسرین کہتے ہیں ما یجد عون الا انفس ہم سے بنیاد عون اللہ کے استحالة اور امتناع کو بیان کرنا مقصود ہے اس طور پر کہ منافقین کا اپنے نفس کو دھوکہ دینا متنع ہے کیونکہ النفس منافقین پر منافقین کی کوئی بات مخفی نہیں اس طرح خدا کو بھی دھوکہ دینا متنع ہے اس لئے کہ خدا پر بھی کوئی چیز مخفی نہیں ہے۔

والنفس ذات الشئ وحقیقته ثم قیل للروح لان نفس الحی به وللقلب لانت
محل الروح او متعلقه وللدماغ لان قوامها به والماء لفرط حاجتها الیه وللرای فی
قولهم فلان یؤامر نفسه لان ینبعث عنہا او یشبه ذاتاً یا امره ویشیر علیہ والمراد
بالانفس ههنا ذواتهم ویحتمل حملها علی ادواحهم واداءهم۔

ترجمہ :- اور نفس شئی کی ذات اور اس کی حقیقت کا نام ہے پھر بولا جائے گا روح کس لئے کیونکہ زندہ حتی
کا نفس روح ہی کی بدولت ہوتا ہے اور قلب کس لئے بھی کیونکہ قلب روح حیوانی کا محل ہے یا روح انسانی
کا متعلق اور خون کے لئے بھی کہ روح کا قیام خون کی وجہ سے ہے اور یہ پانی کے لئے بھی کیونکہ نفس پانی کی بطرف
بہت زیادہ محتاج ہے نیز نفس کا استعمال عرب کے قول "فلان یؤامر نفسه" میں لائے گئے گاہے اس لئے
کہ رائے کا منبع اور منشأ نفس ہے یا اس لئے کہ رائے ذات اور مشیر سے مثلاً بہت رکھتی ہے اور آیت میں
انفس سے مراد منافقین کی ذاتیں ہیں اور اس ان کی ادواح اور آرا پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے۔

بقیہ مگدشتہ دوسری قرأت یہ کہ اس کو باب فتح سے فعل مضارع معروف پڑھا جائے یعنی ما یجد عون
اور دلیل یہ ہے کہ اگر ماضی وقت سے پڑھو گے تو اس کے لئے اثنیثیت کا ہونا ضروری ہے اور یہاں پر صر
کی وجہ سے اثنیثیت ہے نہیں۔ اس لئے اس کو یجد عون ہی پڑھا جائے۔

تیسری قرأت یہ ہے کہ باب تفعیل سے فعل مضارع معروف پڑھا جائے یعنی یجد عون۔
چہاں کہ باب انتقال سے فعل مضارع معروف پڑھا جائے یعنی یجد عون۔ یہ اصل میں یجد عون
تھا۔ فار انتقال کو وال سے بدل کر وال کو وال میں ادغام کر دیا۔

چوتھی قرأت یہ کہ اس کو باب فتح سے فعل مضارع مجہول پڑھا جائے یعنی یجد عون۔
چوتھی قرأت یہ کہ اس کو باب مفاعلت سے فعل مضارع مجہول پڑھا جائے یعنی یجد عون۔
اول کی چار صورتوں میں انفسہم مفعولیت کی بنا پر منصوب ہو گا اخیر کی دو صورتوں میں انفسہم
منصوب بنزع الخافض ہو گا۔ منصوب بنزع الخافض کا مطلب یہ ہے کہ حرف جر کو حذف کر کے فعل کو اس
کی طرف براہ راست متعدي کر دیا جائے تو یہ اصل میں تھا عن انفسہم عن کو حذف کر کے فعل کو بلا واسطہ
متعدي کر دیا۔ ان چوتھوں کی وجہ سے یہ ہے کہ یہ صیغہ دو حال سے خالی نہیں مجرور سے ہو گا یا مزید سے اگر مزید سے
ہے تو پھر تین صورتیں ہیں مفاعلت سے ہو گا یا تفعیل سے یا تفعیل سے۔ اگر باب تفعیل سے ہے تو چوتھی قرأت ہے

دبقیہ مدگذشتہ اور اگر تفصیل سے ہے تو تیسری قرأت ہے اور اگر مفاعلت سے ہے تو پھر دو صورتیں ہیں معروف ہوگا یا مجہول اگر معروف ہے تو پہلی قرأت ہے اور اگر مجہول ہے تو چھٹی قرأت ہے اگر مجرد سے ہے تو پھر دو حال سے عالی نہیں معروف ہوگا یا مجہول اگر معروف ہے تو دوسری قرأت ہے اور اگر مجہول ہے تو پانچویں قرأت ہے۔

نفس ۱۲۴ :- اب یہاں سے نفس کی تحقیق کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ نفس کے چھ معنی ہیں ایک حقیقی اور پانچ مجازی۔ نفس کے معنی حقیقی ذات اور حقیقت کے ہیں۔ اس معنی کے اعتبار سے نفس اجسام کے ساتھ خاص نہیں رہے گا۔ بلکہ ذات باری پر بھی بولا جائے گا۔ چنانچہ حضرت عیسیٰ کے واقعہ کو نقل کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا تعلم ما فی نفسی ولا اعلم ما فی نفسک۔ یہاں نفس کے اندر جو نفس ہے اس سے مراد ذات باری ہے۔ دوسرے معنی روح کے ہیں اور روح کی دو قسمیں ہیں۔ روح حیوانی اور روح انسانی اور روح حیوانی کہتے ہیں اس بخار لطیف کو جو سارے بدن میں شائع ہوتا ہے اور مدبر بدن ہوتا ہے اور روح انسانی سے مراد نفس ناطقہ ہے۔ اور نفس ناطقہ اس جسم لطیف کو کہتے ہیں جو پورے بدن میں حلول سریانی کئے ہوئے ہے۔ اور مدبر کہ ہے نفس کا اطلاق روح پر مجاز مرسل کے طور پر کیا گیا ہے کیونکہ حیوان کا نفس اور ذات اسی روح کی وجہ سے قائم رہتی ہے تو گویا نفس سبب ہوا اور روح مسبب اور مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے۔ اور یہی مجاز مرسل ہے۔ تیسرے معنی ہیں قلب کے۔ اور قلب کے معنی بھی مجازی ہیں۔ اس لئے کہ قلب روح حیوانی کا محل ہے اور روح انسانی کا متعلق ہے۔ روح حیوانی کا محل تو اس لئے ہے کہ قلب کے بائیں جانب ایک جوف ہے اسی میں خون چین چین کر جاتا ہے اور شدت حرارت کی وجہ سے اس سے بخارات نکلتے ہیں اور پورے بدن میں سرایت کرتے ہیں۔ تو گویا قلب منبع ہوا اور منبع بمنزلہ محل کے ہوتا ہے تو گویا قلب محل ہوا اور روح حیوانی حال۔ یہاں پر حال بول کر محل مراد لیا۔ اور یہ بھی مجاز ہے۔ اور روح انسانی کا متعلق اس لئے ہے کہ نفس ناطقہ تمام بدن میں میں حلول کئے ہوئے ہے۔ تو گویا تمام بدن کے ساتھ متعلق ہے۔ اور جب تمام بدن کے ساتھ متعلق ہے تو لا محالہ قلب کے ساتھ بھی متعلق ہوگا تو قلب متعلق ہوا۔ اور روح انسانی متعلق۔ اور پھر متعلق بول کر متعلق مراد لے لیا۔ اور یہ بھی مجاز ہے۔

چوتھے معنی ہیں دم کے اور یہ بھی مجازی ہیں۔ اس لئے کہ نفس و ذرات کا قوام اور حقیقت اسی دم کی وجہ سے ہے تو گویا دم سبب ہوا اور نفس مسبب۔ اور مسبب بول کر سبب مراد لے لیا۔ اور یہ بھی مجاز ہے۔

پانچویں معنی پانی کے۔ یہ بھی مجاز ہے کیونکہ نفس پانی کی طریت بہت زیادہ محتاج ہوتا ہے۔ گویا نفس محتاج ہوا اور پانی محتاج الیہ۔ مگر چونکہ احتیاج کا علاقہ نہیں ہوتا اس لئے ہم پانی کو بمنزلہ سبب کے مان لیں گے۔ کیونکہ انسان کی زندگی کی بہت ساری پر ہے۔ تو خب پانی سبب ہوا تو نفس مسبب۔ اور

وَمَا يَشْعُرُونَ لَا يَحْسُونَ بِذَلِكَ لَمَّا دَىٰ عَقْلَتَهُمْ جَعَلَ لِحَقِّقٍ وَبِالْخُدَاعِ وَوَجُوعِ ضَرْفِ
الِيَمِ فِي الظُّهُورِ كَالْحَسُوسِ الَّذِي لَا يَخْفَىٰ إِلَّا عَلَىٰ مَا وَفَّ الْحَوَاسِ وَالشُّعُورِ الْإِحْسَاسِ
وَمَشَاعِرِ الْإِنْسَانِ حَوَاسِّهِ وَأَصْلُهُ الشَّعْرُ وَمِنْهُ الشُّعَارُ۔

ترجمہ :- اور وہ اس کا احساس بھی نہیں رکھتے ہیں یعنی منافقین اپنی انتہائی غفلت کی وجہ سے یہ محسوس
نہیں کر پاتے کہ خداع کا ضرر الٹا انہیں پر آتا ہے اللہ تعالیٰ خداع کے وبال کے پڑنے اور اس کے ضرر کے منافقین کی طرف
لوٹنے کو ظہور و ضاحت میں اس شے محسوس کے مانند قرار دیا جو صرف ماؤف الحواس ان پر مخفی رہ سکتی
ہے اور شعور نام ہے احساس کا حواس خمسہ ظاہری کو مشاعر انسانی کہتے ہیں۔ اور شعور کی اصل شعر ہے
اور اس سے اخذ کر کے شعار (دبیان) کے لئے بولا جاتا ہے۔

دبقیہ صرگدشتہ مسبب بول کر سبب مراد لے لیا اور یہ بھی مجاہد ہے۔
جیسے معنی ہیں راستے کے اور یہ معنی مجاز مرسل بھی ہو سکتے ہیں۔ اور استعارہ بھی۔ مجاز مرسل تو اس لئے نفس
سے پیدا ہوتی ہے تو گویا نفس ہوا متشا اور رائے ناشی اور منشاء سبب ہونا ہے اور ناشی سبب۔ تو یہاں
سبب بول کر مسبب مراد لے لیا۔ اور یہ بھی مجاز مرسل ہے اور استعارہ کی صورت یہ ہو گی کہ رائے کو تشبیہ
ویدی گئی ایسی ذات کے ساتھ جو با امر اور مشیر ہو۔ اور پھر لفظ مشیر ہے یعنی اس ذات پر دلالت کرتا تھا یعنی
نفس۔ اس کو بطور استعارہ کے استعمال کر لیا متنبہ کے اندر اور وجہ تشبیہ امر اور مشیر ہونا ہے۔

تفسیر :- اہل آیت سے منافقین کی کمال جہالت کو بیان کرنا ہے بایں طور کہ ان سے احساس کی نفی کر دی
اس لئے کہ شعور کہتے ہیں احساس کو اور احساس کہتے ہیں ادراک یا حواس الظاہرہ کو۔ یعنی حواس الظاہرہ کے
ذریعہ کسی شے کا ادراک کرنا اور اس سے مشاعر انسان ہوا اس انسان کے لئے بولا جاتا ہے اور اس کی اصل شعر ہے۔
شعر کہتے ہیں اللہ کو۔ اور اس سے اخذ کر کے شعار کہتے ہیں اس کپڑے کو جو بدن سے متصل ہو۔ تو اب ما شعور
معنی میں ہوا لا یحسبون اور لا یحسبون کا مفعول محذوف ہو گا یعنی بدلت اور ذلت کا مشار الیہ ہے وبال خداع
اور ضرر خداع کا ان کی طرف لوٹنا۔ تو اب معنی ہوں گے یہ لوگ اس کا احساس بھی نہیں رکھتے ہیں۔ گویا یہ جانوروں سے
بھی بدتر ہیں۔ کیونکہ جانور کم از کم اپنے نفع و نقصان کا احساس تو کر لیتا ہے اور ان کو اس کا بھی احساس نہیں
ہے اور یہ اپنی شدت غفلت کی وجہ سے احساس نہیں کرتے۔ اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ وبال خداع
کا لحوق اور ضرر کا ان کی طرف لوٹنا محسوسات میں سے نہیں ہے بلکہ معقولات میں سے ہے لہذا ان کو لا یحسبون

قوله تعالى في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا. المرض حقيقة فيما يعرف من البدن فيجزيه
عن الاعتدال الخاص به ويوجب الخلل في افعاله وهما في الاعراض التقسانية
التي تخل بكمالها كالجهل وسوء العقيدة والحسد والضعف والحب المعاصي
لانها مانعة عن نيل الفضائل او مؤدية الى زوال الحيوية الحقيقية الابدية.

ترجمہ :- ان کے دلوں میں بڑا مرض ہے۔ سو اللہ نے ان کے مرض کو اور بھی بڑھا دیا۔
مرض کے حقیقی معنی ان حالات کہ ہیں جو بدن کو عارض ہوتے ہیں اور اس کو اس کے مخصوص اعتدال سے نکال
دیتے ہیں اور ان کی وجہ سے بدن کے افعال میں خلل آجاتا ہے اور مجازاً مرض کا اطلاق ان امراض نفسانیہ پر
ہوتا ہے جن سے نفس کے کمال میں خلل آتا ہے جیسے جہل، ہوا عقیدہ، حسد، کینہ اور معاصی کی عبت کیونکہ یہ چیزیں یا تو
فضائل کے حاصل کرنے سے مانع ہیں یا حیات حقیقی ابدی کے زائل کرنے والی ہیں۔

حل لغات :- اعراض - عراض - بفتح الراء کی جمع ہے عراض در حقیقت ناپائیدار چیز کو کہتے ہیں۔ ہذا لام عرض
ای عارض ذائل۔ پھر مرض پر اس کا اطلاق ہوئے لگا۔ اور یہاں بھی معنی مراد ہیں۔ ضغینہ کے معنی کینہ کے ہیں
اس کی جمع ضغائن ہے۔ نفسانیہ میں یا نسبتی ہے اور خلاف قیاس ہے۔ قیاس کے مطابق نفیہ ہونا چاہئے
شیخ زادہ کے قول کے مطابق جہل سے مراد جہل بسیط ہے جہل بسیط کہتے ہیں عدم العلم عما من شانہ ذلک وحسب کو
جانست۔ مترادف مناسب ہو اس سے ناواقف ہونا۔ سو اعتقاد ہے جہل مرکب مراد ہے یعنی ایسا اعتقاد جو
مطابق واقعہ نہ ہو جس کو کہتے ہیں کسی کی نعمت کے زوال کی تمنا کرنا کسی نے خوب کہا ہے
حسد کے معنی سن لے صاحب خیر :- تمنائے زوال نعمت غیر۔

ضعف سے وہ کینہ مراد ہے جو انتقام پر آمادہ کر دے۔ حیوۃ ابدی سے جنت کی زندگی مراد ہے کیونکہ دوزخ
کی زندگی اپنے بذاتہ سے محرم ہوگی۔ لہذا وہ ناقابل اعتقاد ہے اس لئے قرآن پاک میں ارشاد ہے لا یوت
نیماء ولا جہنمی۔ یعنی دوزخ میں نہ موت آئے گی اور نہ زندگی نصیب ہوگی۔ یعنی زندگی کا لطف مفقود
ہو چکا۔

بقیہ مگذشتہ کا منطبق قرار دینا کیسے درست ہوگا۔

الجواب :- وبال خدای کے حقوق اور ضرر کے ان کی طرف لوٹنے کو ظہور میں اس محسوس کی مانند مان لیا جائے جو
ضرر ان لوگوں پر محض ہو سکتا ہے جو مافوق الحواس اور فاسد الحواس ہوں لہذا وبال خدای کا حقوق اور ضرر کا ان کی
طرف لوٹنا بھی ان ہی لوگوں پر محض ہو گا جن کے حواس فاسد اور مافوق ہو چکے ہیں۔

والآیۃ الکریمۃ تحتلمہا فان قلوبہم کانت متاکمۃ، تھرقاً علی ما فات عنہم من
الریاست، وحسدً علی ما یرون من ثبات امر الرسول صلی اللہ علیہ وسلم واستقامۃ
شانہ، یوماً فیوماً وزاد اللہ غمہم بما زاد فی اعلیٰ امرہ واثارۃ ذکرہ ونفوسہم کانت
موؤفۃ بالکفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ونحوہا فزاد
اللہ سبحانہ وتعالیٰ ذلک بالطبع او بآزادیۃ التکالیف وتکریر الوحی وتضاعف النصر۔

ترجمہ :- اور آیت کریمہ میں مرض کے دونوں معنی محتمل ہیں اس لئے کہ منافقین کے قلوب فوت شدہ
ریاست پر غیبناک ہونے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تباؤ اور آپ کی روز افزوں ترقی کو دیکھ کر حسد
کرنے کی وجہ سے رنجیدہ ہو چکے تھے اور جنوں اللہ میاں حضور کے معاملہ کو اونچائی پر پہنچاتے اور آپ
کے مراتب بلند کرتے رہے توں توں ان کے رنج و الم میں زیادتی ہوتی رہی۔ اور اس لئے کہ منافقین
کے نفوس کفر، بد عقیدگی اور نبی علیہ السلام کی دشمنی اور اس جیسے دیگر امراض کی وجہ سے آفت رسیدہ
ہو چکے تھے پھر اللہ تعالیٰ نے ان پر ہر لگا کر یا بہت زیادہ احکام کا مکلف بنا کر اور بار بار حضور پر
وحی بھیج کر اور آپ کی بیش از بیش مدد فرما کر ان کی موافقت کو اور بڑھا دیا۔

نفس ۱۲ :- قاضی صاحب نے اس عبارت میں مرض کے حقیقی اور مجازی معنی بیان کئے ہیں فرماتے
ہیں مرض کے حقیقی معنی ان حالات کہ ہیں جو بدن کو عارض ہو کر اس کے اعتدال سے نکال دیتے ہیں اور ان کی
وجہ سے بدن کے بحالت صحت جو افعال اور کارگذاریاں تھیں ان میں خلل آجاتا ہے۔ اور مجازی ان امراض
نفس کو مرض کہہ دیا جاتا ہے جن کے عارض ہونے سے نفس انسانی کے تحصیل کمال میں رخنہ پڑ جاتا ہے اور ان میں
نفس کی مثال جہالت، بد عقیدگی، حسد، کینہ، حب معاصی وغیرہ ہیں۔
لاحظھا مانعۃ الخ :- اس عبارت سے علاقہ مجازی بیان کرنا مقصود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امراض نفسانیہ
کو مجازی مرض اس لئے کہا گیا کہ ان کو امراض جسمانی کے ساتھ دو حیثیتوں سے مشابہت حاصل ہے اول یہ
کہ سب طرح امراض جسمانی جب جسم کو عارض ہوتے ہیں تو جسم کے ہر عضو کی پوری منفعت حاصل نہیں ہو
پاتی۔ اسی طرح روحانی امراض جب روح کو عارض ہوتے ہیں تو روح کو اس کے کمالات کی تحصیل سے روک
دیتے ہیں۔ اور روح کے کمالات سے فضائل دینیہ مراد ہیں۔ مثلاً اللہ کی معرفت اس کی اطاعت اس کے ادامہ
کو پورا کرنا۔ نواہی کو چھوڑنا۔

حاصل ہوتا ہے۔ کانت متائمہ کا مفعول لڑ ہے۔ کشاف میں ہے کہ تخریق حرق الاسنان سے لیا گیا ہے۔ حرق الاسنان اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی اتنے زور سے دانت پیسے کہ ان کی آواز سنائی دے اور گناہ اس سے شدت غیظ و غضب مراد ہوتی ہے کیونکہ فطرۃ شدت غیظ کے وقت یہ کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ صاحب کشاف نے یہ بھی کہا کہ تخریق تخریق سے ماخوذ نہیں جو احتراق (جلینے) کے معنی میں ہے۔ گویا مشہور ہے الحد فی الجسد کالنار فی الخطب یعنی جسم میں حسد کی وہی کیفیت ہوتی ہے جو آگ کی ایندھن میں ہوتی ہے اس لئے کہ احتراق کا اصلہ علی نہیں آتا۔ اور قاضی صاحب نے اس کا اصلہ علی ذکر کیا ہے۔ محشی عصبہ کی رائے یہ ہے کہ تخریق کو احتراق کے معنی میں لیا جائے اور علی کو اصلہ نہ قرار دیا جائے بلکہ اس علی کو علی بنایہ مانا جائے۔

رقیبہ صگذشتہ دوم یہ کہ جس طرح جب امراض جسمانیہ شدت اختیار کر لیتے ہیں تو ان کی وجہ سے جسم کی ہلاکت واقع ہو جاتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح امراض روحانیہ جب زور پکڑ جاتے ہیں تو روح کو اس کی ہمیشگی کی زندگی و جنت کی زندگی سے ہمیشہ ہمیش کے لئے محروم کر دیتے ہیں۔

نفس ۱۳۸ :- اوپر مرض کے حقیقی و مجازی معنی بیان کئے گئے تھے یہاں سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ آیت ان دونوں معنی کا احتمال رکھتی ہے حقیقی معنی کا اس لئے کہ ان کے دل واقعہً رنجیدہ اور الم رسیدہ رہتے تھے کیونکہ انہیں اپنی فوت شدہ ریاست پر رہ رہ کر غیظ آتا رہتا تھا۔ بات یہ تھی کہ مدینہ کے لوگ ابن ابی کی گردن میں قلادہ ریاست پہنانا اور سیادت کا اس کے سر پہرہ ڈالنے کرچکے تھے۔ لیکن جب آفتاب اسلام مدینہ میں طلوع ہوا اور محمد المرسلین محبوب خدا رب العالمین کی تشریف آوری ہوئی تو جماعت انصار نے آپ کے ہاتھوں میں بانٹ دیا آپ کے سر مبارک پر سرداری کا تاج رکھ گیا۔ لیکن جب کتنا خواں ہو گئے۔ مدینہ کی گلی کوچوں میں آپ ہی کا کلمہ پڑھا جانے لگا۔ اسلام کو دن دوئی رات چوکنی ترقی ہوئی لوگ ابن ابی کو قبول کئے۔ بلکہ بزاری اور نفرت کا اظہار کرنے لگے۔ پیغمبر اسلام اور اسلام کی یہ سرگرمی اور ہمہ گیر عظمت دیکھ کر منافقین کے قلوب میں حسد کا روگ لگ گیا۔ اور حسد کا یہ خامدہ ہے کہ عسود کی خوشحالی حسد کی غمگینی پریشان حالی کا سبب بن جاتی ہے۔ پس ان وجوہ کی بنا پر ان کے قلوب حس طور پر رنجیدہ رہے تھے۔

وزادہ اللہ ہم۔ اس جملہ کا فان قلوبہم کانت متائمہ پر عطف ہے اس سے مراد ہم اللہ مرضا کی تفسیر مقصود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ منافقین کے قلوب حسد اور غیظ و غضب کی وجہ سے خود ہی مریض تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے افادہ یہ فرمایا کہ حضور علیہ السلام کے مراتب اور زیادہ بلند فرمائے جسکی وجہ سے ان کا مرض اور بڑھ گیا۔ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے امراض میں افادہ نہیں فرمایا بلکہ ایسے اسباب پیدا کر دیے جن سے ان کا مرض بڑھ گیا۔ و نفوسہم کانت مؤؤفہ۔ الخ اس عبارت کا قلوبہم پر عطف ہے نفوسہم ان کا اسم کانت مؤؤفہ اس کی خبر ہے

وَكَانَ اسناد الزيادة الى الله تعالى من حيث انه مسبب من فعله واسنادها الى السورة في قوله تعالى فزادتهم رجسًا لكونها سببًا.

ترجمہ :- اور زیادتی مرض کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف گویا اس حقیقت سے ہے کہ یہ اللہ کے فعل کا مسبب ہے اور اس زیادتی کی نسبت سورت کی بجانب فرمان باری فزادتهم رجسًا میں (اس سورت کی وجہ سے ان کی گندگی کفر اور بڑھ گئی) اس لئے ہے کہ سورت بھی ایک سبب ہے؛

دبقیہ گذشتہ میں مرض کے مجازی معنی کا بیان ہے فرماتے ہیں چونکہ منافقین کے دلوں میں کفر بدعتیہ گندگی نہیں کی دشمن اور اس جیسے دیگر امراض موجود تھے اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ ان کے قلوب باطنی امراض میں مبتلا تھے۔ اب اللہ تعالیٰ نے اضافہ کیا کہ ان کے دلوں پر ہمیشہ کے لئے ہر گزادی جس سے وہ کفر اور زیادہ بختہ ہو گیا۔ یا یوں کہئے کہ اللہ تعالیٰ انہیں احکام کا مکلف بناتے رہے اور یہ لوگ انکار کرتے رہے۔ حضور پر وحی نازل ہوتی رہی ان کا کفر ظاہر ہوتا رہا۔ اللہ تعالیٰ حضور کی بیش از بیش مدد فرماتے رہے۔ ان کی دشمنی ترقی کرتی رہی۔ اس طرح گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے امراض روحانی میں اضافہ ہوتا رہا۔

تفسیر :- چونکہ فزادہم اللہ مرضًا اور فزادتهم رجسًا۔ مذہب اعتزال کے خلاف ہے کیونکہ اول آیت میں زیادت مرض جو ایک نتیجہ شئی ہے اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے اور دوسری آیت میں اس نسبت کا رخ سورت کی بجانب ہے اور سورت کی طرف کسی شئی کا منسوب ہونا بعینہ خدا تعالیٰ کی بجانب منسوب ہونا ہے اس لئے زعشری نے ان دونوں آیتوں کا جواب دینے کی رحمت اٹھائی۔

پہلی کا جواب یہ رہا کہ اللہ تعالیٰ نے مرض نہیں بڑھایا بلکہ اس کے اسباب پیدا کر دیئے اس لئے بحیثیت مسبب اللہ تعالیٰ کی بجانب نسبت کر دی گئی۔

قاضی نے زعشری کا کلام کان سے نقل کیا ہے تاکہ قارئین سمجھ لیں کہ یہ ضعیف اور بودی بات ہے کیونکہ دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ قبائح اللہ کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں۔

وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَرَادَ بِالْمَرَضِ مَا تَدَاخَلَ قُلُوبُهُمْ مِنَ الْجَبَانِ وَالْخَوْفِ حِينَ شَاهَدُوا شَوْكَنَا ..
 وَاَمَّا إِذَا دَلَّ اللَّهُ لَهُمْ بِالْمَلَايِكَةِ وَقَدْ فُتِحَ الرِّعْبُ فِي قُلُوبِهِمْ وَبِزِيَادَةِ تَضْعِيفِهِ بِمَا زَادَ لِرَسُولِهِ
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَصْرَةً عَلَى الْأَعْدَاءِ وَتَبَسُّطًا فِي الْبِلَادِ -

ترجمہ :- اور ہو سکتا ہے کہ مرض سے وہ بزدلی اور ضعف قلبی مراد ہو جو ان کے قلوب میں پوست ہو گئی
 تھی جبکہ انہوں نے مسلمانوں کی شوکت کا مشاہدہ کیا اور یہ بات اپنی آنکھوں سے دیکھ لی کہ اللہ تعالیٰ
 ملائکہ کے ذریعہ اعلان کے قلوب میں دھاگ بٹھا کر مسلمانوں کی امداد فرما رہے ہیں اور اس مرض کو زیادہ کر دینے
 سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی دشمنوں کے مقابلے میں نصرت فرما کر اور اسے بلاد دنیا میں وسعت
 عطا فرما کر منافقین کے ان امراض کو اور بڑھا دیا۔

حلی :- حین شہادۃ طرف رہے تداخل کا، قذوف الرعب، ملائکہ پر معطوف ہونے کی وجہ سے مجبور ہے۔
 خور کہتے ہیں ضعف القلب عما یحق ان یتقوی فیہ۔ دل کا اس موقع پر کمزور ہو جانا جہاں اسے قوی رہنا مانتا
 ہو۔ خور کے حقیقی معنی پیٹے کی نرمی کے ہیں یہاں جہن کے مراد ہوا ہو کر مستعمل ہے۔ تبسطا فی البلاد سے
 وسعت ممالک مراد ہے۔

تفسیر :- یہاں مرضا کے بارے میں ایک تیسرا احتمال ذکر کیا گیا وہ یہ کہ مرض سے ایسا مرض مراد لیا جائے جو نہ
 روحانی ہے اور نہ جسمانی بلکہ مردانگی اور رجولیت کے باب میں ان کو مرض قرار دیا جاتا ہے۔ یعنی بزدلی
 اور ضعف قلبی۔ اور وہ مرض انہیں اس طرح لگا کہ شروع شروع میں تو انہوں نے مسلمانوں کو پیچ سمجھا
 اور یہ آس لگائے بیٹھے رہے کہ یہ مٹھی بھر مسلمان کیا کامیابی کی راہوں کو طے کر سکیں گے۔ اور یہ پیغمبر
 جو بے سرو سامان آیا ہے کیا اس شوکت و حشمت پر قائم رہ سکے گا۔ چند دنوں کے بعد یہ خود پسپا ہو
 جائیں گے اور ہماری عظمت رفتہ رفتہ واپس آجائے گی۔ ان توفقات کا سہارا لے کر وہ جسارت بجا کا مظاہرہ
 کرتے رہتے تھے اب جو مسلمانوں کی شان و شوکت دیکھی اور خدائی امداد کا مشاہدہ کیا تو ان پر بزدلی چھا گئی۔ ضعف قلب
 کا شکار ہو گئے اور ان کے مرض میں اضافہ کرنے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دائرہ اسلام کو وسعت دی جس سے
 ان کا ضعف قلب اور ان کی بزدلی دو گنی ہو گئی۔

وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ اِی مولم یقال الم فهو الیم کوجع فهو وجیع وصف به العذاب للمبالغة کقولہ ع تحیتہ بینہم ضرب وجیع علی طریقتہ قولہم جدد جدۃ۔

ترجمہ :- اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔ الیم مولم کے معنی میں ہے جس کے معنی درد مند کے ہیں۔ کہا جاتا ہے الم فهو الیم جیسے وجع فهو وجیع۔ الیم کو مبالغۃ عذاب کی صفت بنا دیا گیا جیسا کہ شاعر کے قول ع تحیتہ بینہم ضرب وجیع میں وجیع کو صر کی مبالغۃ صفت بنا دیا گیا۔ اور الیم کی نسبت عذاب کی جانب اسی طرح مجازی ہے جس طرح جدد جدۃ میں جد کی نسبت مجازی ہے۔

تفسیر :- قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ الیم باب سیم سے صفت مشبہ کا صیغہ ہے اور چونکہ اس کا مصدر الم لازم ہے جس کے معنی درد مند اور دکھی ہونے کے ہیں اس لئے الیم باب افعال کے اسم مفعول مولم کے ہم معنی ہوگا مشبہ پیدا ہوا اس معنی کے اعتبار سے الیم کو عذاب کی صفت بنا نا کیونکہ درست ہو سکتا ہے جبکہ عذاب درد مند اور دکھی نہیں ہوتا بلکہ دکھی ہونا معذب کی صفت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مبالغۃ کی خاطر مجازاً نسبت کر دی گئی جس طرح شاعر کے قول تحیتہ بینہم ضرب وجیع میں وجیع کی نسبت ضرب کی جانب مبالغۃ کر دی گئی اور اس نسبت سے مبالغۃ اس طرح پیدا ہوا کہ عذاب اس طرح دردناک ہے کہ اس کا درد اور دکھ معذب سے منتقل ہو کر عذاب تک آپہونچا ہے۔

قاضی نے جو مصرع پیش کیا ہے اس کا پورا شعر اس طرح ہے :-

وخیل قد ولفت الیم غیل : تحیتہ بینہم ضرب وجیع۔

واؤرب کے معنی میں ہے جس سے کثرت بیان کرنی مقصود ہے۔ ولفت کے کا صلتہ تبار آتا ہے تو اس کے معنی سامنے آنے مقابل ہونے کے ہوتے ہیں پس شعر کا ترجمہ ہوگا

بہت سے شہسواروں کا اپنے شہسواروں کے ساتھ میں نے اس شان سے مقابلہ کیا کہ ہمارے ان کے درمیان دعا سلام بجائے لفظی گفتگو کے دردناک ضرب سے ہوئی یعنی دستور تو ہے کہ لوگ پہلی ملاقات میں دعا و خیر کے کلمات زبان سے نکالتے ہیں اور ہم نے بجائے کلمات کے اول دہلہ میں مار ڈھاڑ کا بازار گرم کر دیا۔ یہاں وجیع کو ضرب کی مبالغۃ صفت بنا دیا گیا۔ کیونکہ وجیع درد مند ہونا ضرب کی صفت نہیں ہے بلکہ مفروب کی صفت ہے۔

علی طریقتہ قولہم جدد جدۃ۔ یہاں یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جس طرح جدد کو شش کی نسبت جد کی جانب مجازاً ہے کیونکہ شش کا میا نہیں ہوتی بلکہ شش کرنے والا کامیاب ہوا کرتا ہے اسی طرح الیم کی نسبت بھی مجازاً ہے۔

بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ قَرَأَهُلَا عَاصِمٌ وَحَمْرَةُ وَالْكَسَائِيُّ وَالْمَعْنَى بِسَبَبِ كَذِبِهِمْ أُوْبِدَ لَهُمْ
جَزَاءٌ لَهُمْ وَهُوَ قَوْلُهُمْ أَمَّا وَقَرَأَ الْبَاقُونَ يَكْذِبُونَ مِنْ كَذِبِهِ لَا نَهْمُ كَانُوا يَكْذِبُونَ
الرَّسُولَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقُلُوبِهِمْ وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شُطَارِ دِينِهِمْ أَوْ مِنْ كَذِبِ الَّذِي
لِلْمِبَالِغَةِ أَوَّلِ التَّكْثِيرِ مِثْلُ بَيْنِ الشَّيْءِ أَوْ مَوْتِ الْبِهَائِمِ أَوْ مِنْ كَذِبِ الْوَحْشِيِّ إِذَا
جَرَى شَوْطًا وَوَاقِفٌ لِيَنْظُرَ مَا وَرَاءَهُ فَإِنَّ الْمَنَافِقَ مُتَحِيرٌ مُتَرَدِّدٌ۔

ترجمہ :- ان کی جھوٹ کہنے کی وجہ سے۔ یکذبوں بالتحقیف عاصم حمزہ کسائی کی قرأت ہے اور معنی یہ ہیں کہ ان
کے لئے دردناک عذاب ہے۔ ان کے جھوٹ کہنے کی وجہ سے یا ان کے جھوٹ کہنے کے بدلے میں۔ اور ان کا جھوٹ
آمت کہنے میں ہے اور باقی قرار نے یکذبوں تشدید کے ساتھ پڑھا ہے۔ یہ ماخوذ ہے کذب سے کیونکہ وہ لوگ
رسول علیہ السلام کو اپنے دل میں جھوٹا سمجھتے تھے اور جب اپنے گرد گھنٹا لول کے پاس خلوت میں ہوتے
تھے تو زبان سے بھی حضور کو جھوٹا کہتے تھے۔ یا ماخوذ ہے اس کذب سے جو مبالغہ یا تکثیر کے لئے آتا ہے جیسے بین الشیء۔
شیء خوب واضح ہوگئی۔ موت البہائم بہت زیادہ جانور مر گئے۔ یا ماخوذ ہے کذب الوحش سے۔ یہ اس وقت بولتے
ہیں جبکہ وحش جانور تھوڑی دور جا کر پیچھے مڑ کر دیکھتا ہے اور یہ اشتقاق اس لئے موزوں ہے کہ منافق بھی
اپنے معاملہ میں متحیر اور متردد ہوتا ہے۔

تفسیر :- یکذبوں میں بالتحقیف والتشدید دونوں قراتیں ہیں حمزہ عاصم کسائی سے تحقیف کی قرات منقول
ہے اور لقیہ قرار سے تشدید مروی ہے بار کی بار سبب بھی ہو سکتی ہے اور جزائیہ بھی۔ سبب کی صورت میں ترجمہ
ہوگا ان کے لئے دردناک عذاب ہے جھوٹ بولنے کے سبب سے۔ اور جزائیہ کی تقدیر پر ترجمہ ہوگا۔ جھوٹ
کے بدلے میں۔ ان ہی دو معنی کی جانب قاضی صاحب نے سبب اور بدلہ سے اشارہ کیا ہے۔
تشدید کی قرات میں قاضی صاحب نے چار احتمال نقل کئے ہیں (۱) یہ کہ کذب سے ماخوذ ہو جس کے معنی جھوٹانے
کے ہیں چونکہ منافقین حضور کو جھوٹا کہتے تھے اس لئے یکذبوں ان کے حق میں بالکل صحیح ہے دل سے جھوٹا نا تو ہر وقت
پایا جاتا تھا البتہ ان کی تکذیب اس وقت عمل میں آتی تھی جب یہ اپنے سرداروں کے پاس تخلیہ کرتے تھے۔
(۲) یہ کہ اس کا ماخوذ وہ کذب ہو جس میں مبالغہ فی الکلیف پایا جاتا ہے۔ دریں صورت معنی ہوں گے کہ ان
کے لئے دردناک عذاب ہوگا۔ ان کی شدت تکذیب کی وجہ سے۔
(۳) یہ کہ اس کذب سے لیا گیا ہو جس میں مبالغہ فی الکلم پایا جاتا ہے۔ اب معنی ہوں گے کہ ان کے لئے دردناک

والکذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ما هو به وهو حرام كله لانه غلب الاستحقاق
العذاب حيث رتب عليه وماروی ان ابراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات
فالمراد التقریض ولكن لما شابه الكذب في صورته سمى به۔

ترجمہ :- اور کذب کہتے ہیں کسی چیز کے متعلق خلاف واقع خبر دینا۔ اور کذب بمعنی اقسامہ حرام ہے اس لئے
کہ اللہ تعالیٰ نے کذب پر عذاب کو مرتب فرما کر کذب کو استحقاق عذاب کی علت قرار دیا ہے۔ اور روایات
میں جو یہ آتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تین دفعہ جھوٹ کہا تو اس سے تفریض مراد ہے لیکن چونکہ صورۃ
و کذب کے مترادف ہے اس لئے اسے کذب فرمایا گیا۔

(بقیہ ص گذشتہ) عذاب ہے ان کے بار بار جھٹلانے کی وجہ سے۔
(۴) یہ کہ کذب الوحش سے ماخوذ مانا جائے اس صورت میں کذب لازم ہوگا اور اس کے معنی متروک ہو چکے ہونگے چونکہ منافقین
بھی مبتلائے تردد تھے اس لئے یہ معنی بھی منطبق ہو سکتے ہیں۔ ابوالبقا کہتے ہیں کہ ہمارا کام موصول بھی ہو سکتا ہے اور مصدر یہ بھی
موسور ہونا زیادہ ظاہر ہے۔ قاضی صاحب مصدر یہ ہونے کے قائل ہیں اس لئے انہوں نے
لیکھ دیوں کی کذبہم سے تفسیر کی ہے۔

تفسیر :- کذب خلاف واقع خبر دینے کو کہتے ہیں قاضی کے قول کے مطابق کذب بمعنی اقسامہ حرام ہے شیخ زار نے تفریح کی ہے
کہ حقیقہ کی کتب فقہ میں تین جگہ جھوٹ کی گنجائش ملتی ہے (۱) جھگڑے کو فرو کرنے اور صلح کرانے کیلئے (۲) میدان حرب میں (۳) اپنی بیوی
اجیا، العلوم میں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ضابطہ بیان فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ کلام مقاصد تک پہنچنے کے لئے وسیلہ
ہے تو جس مقصود محمود تک صدق و کذب میں سے ہر واحد کے ذریعہ رسائی ممکن ہو وہاں کذب حرام ہے اور اگر صرف
کذب سے اس کا حصول ہو سکتا ہو تو دیکھنا ہوگا کہ اس کا حاصل کرنا مباح ہے یا واجب اگر مباح ہے تو اس کے حصول
کی خاطر کذب مباح اور اگر واجب ہے تو کذب واجب ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ کذب فی حد ذاتہ حرام نہیں لیکن
چونکہ اس کے مضار کثیر ہیں اس لئے حرمت غالب ہے اور مشہور ہے کہ کذب میں حرمت اصل ہے پس قاضی کا وہ حرام
کلمہ علی الاطلاق کہنا صحیح نہیں ہے۔

و ماروی ان ابراہیم الخ۔ یہ ایک شبہ اور اس کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ جب کذب کے تمام اقسام حرام ہیں تو
حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تین جھوٹ کیوں کر بولے پہلا جھوٹ اس وقت جبکہ ان کی قوم نے انہیں عید گاہ لیجا نا چاہا
تو انہوں نے فرمایا انی سقیم میں بیمار ہوں حالانکہ وہ بیمار نہیں تھے دوسرا اس وقت جبکہ قوم نے بتوں کو خستہ حال اور ٹوٹے ہوئے
پایا اور بڑے بت کی گردن میں کھاری لٹکی ہوئی دیکھی تو حضرت ابراہیم سے پوچھنے لگے کہ کس نے ہمارے بتوں کی یہ گت بنادی؟
حضرت ابراہیم نے جواب دیا بل فعلہ کبریم یہ سب کر توت اسی بڑے بت کے ہیں حالانکہ بڑے بت کچھ بھی نہیں کیا تھا

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ عَظَفَ عَلَىٰ يَكْذِبُونَ أَوْ يَقُولُ وَاوَدَّ بِي سَلَامٌ
 ان اهل هذه الآية لم ياتوا بعد فسلعه اراد به ان اهل ليس الذين كانوا فقط بل وسيكون
 من بعد من حاله حالهم لان الآية متصلة بما قبلها بالضمير الذي فيها.

ترجمہ :- اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ روئے زمین میں فساد مت پھیلاؤ۔ اس آیت کا یکڑ پڑا بقول
 عطف ہے اور حضرت سلمان سے جو یہ مروی ہے کہ اس آیت کے مصداق ابھی تک نہیں آئے تو شاید اس سے ان
 کی مراد یہ ہے کہ اس آیت کے مصداق صرف وہ منافقین نہیں ہیں جو عہد نبوت میں موجود تھے بلکہ بعد میں بھی
 ایسے ہوتے رہے اور ہوتے رہیں گے جن کا یہی حال ہوگا اور وہ اس آیت کے مصداق ہوں گے اور یہ تاویل
 اس لئے کرنی پڑی کہ یہ آیت اپنی ضمیر کی وجہ سے اپنے ما قبل کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔

دفعہ مذکور شدہ تیسرا جھوٹ اس وقت جبکہ بادشاہ شام نے آپ کی زوجہ محترمہ حضرت سارہ کو غصیب
 کرنا چاہا تھا اور آپ سے پوچھا تھا کہ یہ تمہاری کون ہیں آپ نے فرمایا ”ہذه اختی“ یہ میری بہن ہیں حالانکہ
 وہ بہن نہیں تھیں بلکہ بیوی تھیں۔ بعض نے کہا کہ تین جھوٹ سے حضرت ابراہیم کا یکے بعد دیگرے ستارہ قتل کو
 چاند، سورج کو خدا کہنا مراد ہے۔ حالانکہ ان میں سے کوئی خدا نہیں ہے۔

الجواب :- ان مواقع پر حضرت ابراہیمؑ کے پیش نظر تعریف تھی لیکن چونکہ ان کے ظاہری معنی سے کذب
 نکلتا تھا اس لئے حدیث میں اسے کذب فرمادیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ تعریف کی کیا صورت ہوتی۔ تو تعریف
 کہتے ہیں ”الاشارة بالكلام الى جانب والفرق منه جانب آخر“ یعنی کلام کے دو رخ ہوں۔
 ان میں سے ایک رخ کی جانب اشارہ کرنا اور دوسرا رخ مراد لینا۔

پس انی سقیم کے دو رخ ہیں ایک یہ کہ میں فی الحال بیمار ہوں۔ دوم یہ کہ آئندہ بیمار ہو جاؤں گا۔
 تو حضرت ابراہیمؑ نے اشارہ کیا پہلے رخ کی جانب اور مقصود ان کا دوسرا رخ تھا۔ یا یوں کہئے کہ سقیم ظاہری
 بیماری اور باطنی بیماری دونوں کو شامل ہے۔ پس اشارہ تو ظاہری اور جسمانی بیماری کی جانب فرمایا
 لیکن مقصود باطنی بیماری تھی۔ اور وہ اپنی جگہ صحیح تھی کیونکہ آپ واقعہً ان کی بت پرستی کی وجہ سے
 اندر اندر رنجیدہ رہتے تھے۔

اسی طرح نعلہ کبیرہم میں مقصود تھا ان پر محبت قائم کرنا کہ جو معمولی چیز اپنے سے دفع نہیں کر سکتا۔
 وہ معبود کیسے ہو سکتا ہے وہ سمجھے کہ اس بڑے کو ناعلیٰ بتا رہے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس ہذا ختم میں اخوة
 دنیہ مراد تھی مخاطب سمجھا کہ اخوة نسبہ مراد ہے۔ اور اگر ملت کذاب کی دوسری تفسیر سامنے رکھو۔

دبقیہ صگڈ مشنتہ تو اس میں تعریف کی شکل یہ ہوگی کہ حضرت ابراہیم کا مقصود تاروں کو چاند کو سورج کو
الہ کہنا نہیں تھا بلکہ ڈھیل دے کر آذر را نیچے اتر کر ان کی بے ثباتی کو بیان کرنا تھا کہ اپنی تابانی اور درخانی
کی وجہ سے واقعہ اپنے الہ ہونیکا وہم پیدا کر دیتے ہیں لیکن جب ان کے ڈوبنے پر نظر کی جائے تو یقین ہو جائے
ہے کہ ایسے فانی کیا خدا ہو سکتی ہے خدا تو وہی ہستی ہے جو امت اور اٹل ہے۔

تفسیر ۱۳۵۔ اس عبارت میں دو چیزیں بیان ہوئی ہیں ترکیب۔ ایک اشکال اور اس کا جواب۔
ترکیب کے اعتبار سے دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ اس شرط و جزاء کے مجموعہ کو یکدہوں کا معطوف قرار
دیا جائے دوم یہ کہ اس کا بقول پر عطف کیا جائے۔ ہر تقدیر اول کان کی خبر ہونے کی وجہ سے محلاً منصوب
ہوگا۔ ترجمہ ہوگا۔ منافقین کے لئے دردناک عذاب ہے۔ ان کے جھوٹ کہنے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ وہ
”امن مصلحون“ کہتے ہیں جبکہ ان سے کہا جاتا تھا۔ لا تقصدوا فی الارض،

اور ہر تقدیر ثانی اس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں ہوگا۔ کیونکہ بقول من کا صلبہ اور صلہ کے لئے کوئی محل اعراب
نہیں ہوتا پس اس کے معطوف کے لئے بھی کوئی اعراب نہ ہوگا۔ ترجمہ ہوگا۔ یعنی ایسے ہیں جو امت کا دعویٰ کرتے ہیں
اور ایسے ہیں کہ جب ان سے کہا جاتا ہے ”لا تقصدوا فی الارض“ تو امن مصلحون کہتے ہیں۔ شیخ زادہ کی رائے
ہے کہ پہلی ترکیب زیادہ راجح ہے۔ کیونکہ اس میں معطوف اور معطوف علیہ در بیان فعل لازم نہیں آتا۔ ایک تیسری ترکیب
یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اسے جملہ متانفہ مانا جائے اور یہ کہا جائے کہ اس سے خداع اور کذب کی تفصیل کرنی مقصود ہے۔
و ما روی عن سلمان الخ یہاں سے اشکال و جواب کا ذکر ہے۔ اشکال یہ ہے کہ قاضی کی ذکر کردہ دونوں
ترکیبیں صحیح نہیں ہیں کیونکہ ان دونوں کے اعتبار سے یہ کلام ماقبل والے کلام کے تحت ہوگا پس لازم آئے گا کہ جو لوگ
کلام سابق کے مصداق تھے یعنی منافقین عہد نبوت وہی اسکے بھی مصداق ہیں۔ حالانکہ سلمان فارسی رضی اللہ
عہ فرماتے ہیں کہ اس کلام کے مصداق ابھی تک نہیں آئے۔

جواب یہ ہے کہ حضرت سلمان فارسی کا مقصود حصر کی نفی کرنی ہے یعنی اس کے مصداق وہی نہیں تھے
جو عہد نبوت میں موجود تھے بلکہ آئندہ بھی ایسے لوگ ہوتے رہیں گے۔ سرے سے وجود کی نفی مدنظر نہیں ہے اور اس
تاویل کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ اس جملہ میں ہم ضمیر ہے جو من الناس من یقول کے من کی جانب لوٹ رہی ہے
جس سے معلوم ہوا کہ یہ آیت ماقبل والی آیت کے ساتھ متعلق ہے۔

والفساد خروج الشئ من الاعتدال والصلاح ضدہ وکلاهما یعمان کل ضارٍ ونافع وکان من فسادهم فی الارض هجر العروب والفتن بمخادعة المسالین ومخالطة الکفار علیهم وانشاء الاسرار الیهم فان ذلک یؤدی الی فساد ما فی الارض من الناس والدواب والحیث ومنه اظهرها للمعاصی والاهانة بالذین فان الاخلال بالشرائع والاعراض عنها مما یوجب المهرج والمرج وینخل بنظام العالم والقائل هو اللہ تعالیٰ او الرسول او بعض المؤمنین

وقرأ الکسانی وهشام قیل باشمام الضم۔

قَالُوا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ جوابٌ لِذٰلِكَ لَنَا مَحْرَجٌ عَلَى سَبِيلِ الْمِبَالِغَةِ وَالْمَعْنَى اَنْهٗ لَا یَصِحُّ مِنَّا طَبْعًا بِذٰلِكَ فَاِنْ شَانَا لَیْسَ اِلَّا اِلَا صِلَاحٌ وَاِنْ جَالَنَا مَتَمَحَضَةٌ مِنْ شَوَائِبِ الْفَسَادِ لِاَنَّ اِمَّا یَفِیدُ قَصْرًا دَخَلَهُ عَلٰی مَا بَعْدَهُ مِثْلُ اَمَّا زَیْدٌ مُنْطَلِقٌ وَاَمَّا یَنْطَلِقُ زَیْدٌ۔

ترجمہ :- شئ کا اپنے اعتدال سے خارج ہو جانا فساد اور اس کے برخلاف اپنے اعتدال پر برقرار رہنا صلاح کہلاتا ہے اور فساد سے ہر قسم کی ضار چیز اور صلاح سے ہر قسم کی نافع چیز مراد ہو سکتی ہے۔ اور منافقین کا روئے زمین میں فساد یہ تھا کہ انہوں نے مسلمانوں سے جعل سازی کر کے اور ان کے مقابلے میں کفار کو مدد دے کر اور ان تک راز کی باتیں پہنچا کر لڑائیاں ابھاریں، نفع بھر کائے اور ان چیزوں کو فساد کہنا اس لئے ہے کہ یہ سب باتیں ان چیزوں کے فساد کا باعث ہیں جو روئے زمین پر رہتی ہیں مثلاً انسان، جانور، کمیتیاں اور مذہب کی توہین اور معاصی کا اظہار بھی اسی قبیل سے ہے اس لئے کہ شرائع میں رخنہ ڈالنا اور ان سے بیزارى برتننا ان چیزوں میں سے ہیں جو نفع و فساد کا باعث بنتی ہیں۔ اور ان کی وجہ سے نظام عالم میں خلل آتا ہے اور ان سے لاتنفد واکہنے والا اللہ تعالیٰ ہے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا مؤمنین۔

اور کسائی اور ہشام نے قیل کو ضمہ کے اشمام کے ساتھ پڑھا ہے۔

یہ اذا قیل ہم لاتنفدوا کا جواب ہے اور بمبالغہ کے ساتھ ناصح کی تردید ہے اور معنی یہ ہیں کہ ہم کو لاتنفدوا کا مخاطب بنانا درست نہیں اس لئے کہ ہماری شان اصلاح کے سوا دوسری چیز نہیں ہے اور ہمارا حال فساد کی ملازمتوں سے پاک ہے اس لئے کہ کلمہ انما اپنے مدخول کو اس کے مابعد پر منحصر کرنے کے لئے

وَأَمَّا قَالُوا ذَلِكَ لَأَنَّهُمْ تَصَوَّرُوا الْفُسَادَ بِصُورَةِ الصَّلَاحِ مِمَّا فِي قُلُوبِهِمْ مِنَ الْمَرَضِ كَمَا قَالَ
تَعَالَى أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا.

ترجمہ :- اور منافقین نے انما عن مصلحتوں اس لئے کہا تھا کہ ان کو اپنا فساد صلاح کی صورت میں نظر آیا اور
ان کی نظر کی خرابی باطن بیماری کی وجہ سے تھی جب کہ ارشاد ہے "افمن زین له سوء عمله فرآه حسنا" تو کیا
وہ شخص جسکی بد عملی اس کی نظروں میں بھلی بنا کر پیش کی گئی اور وہ اسے اچھا ہی سمجھ بیٹھا مومن غفلت
کے برابر ہو سکتا ہے۔

دقیقہ مگذشتہ دوم اس کا ماقبل سے ربط بہ ترکیب میں یہ جزاء واقع ہے اذ اقبل لہم الآیہ کی۔ اور ربط
یہ ہے کہ اس سے ناصح کی مبالغہ کے ساتھ تردید کرنی منظور ہے۔ اور مبالغہ دو چیزوں سے پیدا ہوا۔ ۱۔ جملہ
کو اسمیہ ذکر کرنے کی وجہ سے جو استمرار و دوام پر دلالت کرتا ہے۔ ۲۔ شروع میں انما لانے سے جو حصر و دلالت
کرتا ہے۔ ۱۔ اپنے مدخول کو منحصر کرنے کے لئے آتا ہے اس کا کچھ خاص مدخول کے بعد واقع ہے۔ پس انما زید
منطلق میں زید کو انطلاق پر منحصر کر دیا ہے یعنی زید انطلاق کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ متصف نہیں
ہے اور انما منطلق زید میں انطلاق کا حصر زید پر ہو رہا ہے۔ آیت میں جس حصر کی طرف قاضی نے اشارہ کیا ہے وہ
حصر افراد میں شرکت کی نفی ہو کر رہی ہے جب ان سے کہا گیا کہ فساد مت پھیلاؤ تو چونکہ وہ اپنے
کو صلح سمجھتے ہی تھے لہذا وہ یہ سمجھے کہ ہارا ناصح ہو کہ صلاح و فساد کے درمیان مشترک سمجھا ہے پس انہوں
نے فساد کی شرکت کی نفی کر کے اپنے اوپر صلاح کو منحصر کر لیا اور ناصح کو باورد لایا کہ صلاح کے سوا فساد کا شائبہ
بھی ہم میں موجود نہیں۔

تفسیر :- یہ ایک شبہ کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ فساد تو ایک امر محسوس شئی تھی کیا منافقین اسے بھی
نہیں سمجھ پائے اور اس کو صلاح کہہ بیٹھے۔ قاضی نے جواب دیا کہ اس فساد کو صلاح سمجھنا ان کی قلبی بیماری
کی وجہ سے تھا۔ جیسے برقان کا مریض ہر شئی کو زرد دیکھتا ہے۔

آتا ہے جیسے نماز ید منطلق اور انما یطلق زید۔

تفسیر :- قاضی صاحب یہاں دو باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اول قالوا انما نحن مصلحون کی ترکیب۔ دوم اس کا ماقبل سے ربط۔ سو ترکیب میں یہ جزا واقع ہے اذ اقبل ہم الایۃ کی اور ربط یہ ہے کہ اس سے ناصح کی مبالغہ کے ساتھ تزدید کر لی منظور ہے۔ اور مبالغہ دو چیزوں سے پیدا ہوا (۱) جملہ کو اسمیہ ذکر کرنے کی وجہ سے جو استمرار و دوام پر دلالت کرتا ہے (۲) شروع میں انما لانے سے جو صریح دلالت کرتا ہے انما اپنے مدخول کو منحصر کرنے کے لئے آتا ہے اس کلمہ پر جو اس مدخول کے بعد واقع ہے۔

پس نماز ید منطلق میں زید کو انطلاق پر منحصر کر دیا ہے۔ یعنی زید انطلاق کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے اور منطلق زید میں

انطلاق کا صریح زید پر ہو رہا ہے آیت میں جس صریح طرف قاضی نے

اشارہ کیا ہے وہ صریح افراد ہے۔ صریح افراد میں شرکت کی نفی ہوا

کرتی ہے۔ جب ان سے کہا گیا کہ فساد مت پھیلاؤ تو چونکہ

وہ اپنے کو مصلح سمجھتے ہیں تھے بناوہ بہ سمجھے کہ ہمارا

ناصر ہم کو صلاح و فساد کے درمیان مشترک

سمجھتا ہے پس انہوں نے فساد کی شرکت

کی نفی کر کے اپنے اوپر صلاح کو منحصر کر لیا

اور ناصر کو باور دلایا کہ صلاح

کے سوا فساد کا ثابہ بھی

ہم میں موجود نہیں ہے۔

❖ ❖

❖

أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ رَدَّ لِمَا ادَّعَوْهُ ابْلَغُ رَدٍّ لِّلْاِسْتِيفَانِ
بِهِ وَتَقْدِيرِهِ فِي التَّكِيدِ إِلَّا الْمُنْبَهَةَ عَلَى تَحْقِيقِ مَا بَعْدَهَا فَإِنَّ هَمْزَةَ اِسْتِفْهَامِ
الَّتِي لِلْاِنْكَارِ إِذَا دَخَلَتْ عَلَى النِّفْيِ أَفَادَتْ تَحْقِيقًا وَنَظِيرُهَا لَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ وَلِذَلِكَ
لَا تَكَادُ تَقَعُ الْجُمْلَةُ بَعْدَهَا إِلَّا مَصْدَرًا بِمَا يَتَلَقَّى بِهَا الْقِسْمُ وَاخْتِهَا مَا الَّتِي هِيَ
مِنْ طَلَاثَةِ الْقِسْمِ وَإِنْ الْمَقَرَّةُ لِلنِّسْبَةِ وَتَعْرِيفُ الْخَبَرِ وَتَوْسِيطُ الْفَصْلِ لِرَدِّ مَا فِي
قَوْلِهِمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ مِنَ التَّعْرِيفِ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْاِسْتِدْرَاكِ لِبَلَا يَشْعُرُونَ -

ترجمہ :- یاد رکھو کہ بلاشبہ یہی لوگ مفسد ہیں لیکن وہ اس کا شعور نہیں رکھتے۔ یہ منافقین کے دعویٰ کی
پر زور تردید ہے۔ اور اس میں زور چند وجوہ سے پیدا ہوا۔ (۱) اس کے بعد استنا نافذ ہونے کی وجہ سے (۲)
شروع میں دو حرف تائید آ جانے کی وجہ سے۔ ان میں کا ایک اللہ ہے جو اپنے مابعد کی تحقیق پر دلالت کرتا ہے۔
اس لئے کہ ہمزہ استفہام انکاری جب نفی پر داخل ہوتا ہے تو تحقیق کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اس کی نظیر لیس
ذلک بقادر ہے اس لئے الّا کے بعد آنے والے جملہ کے شروع میں حرف قسم کا آنا ضروری ہے اور اس
کی نظیر انا ہے جو علامت قسم میں سے ہے ان دو میں کا دوسرا ان ہے جو تائید نسبت کے لئے آتا ہے (۳) خبر
کو معرفہ لانے کے ذریعہ (۴) بیچ میں ضمیر فصل لانے کے ذریعہ اور ضمیر فصل میں اس تعریف کی تردید ہو گئی جو انہوں
نے اپنے قول انما نحن مصلحون میں مسلمانوں سے کی تھی (۵) حرف استدراک کے بعد بلا ی شعرون ذکر کرنے کی
وجہ سے۔

تفسیر :- اس کلام میں اللہ تعالیٰ نے منافقین کے امتناع مصلحون دعویٰ کی ابلغ طریقہ پر تردید
فرمائی ہے۔ اور بقول مفسر علامہ البغیت پانچ وجوہ سے پیدا ہوئی۔ پہلی وجہ یہ کہ اس کلام کو حسب مقتضایہ
بنا کر ذکر فرمایا اور علامہ متائف موال تقدیر کے جواب میں واقع ہوا کرتا ہے تو گویا یہ کلام بھی ایک سوال کے جواب
میں ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا منافقین اپنے دعویٰ میں سچے ہیں یا جھوٹے؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ سراسر جھوٹے ہیں۔
وہ تو بچے مفسد ہیں اور جو چیز سوال طلب کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ ذہن میں جاگزیں ہوتی۔ دوسری
وجہ یہ ہے کہ اس آیت کے شروع میں دو حرف تائید لائے گئے ہیں اول الّا جو تحقیق مابعد پر دلالت کرتا ہے۔
دوم ان جو تائید نسبت کے لئے آتا ہے، اور الّا جو تحقیق مابعد پر اس لئے دلالت کرتا ہے کہ یہ ہمزہ اور لائے نفی
سے مرکب ہے۔ ہمزہ استفہام کا ہے انکار کے لئے بھی آتا ہے۔ اور لائے مابعد کے مضمون کی نفی ہوتی ہے

پس جب ہمزہ انکار لاتے نفی پر داخل ہوا تو نفی کی نفی ہو گئی۔ اور نفی کی نفی بعینہ اثبات و تحقیق ہے۔ جیسا کہ
الیس ذلک بقادر میں اسی انداز کا اثبات و تحقیق موجود ہے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ چونکہ الا تحقیق
کے لئے آتا ہے۔ اسی وجہ سے عموماً اس کے مابعد پر ایسے حروف قسم داخل ہوتے ہیں جو جواب قسم پر آیا کرتے ہیں جیسے
ان لا تم تکید وغیرہ بیچ میں بطور جملہ مقررہ قاضی نے یہ بھی بتا دیا کہ انا الا کی نظیر ہے۔ اور انا قسم کا پیش خیر ہے
یعنی قسم کے شروع میں آجایا کرتا ہے۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے

اَنَا الَّذِي ابْنِي وَاصْطَحْكُمُ وَالَّذِي

لَقَدْ تَرَكْتَنِي احْدَا الْوَحْشِ اَنْ اَزِي

وَالْيَقِينُ مِنْهَا لَا يَرُدُّهَا الدُّرُ

شعر کا ترجمہ یہ ہوگا۔ آگاہ رہو! قسم اس ذات کی جو رلاتی ہے اور ہنساتی ہے اور جس کے قبضہ قدرت
میں موت و حیات ہے اور جس کا حکم حقیقی معنی میں حکم ہے۔ مجھے میری محبوبہ نے اس حال میں چھوڑ رکھا ہے
کہ میں وحشی جانوروں پر یہ دیکھ کر حیرت کر رہا ہوں کہ وہ مل کر اپنے اپنے جوڑے کے ساتھ چر رہے ہیں
اور ان کے دلوں میں زمانے کا خوف و ہراس نہیں ہے اس شعر سے شاعر اپنے حال پر مسرت کا اظہار کر رہا ہے کہ وحشی
جانوروں کو اس قدر سکون حاصل ہے کہ وہ اپنے بھلس کے ساتھ مل کر زندگی کا پورا لطف اٹھاتے ہیں اور
ایک ہم ہیں کہ رقیب ہمیں چین کا سانس بھی نہیں لینے دیتے۔

المفیت کی تیسری وجہ یہ ہے کہ خبر عن المفیدون کو معروف باللام ذکر کیا گیا ہے اور تعریف خبر سے اگرچہ
عموماً قمر مسند علی المسند الیہ کا فائدہ ہوتا ہے تاہم کبھی کبھی اس کے برعکس قمر مسند الیہ علی المسند کا فائدہ
بھی حاصل ہو جاتا ہے جیسے اکرم ہو التقویٰ۔ والحسب هو المال ای لا کریم الا التقویٰ۔ ولا حسب الا المال۔
یہاں مسند الیہ مسند پر منحصر ہو رہا ہے پس اسی طرح اولئک ہم المفیدون میں اولئک کا حصر ہو گا المفیدون
پر جبکہ مطلب یہ ہو گا منافقین میں فساد کے سوا دوسرا وصف نہیں ہے۔

اور ہم نے تعریف خبر کو قمر مسند الیہ پر اس لئے محمول کیا کہ مقام کے مناسب ہی معنی ہیں کیونکہ منافقین نے اپنے
کو بطور قمر افراد مصلح پر منحصر کیا تھا۔ اس کا جواب اسی طرح ہو سکتا ہے کہ قمر قلب کے طور پر منافقین کو
مصلح کے برعکس فساد پر منحصر کر دیا جائے اور یہ معنی قمر مسند الیہ کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں۔

چوتھی وجہ درمیان میں فصل لاتا ہے ضمیر فصل لانے سے ان کی اس تعریف کا جواب ہو گیا جو انہوں نے انما
نحن مصلحون میں نحن لا کر کی تھی یعنی مصلح کو نحن پر منحصر کر دیا تھا جس سے مقصود تھا کہ وہ مؤمنین جو ہم جیسے
نہیں مفید ہیں یہاں اللہ تعالیٰ نے اس کے نور میں مفید کو ہم پر منحصر کر دیا۔

پانچویں وجہ یہ ہے کہ عروف اسند رک کے بعد لا بشعرون لا کر ان کو بہائم کے درجے سے بھی نیچے گرا دیا گیا۔
اس لئے کہ شعور جو اس خمر کے ذریعہ کسی چیز کے ادراک کر لینے کو کہتے ہیں۔ اور شعور جو انور دل کو بھی ہوتا ہے پس
جب یہ اپنے فساد کو بھی جو امر محسوس تھا نہ سمجھ سکے تو اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ شعور بھی نہ تھا جو بہائم تک
کو حاصل ہوتا ہے۔

وَاذْأَقِيلْ لَهُمْ اٰمِنُوْا مِنْ تَمَامِ النَّصَحِ وَالْاِرْشَادِ فَانْ كَمَالَ الْاِيْمَانِ بِمَجْمُوْعِ الْاَمْرِ مِنْ الْاَعْرَاضِ
عَمَّا لَا يَنْبَغِي وَهُوَ الْمَقْصُوْدُ بِقَوْلِهِ لَا تَنْفُسُ وَاَوَالِئِيَانِ بِمَا يَنْبَغِي وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ بِقَوْلِهِ
اٰمِنُوْا۔

ترجمہ :- یہ کلام نصیحت و ارشاد کی تکمیل ہے اس لئے کہ کمال ایمان دو چیزوں کے مجموعہ سے حاصل ہوتا
ہے تا مناسب چیزوں سے اعراض کرنے سے اور مناسب چیزوں کے بجالانے سے۔ لائق دو اسے پہلی چیز
مقصود ہے اور آمنوا سے دوسری۔

تفسیر :- اس آیت کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ یہ ماقبل والی نصیحت کا تمہ اور تکملہ ہے۔ اس لئے کہ کسی شئی
میں کمال حاصل کرنے کی دو راہیں ہیں (۱) یہ کہ جو اشیاء اس کے خلاف اور نامناسب ہوں ان سے گریز کیا جائے
(۲) یہ کہ جو چیزیں اس کے مناسب حال ہوں ان سے آراستہ ہو جائے انہیں اپنا یا جائے پس ایمان میں بھی
کمال انہیں دو راہوں سے حاصل ہو سکتا ہے لہذا نا صحیح نے جب لائق و اکہم یہ سمجھا دیا کہ ایمان کے لئے جو
چیزیں مضر ہیں ان سے بچو۔ تو اب آمنوا سے نصیحت کر رہا ہے کہ جو چیزیں ایمان کے مناسب حال ہیں مثلاً اخلاص
انہیں اپناؤ۔ پس یہ نصیحت ماقبل والی نصیحت کی تکمیل ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب ! شبہ پیدا ہوا کہ قاضی صاحب کے قول سے معلوم ہوا کہ یہ آیت ماقبل کا تکملہ ہے
پس جو لوگ پہلی نصیحت کر نیو لے ہیں وہی اس کے نا صحیح ہوں گے اور جن لوگوں سے منافقین کا خطاب ائنا
نہن مصلحون ہے انہیں سے انو من کما آمن السفہاء کا خطاب ہوگا اور نا صحیح مؤمنین کی جماعت ہے پس
ثابت ہوا کہ منافقین مؤمنین سے کہتے تھے کیا ہم بیوقوفوں کی طرح ایمان لے آئیں پس گویا اپنے کفر کا اظہار کرتے تھے
لہذا منافق نہ رہے وہ تو مجاہد ہوئے نیز اس میں اور واذا لقوا الذین آمنوا میں نقصا دہے کیونکہ اذا لقوا
انہ سے ثابت ہوتا ہے کہ مؤمنین سے آمتا کہتے تھے۔

الجواب :- اس اشکال کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں۔ (۱) یہ خطاب منعفاء مؤمنین سے ہے اور آمتا
کا خطاب اتویار مؤمنین سے (۲) یہ خطاب ان مؤمنین سے ہے جو ان کے قرابت داروں میں تھے اور وہ مصلحت
قرابت کی وجہ سے ان کا اتفاق مخفی رکھتے تھے اور آمتا کا خطاب عام مؤمنین سے تھا۔ (۳) کما آمن السفہاء
کا یہ مطلب نہیں کہ حسب طرح تم بیوقوف لوگ ایمان رکھتے ہو۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہمارا ایمان ایسا ایمان نہیں
جیسا بے وقوف، پاگلوں، دیوانوں کا ہوا کرتا ہے بلکہ ہمارا ایمان قابل اعتماد ہے۔ یہ دونوں جواب مناسب
روح المعانی نے نقل کئے ہیں۔ (۴) یہ خطاب ان کے ہم خیال منافقین سے تھا۔

كَمَا أَمَّنَ النَّاسُ فِي حَيْثُ الْمَصْدَرِ أَوْ كَافَّةً مِثْلَهَا فِي رَبِّهَا وَاللَّامُ فِي النَّاسِ
لِلْجِنْسِ وَالْمُرَادُ بِهِ الْكَامِلُونَ فِي الْإِنْسَانِيَّةِ الْعَامِلُونَ بِقَفِيَّةِ الْعَقْلِ -

ترجمہ :- کما آمن الناس مفعول مطلق ہونے کی بنا پر منصوب المحل ہے اور ما مصدر یہ ہے یا کافہ ہے۔ جیسے
ربما میں ما کافہ ہے اور الف لام الناس میں جنسیت کا ہے اور اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو انسانیت میں کامل
ہیں عقل کے تقاضے پر عمل کرتے ہیں۔

تفسیر :- کما کے کاف اور آمین دو دو احتمال ہیں (۱) ما مصدر یہ ہو (۲) کافہ ہو۔
بر تقدیر اول کاف اسمیہ ہو گا مثل کے معنی میں۔ اور بر تقدیر ثانی آخری ہو گا۔ ما مصدر یہ اسے کہتے ہیں
جو اپنے مابعد کو مصدر کے معنی میں کر دے اور کافہ اسے کہتے ہیں جو اپنے مابعد میں عمل کرنے سے روک رہا
ہے جیسے رہا میں ما۔ رب کو مابعد میں عمل کرنے سے روک رہا ہے۔ جب ما مصدر یہ ہو گا۔ تو کما آمن الناس الخ
مفعول مطلق کی صفت ہونے کی بنا پر منصوب ہو گا۔ تقدیری عبارت ہوگی آمنوا ایماناً مشابہاً لا ایمان
الناس۔

اور اگر ما کافہ ہو تو اس مصدر مقدر سے حال ہونے کی بنا پر منصوب ہو گا۔ شیخ زادے نے حاشیہ تشریف
کا حوالہ دیکر لکھا ہے کہ ما کو کافہ قرادینے کی صورت میں تشبیہ دونوں جملوں کے مضمون کے درمیان ہوگی۔ معنی
ہوں گے۔ حققوا ایسا نکم کما تحقق ایمانہم۔ اپنا ایمان محقق اور ثابت کر کے پیش کرو۔ جیسا کہ دوسرے
لوگوں کا۔ ایمان متحقق ہے۔ اور مصدر یہ ہونے کی صورت میں ترجمہ ہو گا۔ ایسا ایمان لاؤ جو دوسرے لوگوں
کے ایمان کے مشابہ ہو۔

الناس میں الف لام جنس کا بھی ہو سکتا ہے اور بعد خارجی کا بھی بعد خارجی کی بحت بعد میں آئے گی جنس ہونے
کی صورت میں معنی ہوں گے ایمان لاؤ جیسا کہ جنس ناس ایمان لاتی ہے۔ تشبیہ پیدا ہوا کہ سبھی لوگ مؤمن نہیں۔
بلکہ جنس کے بہت سے افراد غیر مؤمن تھے پس تشبیہ کیونکر صحیح ہے؟

الجواب :- جنس سے اس کے کامل افراد مراد ہیں۔ اور وہ لوگ مراد ہیں جو تقاضائے عقل پر عمل کرتے ہیں
اور چونکہ عقل ایمان باللہ والرسول کی دعوت دیتی ہے اس لئے چار ناچار مؤمنین اس میں شامل ہوں گے۔
بقیہ سب خارج ہو جائیں گے۔

فان اسم الجنس كما يستعمل لمساواة مطلقاً يستعمل لما يستجمع لعاني المخصوصية
والمقصودة منه ولذلك يسلب عن غيره فيقال زيد ليس بالإنسان ومن هذا الباب
قوله تعالى صُفُّوا بكم ونحوه وقد جمعها الشاعر في قوله
اذ الناس ناسٌ والزمان زمانٌ.

ترجمہ :- اس لئے کہ اسم جنس کا استعمال حسب طرح اپنے مدلول مطلق کے لئے ہوتا ہے اسی طرح ان افراد
کے لئے بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جو ان اوصاف کے جامع ہوتا ہے جو اس جنس کے ساتھ مخصوص ہیں اور
اس سے مقصود ہیں یہی وجہ ہے کہ ان افراد سے جنس کی نفی کر دی جاتی ہے جو ان اوصاف کے جامع نہیں ہوتے
چنانچہ کہدیا ہوتا ہے زید لیس بالإنسان اور فرمان باری صم بکم اور اسی جیسے دیگر فرامین اس قبیل سے
ہیں اور شاعر نے اپنے قول سے اذ الناس ناس والزمان زمان میں ان دونوں استعمالات کو جمع کر دیا ہے

تفسیر :- یہ کلام الناس کو کا ملین فی الانسانية میں مخمر کرنے کی دلیل ہے جس کی وضاحت امام
راغب کے کلام سے ہو رہی ہے وہ یہ کہ ہر اسم جنس کا استعمال دو طریقے پر ہوتا ہے اول یہ کہ اس سے وہ معنی عام
مراد ہوں جس کے لئے وہ جنس وضع کی گئی ہے۔ دوم یہ کہ ان افراد کے لئے استعمال ہو جو اس جنس کے اوصاف
مخصوصہ کے حامل ہوں جیسے حسین فرس کا وصف مخصوص تیز رفتاری ہے اور یقیناً کا وصف مخصوص لمبے
لمبے میدانوں کو قطع کرنا ہے پس فرس کا استعمال ایسے گھوڑے کے لئے جو یہ وصف رکھتا ہو اسی قبیل سے
ہو گا۔ یہی وجہ ہے کہ جو اس وصف مخصوص کا حامل نہ ہو اس سے جنس ہی کی نفی کر دی جاتی ہے جیسے زید
لیس بالإنسان اس مثال سے یہ ہرگز مقصود نہیں کہ زید جنس انسان ہی سے خارج ہے بلکہ یہ مقصود ہے کہ
چونکہ انسانی کمالات نہیں رکھتا اس لئے اس کا انسان نام رکھنا مناسب نہیں۔
پس الناس کو کا ملین فی الانسانية پر مخمر کرنا اس استعمال کے پیش نظر ہے۔

اور فرمان باری صم بکم عمیٰ اور اسی جیسے دوسرے کلام بھی اسی قبیل سے ہیں۔ یعنی ان میں بھی فرد غیر
کامل سے جنس کی نفی کی گئی ہے کیونکہ سامع ہونے اور ناطق ہونے کا کمال یہ تھا کہ حق باتیں سنتے۔ سچی باتیں
زبان پر لاتے۔ پس جن کے اندر یہ بات نہیں پائی جاتی وہ اس قابل ہی نہیں کہ سنو اور گویا کہا جائے۔
قاضی صاحب نے دونوں استعمالات کے استنباد کے لئے شاعر کا قول پیش کیا ہے جس کی پوری
شکل یہ ہے :-

ویا ربیب کتنا خبت مزاربا ۝ اذ الناس ناسٌ والزمان زمانٌ

اول للعہد والمراد به الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ومن معہ او من امن
من جلد تم کا بن سلام و صحابہ۔

والمعنی امنوا ایماناً بالاخلاص متحصّناً عن شوائب النفاق مماثلاً
لایمانہم۔

ترجمہ ۱۔ یا الف لام عہد خارجی کے لئے ہے اور اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب
مراد ہیں یا انہیں کی جماعت میں ایمان لانے والے لوگ مراد ہیں۔ جیسے عبداللہ بن سلام اور ان کے
ساتھی رضی اللہ عنہم۔

اور آیت کے معنی یہ ہیں ایسا ایمان لاؤ جو اخلاص سے بھرپور ہو۔ نفاق کی آمیزشوں سے پاک ہو
مخلصین کے ایمان کے مثابہ ہو۔

دبقیہ صد گزشتہ اس شعر میں پہلے ناس سے جنس ناس اور مطلق انسان مراد ہیں۔ اور دوسرے سے کالمین
فی الانسانیۃ علی ہذا القیاس الزمان زمان۔ ترجمہ ہو گا۔ ان شہروں کی زیارت ہیں اس وقت محبوب
نقی جبکہ لوگ مردان کامل تھے اور زمانہ بھی باکمال زمانہ تھا۔

تفسیر ۲۔ یہ الف لام کے متعلق دوسرا احتمال ہے کہ عہد خارجی کا قرار دیا جائے۔ دریں صورت اس
سے حضور اور آپ کے اصحاب مراد ہوں گے یا ان کی جماعت میں سے جو لوگ ایمان لائے وہ مراد ہیں جیسے
عبداللہ بن سلام اور آپ کے ساتھی۔ شبہ پیدا ہو کہ عہد خارجی میں معبود کا متعین ہونا ضروری ہے۔ خواہ
تعیین ضمنی ہو یا صریحی۔ اور یہاں کسی قسم کی بھی تعین نہیں ہے کیونکہ رسول اور مؤمنین کا اس کلام میں کہیں
تذکرہ ہی نہیں؟

الجواب بتعین کے لئے یہ ضروری نہیں کہ لفظوں میں ہو۔ بلکہ کبھی تعین ذہنی بھی تعین لفظی کی قائم مقام
کر لیتی ہے۔ پس چونکہ منافقین کے ذہنوں میں مؤمنین مخلصین متعین تھے کیونکہ منافقین کو مؤمنین سے
خسرت تھا اور عسوسا سد کی نظروں میں ہر وقت رہتا ہے اس لئے تعین لفظی کی ضرورت نہیں رہی۔ قاضی کی عبارت
میں من اہل جلد تم کا کلمہ آگیا ہے۔ جلدۃ جیم کے کسر اور فتح دونوں کے ساتھ مستعمل ہے اس کے معنی ذرت النش۔ اور
تیسلے کے ہیں۔ حدیث میں ہے۔ قوم من جلدتنا۔ یہ جماعت ہمارے خاندان کی ہے پس من اہل جلد تم کا ترجمہ ان کے
اپنے لوگوں میں سے یا ان کی جماعت کے لوگوں میں سے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اہل کال لفظ راہد ہے ۱

واستدل به علی قبول توبۃ الزندیق وان الاقرار باللسان ایمان والالم یفد التقیید

ترجمہ :- اور اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ زندیق کی توبہ مقبول ہے نیز یہ مسئلہ بھی آیت سے نکلا کہ اقرار باللسان ایمان ہے ورنہ اس کو مقید کرنا بے فائدہ ہوگا۔

تفسیر :- یہاں سے قاضی صاحب آیت مستنبط ہونے والے دو مسئلوں کو ذکر کر رہے ہیں اول یہ کہ زندیق کی توبہ مقبول ہے۔ زندیق اصطلاح فقہاء میں وہ شخص ہے جو کفر پر مصر ہونے کے باوجود اسلام کا اظہار کرتا ہو مگر مقاصد کے حوالہ سے شارحین بیعت اوی نے نقل کیا ہے کہ جو شخص اعتراف نبوت اور شعار اسلام کے اظہار کے باوجود ایسے عقائد رکھتا ہو جنہیں بالاتفاق عقائد کفریہ کہا جاتا ہے وہ زندیق ہوگا۔
زندیق کے قبول توبہ میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا اس امر اور داعی الحاد کو حسب طرح قتل کر دیا جاتا ہے اسی طرح زندیق کو قتل کیا جاتے گا۔ حنفیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ اس کی توبہ مقبول ہوگی۔ بعض نے کہا۔ اگر اس کے الحاد زندیق کی شہرت ہو چکی ہے تو قتل کیا جائے گا ورنہ نہیں۔ قبول توبہ کی دلیل یہ ہے کہ منافقین بھی زنادقہ میں سے ہیں۔ اور پھر بھی ایمان کا حکم دیا گیا۔ اور ان سے اخلاص کا مطالبہ کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی توبہ مقبول ہو سکتی ہے۔ ان کا ایمان معتبر ہو سکتا ہے۔ ورنہ ایمان کا مکلف نہ بنایا جاتا۔ کیونکہ اصول ہے۔ ما لا یقبل من المكلف لا یطلب منه بالاموال التکلیفی۔ جو چیز مکلف سے قبول نہیں کرنی ہوتی ہے اس کا اسے حکم دے کر مکلف نہیں بنایا جاتا اور جب منافقین کی توبہ قبول نہ ہوگی تو زندیق کا قبول توبہ بھی ثابت ہو گیا۔ کیونکہ منافقین زنادقہ ہی کی ایک شاخ ہیں۔
دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ صرف اقرار باللسان کو ایمان کے لئے ہیں اس میں اخلاص شامل ہو یا نہ شامل ہو ہو۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ فرمان باری آمنوا مقید ہے کما آمن الناس کی تیس کے ساتھ جس کے معنی ہیں ایمان لاؤ ایسا ایمان جو اخلاص سے بھرپور ہو۔ پس اگر شخص اقرار باللسان ایمان نہ ہوتا تو کما آمن الناس کی قید بڑھا کر اخلاص کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ وہ معنی تو خود آمنوا سے سمجھ میں آ جاتے۔ معلوم ہوا کہ اقرار باللسان بھی ایمان ہے۔

تحقیقی بات یہ ہے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں۔ ظاہری حقیقی۔ ظاہری ایمان سے دنیاوی فائدہ حاصل ہو جاتا ہے یعنی سہان و مال محفوظ رہتے ہیں۔ حقیقی ایمان وہ ہے جو مدارِ نجات ہے۔

ظاہری ایمان تو اقرار باللسان سے حاصل ہو جاتا ہے لیکن ایمان حقیقی بغیر تصدیق و اخلاص کے حاصل نہیں ہوتا۔ اور شریعت میں ایمان حقیقی مطلوب ہے۔ پس آمنوا سے ایمان حقیقی مطلوب ہے جو بغیر

قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مِنْكُمْ أَوْ مِمَّنْ كُنْتُمْ فَذَرْهُمْ هَلْ يَتَذَكَّرُونَ أَمْ لَهُمْ حَسَنَةٌ يُنَبِّئُهُمُ الْمَلَائِكَةُ قَوْلًا مِنْ رَبِّهِمْ أَتَمَّتْ لَكُمْ الْحَسَنَةُ تَقِيْلُ
 بِأَسْمَاءَ وَهُمْ مِنْهُمْ مَنْ يَدْعُو عَلَى زَعْمِهِمْ وَأَنَا سَفِيهُوهُمْ لِأَعْتَقَادِهِمْ فَسَادَ رَأْيِهِمْ أَوَلَمْ يَتَذَكَّرُوا
 أَنَّهُمْ كَانُوا أَكْثَرُ الْمُؤْمِنِينَ كَانُوا أَفْقَلَهُمْ وَمِنْهُمْ مَوَالِي كُصُفِيٍّ وَبِلَالٍ أَوَلَمْ يَتَذَكَّرُوا وَعَدَمُ
 الْمُبَالَغَةِ بَيْنَ أَمْنٍ مِنْهُمْ أَنْ يَنْتَرِ النَّاسُ بَعْدَ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ وَأَشْيَاعِهِ وَالسَّفَهُ خَفَّتْ
 رَأَى يَقْتَضِيهَا نَقْصَانُ الْعَقْلِ وَالْحَلْمُ بِقَابِلُهُ .

ترجمہ :- کہتے ہیں کیا ہم ایسا ایمان لائیں جیسا کہ یوقوت لوگ ایمان لائے۔ اس میں ہمزہ انکار کے لئے ہے اور السفہا کہے نام سے الناس کی طرف اشارہ ہے یا پوری کی پوری جنس سفہا کی طرف اشارہ ہے اور منافقین کے خیال کے مطابق ناس بھی اس میں شامل ہیں اور منافقین نے مومنین کو سفید اس لئے ٹھہرایا کہ وہ انہیں نادان سمجھتے تھے۔ یا تحقیر شان کی وجہ سے کیونکہ مومنین فقرا تھے اور بعض ان میں سے آزاد کردہ غلام بھی تھے جیسے حضرت صہیب حضرت بلال رضی اللہ عنہم اور اگر الناس کی تفسیر حضرت عبداللہ بن سلام اور آپ کے ساتھیوں سے کی جائے تو ان کا یوقوت کہنا اظہار جبارت کی وجہ سے تھا اور اس وجہ سے تھا کہ انہوں نے ان کی پرواہ نہیں کی تھی اور سفہ اس خفت وضعف رائے کا نام ہے جو نقصان عقل کے نتیجے میں آتے ہیں اور سفہ کا مقابل لفظ حلم ہے۔

دقیقہ صد گزشتہ تصدیق و اخلاص کے حاصل نہیں ہوتا۔ اور کما آمن الناس اس آیت کی توضیح ہے۔ تنقید نہیں۔ لکن لفظی اعتبار سے تنقید معلوم ہوتی ہے۔ پس قاضی کا استدلال ضعیف ہے۔

تفسیر ۱۔ اس عبارت میں تین باتیں مذکور ہیں (۱) ہمزہ استفہام اور الف لام استفہام کی توضیح (۲) منافقین کا مومنین کو سفید کہنا کس وجہ سے تھا۔ (۳) سفاہت کی تحقیق۔ ہمزہ استفہام برائے انکار ہے یعنی ہم ایسا ایمان کبھی نہیں لاسکتے۔ الف لام میں دو احتمال ہیں۔ عہد خارجی کے لئے ہو جنس کے لئے ہو۔ اگر عہد خارجی کے لئے ہے تو اس سے الناس کی طرف اشارہ ہوگا۔ خواہ الناس سے متعین افراد مراد ہوں یا جنس معن مقصود ہوں۔ اور اگر الف لام جنسی ہے تو اس سے جنس سفہا مراد ہوگی اور اس میں منافقین کے گمان کے مطابق الناس بھی شامل ہو جائیں گے۔ کیونکہ سفہا سے منافقین کے نزدیک اصل مقصود وہی تھے۔

الْاِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ رَدُّوْا بِالْفَتْحِ فِي تَجْهِيْلِهِمْ فَاِنَّ الْجَاهِلَ بِجَهْلِهِ
الْجَازِمُ عَلَى خِلَافِ مَا هُوَ الْوَاقِعُ اعْظَمُ ضَلَالَةً وَاَقَمَّ جَهْلًا لَمْ يَنْتَفِعْ مِنَ الْمَتَوَقَّفِ الْمَعْتَرِفِ
بِجَهْلِهِ فَاِنَّهُ رَبَّمَا يَعْذُرُ وَتَنْفَعُهُ الْاَيَاتُ وَالنَّذَرُ

ترجمہ :- آگاہ رہو ایسی لوگ احمق ہیں لیکن اس بات کو نہیں سمجھتے۔ اس سے منافقین کا جواب اور ان
کی تعمیل و تحقیق میں مبالغہ مقصود ہے۔ اس لئے کہ جو اپنے جہل سے ناواقف ہو۔ اور خلاف واقع کا اعتقاد
رکھتا ہو وہ اس شخص کے مقابلے میں زیادہ گمراہ اور جاہل ہے جو اپنے جہل سے آگاہ اور اس کا معترف ہے کیونکہ
ایسا شخص بسا اوقات معذور سمجھا جاتا ہے اور آیات اور ذرا دے اس کے حق میں کارآمد ہو جاتے ہیں۔

دقیقہ مگذشتہ وانما سفوہم الخ یہاں سے تفسیہ کی وجہ ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مؤمنین
کو انہوں نے دو وجہ سے سفاہت کی طرف منسوب کیا تھا۔ اول یہ کہ اپنی فساد رائی اور اختلاف نظر کی وجہ سے
انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ ہم جو عقائد رکھتے ہیں اور جس روش پر چل رہے ہیں وہ اپنی جگہ بالکل برحق ہے اور
مؤمنین جن عقائد پر قائم ہیں ان کو دیوانے لوگ قبول کیا کرتے ہیں پس انہیں ناقص العقل و فاسد المرأے
سمجھ کر سفاہت کی جانب منسوب کیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ منافقین اپنے دور کے رئیس اور صاحب ثروت تھے اور مؤمنین میں اکثریت
فقر کی تھی بلکہ بعض ان میں آزاد گردہ غلام بھی تھے۔ پس ان کے پاس دنیاوی رکھ رکھاؤ نہ ہونے کی وجہ سے
سفیہ کہتے تھے یہ دونوں وجہیں اس وقت چلیں گی جبکہ الف لام سے جس سفیہ کی طرف اشارہ ہوا الناس
کی جانب۔ اور الناس سے حضور و آپ کے اصحاب مراد ہوں۔ عبد اللہ بن سلام وغیرہ مراد نہ ہوں۔ اور
اگر الف لام عہدی ہو اور اس سے الناس کی طرف اشارہ ہو اور الناس سے حضرت عبد اللہ بن سلام اور آپ کے ساتھی
مراد ہوں تو تفسیہ کی یہ وجہیں نہیں ہوں گی اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن سلام نہ تو ان کے نزدیک نادان تھے اور
نہ ہی دنیاوی اعتبار سے مقولی درجہ کے انسان تھے۔ بلکہ اسلام لانے سے پہلے ان کے سرداروں میں شمار ہوتے
تھے۔ پس اس وقت تفسیہ کی وجہ بیباکی اور جسارت بیبا کا اظہار ہو گا۔ نیز ان حضرات کے مؤمن ہونے سے استغنا
ظاہر کرنا بھی پیش نظر تھا تاکہ مؤمنین ان حالات کی وجہ سے ہم پر مبنی نہ پائیں۔ تیسری بحث ترجمہ سے واضح
ہو گئی۔ مزید تشریح کی ضرورت نہیں۔

تفسیس :- اس آیت سے دو چیزیں مقصود ہیں۔ منافقین کی تردید۔ ان کی تحقیق میں مبالغہ۔

وانما فصلت الایۃ بلا یعلمون والقی قبلہا بلا یشعرون لانه اکثر طباقا لذكر السقفه
ولان الوقوف علی امر الدین والتمیز بین الحق والباطل مما ینتقم الی نظری وتفکر
واما النفاق وما فیہ من الفتن والفساد فانما یدرت بادی تفطن وتأمل فیما یشاہد
من اقوالہم وافعالہم۔

ترجمہ ۱۔ اور اس آیت کا فاصلہ لا یعلمون کو بنایا گیا اور اس سے پہلی والی آیت کالایشعرون کو اس لئے
کہ سفاہت کے ذکر کی وجہ سے لا یعلمون میں صنعت طباق زیادہ ہے اور اس لئے بھی کہ امور دینیہ پر مطلع
ہونا اور حق و باطل میں امتیاز کرنا ایسی چیزیں ہیں جن کے لئے نظر و فکر کی ضرورت ہے۔ یہ اتفاق اور اس کا
نقٹہ و نساد تو وہ منافقین کے مشاہدات و افعال میں اتنی غور سے معلوم ہو سکتا ہے۔

حل :- فصلت ماضی مجہول کا صیغہ ہے تفصیل سے لایا گیا ہے جس کے معنی کسی کلمہ کو فاصلہ بنا دینا۔ فاصلہ
آیت کے آخر کو کہتے ہیں۔ طباق۔ باب مفاعلة کا مصدر ہے موافقت کے معنی میں۔ نیز فن بدیع کی ایک صنعت ہے
جس کے معنی جمع بین المتضادین کے ہیں جیسے خلق الموت والحیوة میں صنعت طباق ہے کیونکہ اس میں موت و
حیات جو ایک دوسرے کی ضد ہیں یکجا موجود ہیں۔ خاص کی عبارت میں طباق سے یہی معنی مراد ہیں۔

دقیقہ گزشتہ منافقین نے مؤمنین کو سفاہت کی جانب منسوب کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ”الا انہم ہم السفاہ“
سے ان کی تردید فرمائی۔ اور بالغ تردید فرمائی۔ البغیت کی وجہ ”الا انہم ہم المفردون“ کے تحت گذر چکے
اور مبالغہ فی التمجیل لا یعلمون سے کیونکہ اس میں یہ مبتلا دیکھ لیا کہ یہ لوگ اپنی نادانی سے بھی ناواقف ہیں
گویا جہل مرکب میں مبتلا ہیں۔ جہل مرکب میں گمراہی زیادہ ہے بمقابلہ جہل بسیط کے۔ کیونکہ مبتلا جہل بسیط
کا جہل زائل ہو سکتا ہے اور اس کو آیات قرآنی نفع دے سکتی ہیں اس لئے کہ وہ اپنی جہالت کا معترف ہے
جو اپنی جہالت سے جاہل ہے اس کی جہالت کا خاتمہ تاروز قیامت ممکن نہیں۔ شاعر نے کہلے۔
جہلت ولم تعلم بانک جاہل ۛ وذاک لعمری من تمام الجہالت۔

ایک نارس کا شعر اس مضمون کی تعبیر ہے

آنکس کہ نداند و بداند کہ بداند ۛ در جہل مرکب ابد الدہر بماند

تفسیر :- یہ ایک شبہ کا جواب ہے۔ شبہ یہ ہے کہ سابق آیت کا فاصلہ لا یعلمون کو اور اس

وَإِذْ يَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا. بيان لمعاملتهم مع المؤمنين والكفار وما صدرت
به القصة فمساقه لبيان مذهبهم وتمهيد لنفاقهم فليس بتكرير۔

ترجمہ :- اور جب منافقین مومنین سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے ہیں۔ یہ منافقین کے
مومنین اور کفار کے ساتھ معاملے اور سلوک کا بیان ہے اور جن کلمات سے منافقین کے واقعہ کا آغاز
کیا گیا ہے ان کا لانا ان منافقین کے مذہب کو بیان کرنے کے لئے ہے ان کے نفاق کی تمہید کے لئے ہے۔

دقیقہ مد گذشتہ اس آیت کا فاصلہ لایعلمون کو کیوں بنایا۔ اس کے برعکس یاد و نول جگہ کیا کیوں نہیں
کیا گیا۔ قاضی نے اس کے دو جواب دیتے ہیں۔ پہلا یہ کہ اس آیت میں سفاہت کا ذکر ہے اولاً لایعلمون
میں علم کا لفظ موجود ہے۔ اور اگر وہ صفت طباق سفاہت کے لئے علم زیادہ موزوں ہے۔ کیونکہ
سفاہت نادانی۔ عدم علم کو مستلزم ہے۔ پس سفاہت اور علم کو جمع کرنا جمع بین المتضادین ہے اور اکثر
طباقی اس لئے کہا کہ نفس طباق لایشعرون سے بھی حاصل ہو سکتا تھا۔ کیونکہ عدم شعور بھی عدم علم کو مستلزم
ہے پس جب لایشعرون فرماتے تو اس میں شعور کا بھی ذکر ہو جاتا جو علم کو مستلزم ہے۔ مگر چونکہ کسی واسطے آجاتا
ہے اس لئے لایشعرون میں وہ طباق نہیں جو لایعلمون میں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ دونوں موقعوں پر منافقین سے ادراک کی نفی کرنی منظور ہے۔ پہلی آیت میں انہیں
مفسد قرار دے کر اور دوسری میں سلبہ بتلا کر یعنی حق و باطل میں امتیاز کرنے سے نادان ٹھہرا کر۔ لیکن انقاد
اور فتنہ انگیزی جو نفاق کا نتیجہ ہے ان کے ان اقوال و افعال میں جو مشاہد تھے ادنیٰ غور و تامل کرنے سے
معلوم ہو سکتے تھے۔ پس ان چیزوں کا علم بمنزلہ شئ محسوس کے ہے۔ لہذا ان کے لئے شعور زیادہ بہتر ہے۔
جو احساس کے ہم معنی ہیں اور اس احساس کی نفی کے لئے لایشعرون ہی موزوں ہے۔

اس کے برخلاف دین کے معاملات پر مطلع ہونا اور حق و باطل میں امتیاز کرنا ایسی چیزیں ہیں جو
سرسری نظر سے نہیں سمجھائی جاسکتی ہیں بلکہ ان غفی اور معمولی چیزوں کے لئے تدبر و تعمق اور نظر و فکر کی
حاجت تھی پس ان کے ادراک کی نفی کے لئے لایعلمون ہی بہتر ہے جو معقولی چیزوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

تفسیر میں۔ منافقین کے تذکرے کی ابتداء جن کلمات سے ہوئی تھی یعنی ان کا آمنا باللہ وبالیوم الآخر
کہنا اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا وہاں ہم مومنین۔ فرمانا ان سے اجمالاً یہ معلوم ہو گیا تھا کہ وہ کفر کو چھپاتے اور
ایمان کو ظاہر کرتے ہیں اور ان کے اس معاملے کی کیفیت جو مومنین و کفار کے ساتھ تھا انہیں معلوم ہو سکا
تھا اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں اس کی وضاحت فرمادی۔

روی ان ابن ابی واصحابہ استقبلهم نفر من الصحابة فقال لقومه انظروا کیف ارد
هؤلاء السفهاء عنکم فاخذ بيد ابی بکر وقال مرحبا بالصدیق سید بنی تمیم وشیخ
الاسلام وثانی رسول اللہ فی الغار الباذل نفسه وماله لرسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم ثم اخذ بيد عمر فقال مرحبا بسید بنی عدی الفاروق القوی فی دینہ الباذل
نفسه وماله لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم اخذ بيد علی فقال مرحبا بابن عم
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وختنه سید بنی ہاشم ما خلا رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم فانزلت هذه الآية۔

ترجمہ :- روایت ہے کہ ابن ابی اور اس کے ساتھیوں کے سامنے صحابہ کی ایک جماعت آ رہی تھی تو ابن
ابی اپنے ساتھیوں سے کہنے لگا۔ دیکھنا ان بیوقوفوں کو تم سے کس طرح دفع کروں گا۔ چنانچہ اس نے حضرت ابوبکر
صدیق رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑ کر کہا۔ خوش آمدید اصدیق اکبر قبیلہ بنی تمیم کے سردار شیخ الاسلام
غازی نور میں حضور کے دوسرے۔ اپنی جان و مال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے متفاد کر دینے والے مذہب
کے معاملے میں مضبوط حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حجاز اور بھائی، آپ کے داماد سوائے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے سارے ہی ہاشم کے سردار غرضیکہ یہ واقعہ پیش آیا اور یہ آیت نازل ہوئی۔

اس روایت کی سند میں صدی صغیر کلبی ابو صالح واقع ہیں۔ مافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ سدی
صغیر کذاب ہے اور ابو صالح ضعیف ہے اور کلبی متہم بالکذب۔ اور اس روایت کی سند سلسلۃ الذریعہ
طلاتی زنجیر ہونے کے بجائے سلسلۃ الکذب (جھوٹ کڑی) ہے اور اس کے الفاظ خود اس کے موضوع
ہونے کو ظاہر کر رہے ہیں۔ اس لئے کہ سورۃ بقرہ بقول جمہور مفسرین ہجرت کے اوائل میں نازل ہو چکی
تھی اور حضرت علی کا نکاح ۳ ہجری میں ہوا تھا لیکن اس روایت میں حضرت علی کو حضور کا داماد
کہا گیا ہے۔

دبقیہ مگذشتہ، وناصد رت بہ النفقۃ الخ۔ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دیر ہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ اذا
بقوا الذین کی وجہ تکرار پیدا ہو گیا۔ اس لئے کہ جس طرح من الناس من یقول آمنا الا یتہ سے یہ معلوم ہوا تھا

واللقاء والمصادفة يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبله ومنه القيته
اذا طرحته فانك بطرحه جعلته بحيث يلقي

ترجمہ :- اور لقاء کے معنی مصادفہ یعنی ملنے کے ہیں۔ کہا جاتا ہے لقیۃً ولاقیۃً اس وقت جبکہ تم کسی شے کو پاؤ اور اس کے سامنے ہو جاؤ اور اسی لقاء سے القیۃ لایا گیا ہے اس وقت بولتے ہیں جبکہ تم کسی شے کو کہیں ڈال دو کیونکہ تم نے اسے ڈال کر ایسا بنا دیا کہ وہ دوسروں کو مل جائے گی۔

(بقیہ ص گذشتہ) کہ وہ بظاہر آمتنا کہتے تھے۔ حالانکہ وہ بیاطن مومن نہیں تھے اسی طرح ان آیات سے بھی یہی بات مفہوم ہوتی ہے پس اذا القوا کے ذکر سے فائدہ جدیدہ حاصل نہ ہوا بلکہ تکرار ہو گیا۔ قاضی نے جواب یہ دیا کہ دونوں آیتیں اگر یہ بظاہر متحد معلوم ہوتی ہیں لیکن غرض دونوں کی الگ الگ ہے پہلی آیت کی غرض ان کے مذہب اور باطنی عقیدے کو بیان کرنا تھا اور اس آیت کی غرض ان کے مومنین و کفار کے ساتھ ظاہر سلوک کو بیان کرنا ہے۔ نیز تکرار کا دغیہ اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے والے آمتنا سے احداث ایمان کی خبر دینی مقصود ہے اور دوسرے سے اخلاص فی الایمان کی اطلاع مقصود ہے پس پہلے آمتنا کے معنی ہوں گے احداث الایمان ہم نے اپنے اندر ایمان پیدا کر لیا۔ اور دوسرے کے معنی ہوں گے اخلاصا ایمانا ہمارے اس ایمان میں اخلاص بھی ہے اور اس کی دلیل بقول فخر رازی یہ ہے کہ اذا القوا الذین آمنوا کے مقابلہ میں واذا خلوا الی شئاً طیبہم واقع ہے۔ اور بظاہر ہے کہ اپنے سرداروں کے سامنے اس کا اظہار کرتے تھے کہ ہم اللہ و رسول کو دل سے جھوٹا جانتے ہیں پس یقیناً اس کے مقابلے میں جو لفظ آمتنا واقع ہے اس سے تصدیق قلبی اور اخلاص کا اظہار پیش نظر ہو گا۔ فلا تکرار۔

تفسیریں :- قاضی نے فرمایا کہ القیت لقاء سے ماخوذ ہے شبہ پیدا ہو کہ القاء کے معنی ڈالنے اور پھینکنے کے ہیں۔ اور لقاء کے معنی پانے اور سامنے آنے کے ہیں پس مشتق اور مشتق منہ کے درمیان مناسبت نہیں پائی گئی قاضی نے جواب دیا کہ ڈالنے اور پھینکنے میں لقاء کے معنی موجود ہیں اس لئے کہ جب تم نے اسے پھینک دیا تو لوگوں سے دوسروں کے پانے کے قابل بنا دیا۔ اور دوسروں کا پانا ہی لقاء ہے قاضی کی عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ القاء کا ہمزہ انفعال تفسیر کے لئے ہے۔ تعدیہ کے لئے نہیں۔ تفسیر کے معنی ہیں صاحب ماخذ بنا دینا پس القاء کے معنی ہوں گے صاحب لقاء بنا دینا جیسے اجر ببعیر اونٹ کھجلی والا ہو گیا۔

وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ خَلَوْتْ بِفُلَانٍ وَآلِيهِ إِذَا انْقَرَّتْ مَعَهُ أَوْ مِنْ خِلَالِ
ذَمٍّ أَوْ عِلَالٍ وَمَضَىٰ عَنْكَ وَمِنْهُ الْقُرُونُ الْخَالِيَةُ أَوْ مِنْ خَلَوْتُ بِهِ إِذَا اسْخَرْتُ
مِنْهُ وَعَدَىٰ بَالِي لِقَضَائِي مَعْنَى الْإِنْفَاءِ -

ترجمہ :- اور جب خلوت میں پہنچتے ہیں اپنے سرسرداروں کے پاس خَلَوْا۔ ماخوذ ہے
خلوت بفلان اور آل فلان سے۔ یہ اس وقت کہتے ہیں جبکہ تم اس فلان کے ساتھ متفرداؤ (تنہا
ہو جاؤ۔ یا خلاک ذم سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں تجھ سے مذمت متجاوز ہوگئی۔ اور گئی گزری
ہوگئی اسی سے لیا گیا ہے القرون الخالیه گزری ہوئی صدیاں یا ماخوذ ہے خلوت بہ سے
جس کے معنی مذاق کرنے کے ہیں۔ اسی معنی کے اعتبار سے خلوا کا متعدی بآلی ہونا انہما
کے معنی کے تفسیر کی وجہ سے ہوگا۔

تفسیر :- قاضی صاحب نے خلا کے تین معنی ذکر کئے ہیں (۱) الفراد یعنی کسی کے ساتھ تنہا ہونا
تخلیہ کرنا (۲) ماضی یعنی گزر جانا۔ متجاوز ہو جانا (۳) سخر یہ مذاق اور ٹھٹھا کرنا۔ اول الذکر دو استعمال
کے اعتبار سے خلا متعدی بآلی و بالیا ہو سکتا ہے۔ اور معنی ہوں گے جب تنہا ہوتے ہیں اپنے سرداروں کے
ساتھ اور ان سے تخلیہ کرتے ہیں۔ اور دوسرے استعمال کی بنا پر ترجمہ ہوگا
اور جب مومنین کے پاس سے ہو کر اپنے سرداروں کے پاس جاتے ہیں
تیسرے استعمال کے اعتبار سے اس کا متعدی بآلی ہونا انہما
کے معنی کی تفسیر پر مبنی ہے۔ تقدیری عبارت نکلے گی
سخر و ابالمومنین نہیں السخر یہ الی شیا طینہم ترجمہ
ہوگا۔ مذاق اڑاتے ہیں وہ مومنین کی اس
حال میں کہ مذاق کے سلسلہ کو اپنے
سرداروں تک پہنچا نیوالے
ہیں۔

والمراد لشیاطینہم الذین ماثلوا الشیطان فی تمردہم وہم المظہرین کفرہم واما فتم الیم للمشارکتہ فی الکفر او کبار المنافقین والقائلون صغارہم وجعل سببہ نونہ نائذۃ اصلیتہ علی اللہ من شطن اذا بعد فادہ بعید عن الصلاح ویشہد لہ قولہم تشیطن واخری زائدۃ علی اللہ من شطا اذا بطل ومن اسمائہ البطل

ترجمہ :- اور شیاطینہم سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنی سرکشی میں شیطانوں کے مشابہ تھے۔ اب چاہے وہ کفار مراد ہوں جو اپنے کفر کو بر ملا ظاہر کر دیتے تھے۔ بریں تقدیر ان کی منافقین کی جانب نسبت کرنا مشارکت فی الکفر کی وجہ سے ہے۔ یا مراد کبار منافقین ہیں اور انا معکم کہنے والے ان میں کے صغار ہیں اور سبب یہ کہ کبھی اس کے نون کو اس بنا پر اصلی قرار دیا ہے کہ یہ شطن بمعنی بعد سے ماخوذ ہے کیونکہ شیطان صلاح سے بالکل بعید اور دور ہے اور اہل عرب کا قول تشیطن اس پر شاہد ہے اور کبھی زائدہ قرار دیا ہے اس بنا پر کہ شیطان شطا بمعنی بطل سے ماخوذ ہے اور شیطان کے ناموں میں سے ایک نام باطل بھی ہے۔

تفسیر :- اس عبارت سے دو باتیں ذکر کرنی مقصود ہیں شیطین کی مراد اور لفظ شیطان کا مانہ۔ پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ شیطا طین کے بارے میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ اس سے وہ کفار مراد ہوں جو کھلم کھلا اپنے کفر کو ظاہر کرتے تھے۔ دوم یہ کہ منافقین میں کے بڑے لوگ مراد ہوں اور فائلمین سے چھوٹے بر دو صورت لفظ شیطان کا استعمال استعارۃ تفریحیہ کی بنا پر ہو گا یعنی ان کفار کو شیطانوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ اور وہ تشبیہ ان کا تمرد اور سرکشی ہے۔ پھر تشبیہ کو مشبہ کی جگہ استعمال کر لیا گیا۔ اور چونکہ تشبیہ میں ہے۔ مہادرا و لا غراض میں نہیں۔ اس لئے استعارۃ تفریحیہ کہا۔ دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ شیطان کا ماخذ شطن بھی ہو سکتا ہے اور شطا بھی۔ شطن کے معنی بعد کے ہیں پس شیطان فیعال کے وزن پر بعید کے معنی میں ہو گا چونکہ شیطان صلاح اور رحمت خداوندی سے بعید ہے اس لئے اس کا ایک نام شیطان پڑا۔ اسی شیطین سے کہ کر بشر شطون کہتے ہیں اس کنویں کو جس کا پانی دور ہو یعنی زیا گہرائی میں ہو۔ تاہم لے فرمایا کہ اس اشتقاق پر تشیطن شاہد ہے یعنی چونکہ تشیطن مزید کا صیغہ ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ مزید میں مجرد کے تمام حروف اعلیہ ظاہر ہو جاتے ہیں اس لئے تشیطن اس پر شاہد ہے کہ شیطان شطن سے ماخوذ ہے۔

اور جب شیطان کو شطا سے ماخوذ مانا جائے تو اس کے معنی باطل کے ہونگے چونکہ اسکے اسماء میں سے ایک باطل بھی ہے اس لئے شیطان اس معنی کے اعتبار سے بھی اس کا صادق آتا ہے دریں صورت اس وزن نعلان ہو گا یعنی الف نون اند ہو گا اور پہلی صورت میں نون اصل ہو گا۔

قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ أَيْ فِي الدِّينِ وَالْإِغْتِقَادِ خَاطِبُوا الْمُؤْمِنِينَ بِالْجُمْلَةِ الْفَعْلِيَّةِ وَالْفِيئَاتِ
بِالْجُمْلَةِ الْأَسْمِيَّةِ الْمُؤَكَّدَةِ بَانَ. لَا تَنْهَمُ قَصْدًا وَابَالِأَوَّلَى دَعْوَى أَحْدَاثِ الْإِيمَانِ
وَبِالْثَّانِيَةِ تَحْقِيقِ ثَبَاتِهِمْ عَلَى مَا كَانُوا عَلَيْهِ.

ترجمہ :- کہتے ہیں ہم بلاشبہ تمہارے ساتھ ہیں یعنی دین اور اعتقاد میں (ساتھ ہیں) مؤمنین کو جملہ فعلیہ سے
اور شیاطین کو اس جملہ اسمیہ سے جو ان کے ساتھ ہو گئے اس لئے خطاب کیا کہ انہوں نے پہلے والے جملے سے
احداث ایمان کے دعویٰ کا ارادہ کیا تھا۔ اور دوسرے سے اپنے سابقہ حالت پر برقرار رہنے کو ثابت کرنے کا

تفسیر :- اے ای فی الدین والاغتقاد کے الفاظ بڑھا کر قاضی نے یہ بتلادیا کہ معیت سے معیت فی الدین
والاغتقاد مراد ہے۔

خاطبوا الخ۔ سے ایک اشکال کا جواب دیا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ منافقین نے مؤمنین سے آمنا سے خطاب
کیا جو کہ جملہ فعلیہ ہے اور حدوث پر دلالت کرتا ہے اور اپنے شیاطین سے انا معکم سے جو کہ جملہ اسمیہ ہے اور
ثبوت دوام پر دلالت کرتا ہے نیز ان کے ساتھ ہو گئے۔ حالانکہ اگر مخاطبین کے حال پر نظر ڈالی جائے تو عقل
اس کے خلاف چلا، مگر یہ کیونکہ مؤمنین منافقین کے ایمان کے سلسلہ میں متردد تھے بلکہ بعض کا تردد انکار
کی حد تک پہنچا ہوا تھا اس کے برخلاف شیاطین اپنے نفاق اور کفر کے مغز میں تھے پس مؤمنین سے ان کا خطاب
منکرین سے خطاب ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ منکر سے خطاب تاکید کے ساتھ کیا جاتا ہے اور مقرر کے لئے تاکید
کی ضرورت نہیں ہوتی۔

قاضی نے اس کے تین جواب دیے ہیں ۱۔ یہ کہ منافقین کا مقصود مؤمنین کے تردد کا ازالہ نہیں تھا اور ان
کی نظر مؤمنین کے حالات پر نہیں تھی۔ بلکہ ان کا مقصد ایمان خالص کے احداث کا دعویٰ تھا۔ اور وہ آمنا
سے حاصل تھا اس لئے آمنا کہا اور شیاطین کے بارے میں انہیں گھٹکا تھا کہ شاید ہمارے اس ظاہری
آمنا کی وجہ سے ان لوگوں کو کچھ شک ہو، اور یہ سمجھ بیٹھیں ہوں کہ یہ ہم سے الگ ہو گئے اس لئے جملہ اسمیہ
مؤكدہ لاکر اپنے جہاں اور استقلال کو بیان کر دیا۔

ولأنه لم يكن له باعث من عقيدة وصدق رغبته فيما خاطبوا به المؤمنين -
ولا توقع رواج ادعاء الكمال في الايمان على المؤمنين من المهاجرين والانصار
بخلاف ما قالوه مع الكفار -

ترجمہ :- اور اس لئے بھی کہ منافقین کے لئے کوئی داعیہ اور باعث نہیں تھا نہ عقیدہ اور نہ ان الفاظ میں
سچی رغبت جن کے ذریعہ مومنین سے خطاب کیا تھا -
اور نہ یہ توقع تھی کہ کمال ایمان کا دعویٰ مومنین، ہاجرین و انصار کے درمیان رواج پاتے گا -
بخلاف اس دعویٰ کے جو کفار کے سامنے کیا تھا کہ اس میں رواج کی توقع تھی -

تفسیر :- یہ دوسرا جواب ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح عدم انکار کی وجہ سے تاکید ترک کر دی جاتی
ہے اسی طرح اس لئے بھی چھوڑ دی جاتی ہے کہ ان الفاظ میں جو منکلم کہہ رہا ہے اس کو کوئی رغبت نہیں اور نہ
کوئی داعیہ ان کے تحت کار فرما ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس تاکید لانے کی بات ہے یعنی جس طرح تاکید انکار
مخاطب کی وجہ سے ہوتی ہے اسی طرح تاکید بھی اس لئے لائی جاتی ہے کہ تکلم وہ الفاظ بھی رغبت اور پوری
نشاط کے ساتھ کہہ رہے۔ چنانچہ کلام اللہ میں مومنین کا قول ان الفاظ میں منقول ہے ”وَبَنَّا ثَنَاءً آمِنًا“
اس آیت میں مومنین نے اپنے ایمان کو تاکید کے ساتھ بیان کیا ہے حالانکہ ان کا یہ خطاب اللہ تعالیٰ سے
ہو رہا ہے جو ان کے ایمان سے واقف ہے منکر نہیں ہے پس یہ تاکید اس لئے ہے کہ ان کو ان الفاظ میں سچی
رغبت ہے اس لئے تاکید و تاکید لانے میں لطف آتا ہے پس متناقضین کو جو کہ لفظ آمنا میں بھی رغبت نہیں
تھی اس لئے کہ بغیر تاکید کے کہا اور انا معکم میں پوری رغبت تھی اس لئے تاکید لانے اور جملہ اسمیہ کے ساتھ
لانے -

تو یہ توقع الخیرہ تیسرا جواب اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایمان کا دعویٰ تاکید کے ساتھ کرتے تو اس میں کمال کا دعویٰ
ہو جاتا۔ اور اس دعویٰ کمال فی الايمان کے مومنین میں رواج پانے کی کوئی توقع نہیں تھی نہ ہاجرین میں
نہ انصار میں کیونکہ سبھی بزرگ ان کی اندرونی حالت سے واقف تھے اور اپنے سرداروں کے ساتھ جو
مصیبت کا دعویٰ کیا تھا اس کے رواج پانے کی پوری توقع تھی کیونکہ ان کے سرداروں کو اپنا ہم مذہب
سمجھتے تھے ان کی اس بات کو خوب شہرت دیتے تھے پس توقع نہ ہونے کی بنا پر سادے طریقہ پر آمنا کہد یا
اور انا معکم توقع کی بنا پر مؤکد لائے -

إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُنَ - تَاكِيدُ مَا قَبْلَهُ لَأَنَّ الْمُسْتَهْزِئَ بِالشَّيْءِ الْمُسْتَحْفَ بِهِ مَصْرُوعًا
خَلَاقَهُ أَوْ بَدَلَ مِنْهُ لَأَنَّ مِنْ حَقِّهِ الْإِسْلَامَ فَقَدْ عَظُمَ الْكُفْرُ - أَوْ اسْتِيفَ فَكَانَ
الشَّيَاطِينُ قَالُوا لَهُمْ لِمَا قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنْ هِيَ صَحَّةٌ ذَلِكَ فَبَالَكُمْ تَوَافِقُونَ الْمُؤْمِنِينَ
وَتَدْعُونَ الْإِيمَانَ فَاجَابُوا بِذَلِكَ -

ترجمہ :- ہم تو مذاق اڑاتے ہیں یہ ماقبل کی تاکید ہے اس لئے کہ کسی شے کا مذاق اڑانا اس کو ہلکا سمجھنے
والا شخص اس شے کے خلاف براہ راست کرنا ہے یا سابق عبارت سے بدل ہے اس لئے کہ جس نے اسلام
کو حقیر سمجھا اس نے کفر کو عظیم بنانا یا جملہ مستانفہ ہے پس گویا شیاطین نے ان سے پوچھا جبکہ انہوں نے
انا معکم کہا کہ اگر تمہاری یہ بات صحیح ہے تو تم مؤمنین سے موافقت کیوں کرتے ہو اور کیوں ایمان کا دعویٰ
کرتے ہو جب منافقتیں نے یہ جواب دیا :-

نفسیں :- اس آیت کا ماقبل پر عطف نہیں کیا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اردوئے ترکیب بخوبی تین
اقتضائیں ہیں (۱) یہ کہ ماقبل کی تاکید ہو (۲) ماقبل سے بدل ہو (۳) جملہ -
پہلی دو ترکیبوں کے پیش نظر کمال انفصال کی وجہ سے عطف کو ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ تاکید اور توکید میں اور
بدل منہ میں کمال انفصال ہوتا ہے - اور تیسری ترکیب کو ملحوظ رکھتے ہوئے کمال انقطاع کی وجہ سے عطف ترک
کر دیا گیا - چونکہ تاکید ہونا معنی تھا کیونکہ تاکید اپنے سابق کی محبت کی مضمون کے لئے آیا کرتی ہے اور انما
نحن مستهزؤن سے انا معکم کی محبت کی نہیں ہو رہی ہے کیونکہ انا معکم کے معنی ہیں ہم تمہارے ساتھ ہیں مذہب
یہودیت میں - اور انما نحن مستهزؤن کے معنی ہیں ہم مؤمنین کا مذاق اڑاتے والے ہیں - اور یہ دو الگ
الگ باتیں ہیں - تاکید اس مضمون سے ہوتی ہے جو اپنے سابق مضمون سے متحد ہو اس لئے قاضی صاحب لان
المستہزئ بالشئ الخ سے اس کے تاکید ہونے کی علت بیان کر رہے ہیں کہ مستہزار بالموءنین سے کتابتہ اصرار
علی الیہودیت مراد ہے اس لئے کہ مؤمنین کا استہزار واستحقاف در حقیقت ایمان کا استہزار واستحقاف ہے -
اور ایمان کا استہزار ایمان کی نفی ہے اور ایمان کی نفی مستلزم ہے اس کی ضد یعنی کفر و یہودیت پر مصر ہونے کو پس
ملزوم ہو لکرا لازم مراد لیا گیا یعنی انما نحن مستهزؤن ہو لکرا انما یصرون علی الیہودیت مراد لیا ہے اور انا معکم
کے بھی یہی معنی ہیں لہذا تاکید واقع ہونے میں کوئی اشکال نہ رہا -

دوسری ترکیب بدل ہونے کی ہے بدل سے بدل الاشتغال مراد ہے بدل الاشتغال اس بدل کو کہتے ہیں جس کا
بدل بدل منہ کے بدل لول کا متعلق ہو - یہاں اس کی صورت یہ ہے کہ انما نحن مستهزؤن دلالت کرتا ہے انما

والاستنزاء السخریة والاستخفاف يقال هَزَّتْ واستهزئت بمعنى کاجبتُ
واستنجبتُ واصله الخفة من الهزء وهو القتل السريع يقال هَزَّ فلانُ اذا مات
على مكانه وناقته تَهَزُّ به ای تسهر وتخف.

ترجمہ :- استہزاء نام ہے مذاق اڑانے کسی کو ہلکا سمجھنے کا کہا جاتا ہے کہ ہزرت اور استہزرت ایک ہی معنی
رکھتے ہیں۔ جیسے اجبت اور استنجبت۔ اور دراصل اس کے معنی خفت کے ہیں۔ لیا گیا ہے ہزرت سے جس کے معنی عجلت
کے ساتھ قتل کر دینے ہیں ہزرت فلاں اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کوئی شخص ٹھور مرتا جائے ناقته تہزرت بہ کے معنی ہیں۔
اصل کی اور معنی اسے تیزی کے ساتھ بسکسار ہو کر لے چل رہی ہے۔

دبقیہ صدگدشتہ سخن معظمون الکفر پراس لئے کہ جس نے اسلام کو حقیر جانا اس نے یقیناً کفر کو عظیم الشان گردانا اور
تفہیم کفر ایسے معنی میں جو نامعکم کا متعلق ہیں۔ لہذا بدل الامتثال کہنا بھی بجا ہے۔
تیسری ترکیب جملہ متانفہ ہونے کی ہے۔ ظاہر ہے کہ جملہ متانفہ کسی سوال مقدر کا جواب واقع ہوا کرتا ہے
اس لئے یہاں بھی کسی سوال کی تقدیر ضروری ہوگی۔ قاصد نے اس کی تقدیر یوں نکالی کہ جب منافقین کے اپنے
سرداروں کے پاس اتنا معکم کا دعویٰ کیا تو انہوں نے کہا کہ اگر تم ہماری معیت کے دعویدار ہو تو تو موئینین
سے ملکر ان کے سامنے ایمان کا دعویٰ کیوں کرتے ہو۔ منافقین نے انما عن مستزولن سے اس کا جواب دیا۔
جس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارا موئینین سے ملنا کسی حقیقت اور خلوص پر مبنی نہیں بلکہ ہم یہ سب کچھ اس
لئے کرتے ہیں کہ ان کا مذاق اڑائیں۔

تفسیر :- یہ استہزاء کی لغوی تحقیق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ استہزاء کا مجرور ہزرت ہے جس کے معنی سرعت
اور خفت کے ہیں۔ نوری طور پر کسی کو قتل کر دینا بھی ہزرت کہلاتا ہے چنانچہ ہزرت فلاں اس وقت کہتے ہیں۔
جبکہ کوئی شخص اپنی جگہ بیٹھا بیٹھا مرتا جائے۔ پس سے نہ ہو سکے۔ ناقته تہزرت بہ میں بھی سرعت و خفت کے
معنی موجود ہیں۔ پھر ہزرت کے معنی کسی کے مذاق اڑانے کے ہو گئے کیونکہ مذاق اڑانے میں بھی اس شخص کی خفت
ہوتی ہے جس کا مذاق اڑایا جاتا ہے۔ استہزاء اور ہزرت دونوں ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں جس طرح آجاتا
واستجابت ہم معنی ہیں ء

اللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ يَجَازِيهِمْ عَلَى اسْتِهْزَاءٍ هُمْ سَمِيحُونَ جَزَاءُ الْاِسْتِهْزَاءِ بِاسْمِهِ كَمَا سَمِيَ جَزَاءُ
السَّيِّئَةِ سَيِّئَةً اَمَّا الْمَقَابِلَةُ الْفُظَّةُ بِالْفُظِّ وَلَكِنَّهُمَا تِلْكَ فِي الْقَدْرِ اَوْ يَرْجِعُ وَبِالْاِسْتِهْزَاءِ
عَلَيْهِمْ فَيَكُونُ كَالْمُسْتَهْزِئِ بِهِمْ اَوْ يَنْزِلُ بِهِمُ الْحَقَارَةُ وَالْهَوَانُ الَّذِي هُوَ لَازِمُ الْاِسْتِهْزَاءِ
وَالْفُحْشِ مِنْهُ اَوْ يَعْامِلُهُمْ مَعَامِلَةَ الْمُسْتَهْزِئِ اَمَّا فِي الدُّنْيَا فَبِاجْرَاءِ احْكَامِ الْمُسْلِمِينَ عَلَيْهِمْ
وَاسْتِدْرَاجِهِمْ بِالْاِهْمَالِ وَالزِّيَادَةِ فِي النِّعَةِ عَلَى التَّمَادِي فِي الطَّغْيَانِ وَامَّا فِي الْاٰخِرَةِ فَبِالنَّارِ
يُكْتَمَلُ لَهُمْ وَهُمْ فِي النَّارِ بَابًا اِلَى الْجَنَّةِ فَيَسْرِعُونَ نَحْوَهُ فَاِذَا سَارُوا اِلَيْهِ سُدَّ عَلَيْهِمُ الْبَابُ
وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَاَلْيَوْمَ الَّذِينَ اٰمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ۔

ترجمہ :- اللہ ہی ان کا استہزاء کرتا ہے۔ یعنی یہی ہم کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو ان کے استہزاء کی جزا دیتا ہے۔ استہزاء کی جزا کو استہزاء کے ساتھ اس طرح موسوم کر دیا گیا جیسا کہ سب سے زیادہ کو سب سے زیادہ یا تو اس لئے کہ یہ لفظ منافقین کے لفظوں کے مقابلے میں ہیں۔ یا اس لئے کہ جزا مقدار میں استہزاء کے برابر ہے یا یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ استہزاء کا وبال ان پر لوٹا دیتا ہے پس ایسا ہو جاتا ہے کہ گویا ان کے ساتھ مذاق کر رہا ہے یا یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے اوپر حقارت اور ذلت اتارتا ہے جو کہ استہزاء کے لئے لازم اور اس سے مقصود ہے یا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ ایسا معاملہ کرتے ہیں جیسا کہ استہزاء کرنا والا کیا کرتا ہے۔ بہر حال دنیا میں تو اس طرح کہ اللہ تعالیٰ دنیا میں ان کے اوپر مسلمانوں کے احکام جاری کرتا ہے ان کو ہمت و بکیر دھیل دیتا رہتا ہے ان کی نعمتوں میں اضافہ کرتا رہتا ہے باوجودیکہ وہ کفر میں بڑھتے جا رہے ہیں اور آخرت میں اس کی صورت یہ ہوگی کہ جب منافقین دوزخ میں ہوں گے تو ان کے سامنے ایک دروازہ جنت کی جانب کھولا جائے گا۔ جنت کا دروازہ دیکھ کر منافقین اس کی جانب لپکیں گے پس جب دروازے تک آ پہنچیں گے۔ دروازہ بند کر دیا جائے گا۔ یہ منظر دیکھ کر مومنین ہنس پڑیں گے اسی کیفیت کی طرف اللہ کے اس فرمان میں اشارہ ہے۔ فَاَلْيَوْمَ الَّذِينَ اٰمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ آج مومنین کفار پر ہنسیں گے۔

حاصل :- یہ رجوع کے بارے میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ اس کا مصدر لا رجوع ہو جو باب افعال سے ہے دوم یہ کہ رجوع ہو مجرد سے ہے اور متعدی ہے معنی ہوں گے۔ لوٹا دینا۔ رجوع اس کا مصدر ہرگز نہیں ہو سکتا جس کے معنی لوٹ جانے کے ہے کیونکہ رجوع لازم ہے اور قاضی کی عبارت میں متعدی مانے بغیر مقصود محال نہیں ہوتا۔

تفسیر :- اولاً قاضی نے استہزی بہم کی مراد بیان فرمائی کہ استہزی سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو ان کے استہزاء کی جزا دیتا ہے۔ پھر سہمی جزا الاستہزاء الخ سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب استہزاء کی نسبت کسے کی گئی جبکہ استہزاء و تحریف اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہیں کیونکہ استہزاء ایک فعل عبث ہے جو باری تعالیٰ کی شان حکیمی کے خلاف ہے نیز استہزاء جہل سے خالی نہیں ہیں جس کے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بنی اسرائیل کے آئینہ بنائے پر ”اعوذ باللہ ان اکون من الجاہلین“ فرمایا تھا اور انتساب جہل ذات وعدہ لا شریک لہ کی جانب محال ہے قاضی نے اس اشکال کے پانچے جواب دیئے ہیں۔
 (۱) جس چیز کی اللہ تعالیٰ کی جانب نسبت کی گئی ہے وہ نفس استہزاء نہیں بلکہ اس کی جزا ہے مگر استہزاء کی جزا کو استہزاء کے نام سے مجازاً موسوم کر دیا گیا کیونکہ قاعدہ ہے کہ جزا شئی کو شئی کے نام سے موسوم کر دیتے ہیں چنانچہ کلام اللہ میں جزا سببہ سببہ مثلاً۔ فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم۔ یجاد عون اللہ وہو خادعہم۔ وکبروا وکمر اللہ۔ اس استعمال کے تحت وارد ہیں۔

قاضی نے اس تسمیہ کی وجہ ان لفظوں میں بیان کی ہے۔ اما لمقابلۃ اللفظ باللفظ یعنی یہ تسمیہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ استہزی کے الفاظ انما نحن مستہزون کے مقابلہ میں واقع ہیں۔ گو مقصود مجاہدہا میں حاصل یہ ہے کہ یہ تسمیہ صنعت مشاکلہ پر مبنی ہے۔ مشاکلہ کہتے ہیں کسی شئی کو دوسری شئی کے لفظوں سے تعبیر کر دینا۔ محض اس وجہ سے کہ وہ شئی اس دوسری شئی کی صحبت میں واقع ہے اور اس سے کس قدر اس کا تعلق ہے۔
 ار لکونہ مماثلہ الخ بہ دوسری وجہ تسمیہ ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جزا استہزاء کو استہزاء کہتا تشبیہ کی وجہ سے ہے یعنی چونکہ استہزاء کی جزا مقدار میں استہزاء کے مشابہ ہے اس لئے جزا استہزاء کو استہزاء کے نام سے موسوم کر دیا۔

اور چچ الخ اس کا عطف بجا بہم علی استہزاء ہم پر ہے۔ یہ دوسرا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ استہزاء کے حقیقی معنی کی نسبت مقصود نہیں بلکہ اس سے مراد استہزاء کے وبال کا انہیں کی جانب لوٹا دینا ہے اور اس کے ضرر کا متناہی نہیں ہی پر مخیر کہتا ہے مگر چونکہ یہ ارجاع وبال استہزاء کے بایں حیثیت مشابہ ہے کہ دونوں میں غیر کے اندر کوئی اور کشیدگی کا پید کر دینا مقصود ہوتا ہے۔ اس لئے مشبہ یعنی استہزاء کو مشبہ یعنی ارجاع وبال کے لئے بطور استفارۃ تبعیہ کے استعمال کر لیا گیا۔

او نیز لہم الخارۃ یہ تیسرا جواب ہے اس کی توضیح یہ ہے۔ استہزی بہم کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان پر ذلت و حقارت اتا دیتا ہے یعنی چونکہ حقارت و ذلت استہزاء کے لئے لازم ہے اس لئے لزوم ہو کر لازم مراد لیا ہے۔ یا یوں کہے کہ تحقیر و تذلیل ہی کا جذبہ استہزاء پر ابھارتا ہے اس معنی کے اعتبار سے تحقیر و تذلیل سبب ہوئے اور استہزاء سبب پس سبب ہو کر سبب مراد لیا گیا۔ ان دونوں توجہوں کی بنا پر استہزی کا استعمال مجاز مرسل کی بنا پر ہو گا۔

او یعالہم معاملۃ الخ یہ چوتھا جواب ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ استہزی بہم میں استفارۃ تبعیہ تخیلیہ ہے۔

وَأَنَّمَا اسْتَخْلَفَ بِهِ وَلَمْ يُعْطَ لِدَلِّ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَوَلَّى بِجَازَاتِهِمْ وَلَمْ يَجْعَلِ التَّوْبَةَ
إِلَى أَنْ يَعَارِضَهُمْ وَأَنَّ اسْتَخْلَفَ بِهِمْ لَا يَعْأَبُهُ بِمُقَابِلَتِهِ مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِهِمْ۔

ترجمہ :- اور اللہ پستیزی بہم کو جملہ متنازعہ بنا کر ذکر کیا گیا اس کا مقابلہ پر عطف نہیں کیا گیا تاکہ اس بات پر رہنمائی ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ خود ان کی سزا کا متولی ہو گیا۔ مومنین کو ان کے مقابلے پر نہیں بلایا اور ان کو اس کا چاہا جتنا نہیں بنایا۔ نیز بتلانے کے لئے کہ خدا جو سلوک منافقین کے ساتھ کرے گا اس کے مقابلے میں منافقین کا استہزاء ناقابل اعتبار ہے،

دبقیہ صگد شستہ یعنی اللہ تعالیٰ کا جو معاملہ منافقین کے ساتھ دنیا میں تھا مثلاً ان کے اوپر نکاح و میراث اور دفن فی مقابر المسلمین جیسے مسلمان کے احکام جاری کرنا یا وجود یکہ وہ کفر میں انتہاء کو پہنچے ہوئے تھے اس معاملہ کو اس صورت کے ساتھ تشبیہ دی گئی جو ہزوبہ کو ملان کر نیوالے کی طرف سے پیش آتی ہے اسی طرح اس معاملہ کو جو اللہ تعالیٰ کا منافقین کے ساتھ آخرت میں ہو گا اس صورت کے ساتھ تشبیہ دی گئی جو ہزوبہ کو ہاری کی طرف سے پیش آتی ہے اور استعارۃً مشبہ کے لئے مشبہ بہ استعمال ہونے لگا اور اس سے پستیزی کو مشتق کر کے یہاں استعمال کیا گیا،

اللہ تعالیٰ کا جو معاملہ آخرت میں منافقین کے ساتھ ہو گا اس کی تفسیر حضرت ابن عباسؓ نے فرمادی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ بل صراط کو پار کرنے کے لئے نور تقسیم فرمائیں گے تو منافقین کو بھی تھوڑا سا نور ملے گا۔ یہاں تک کہ جب وہ نور کا سہا لے کر چل پڑیں گے نور بکھ جائے گا تاریکی چھا جائے گی۔ اس کے بعد ابن عباسؓ نے فرمایا یہی تفسیر ہے فرمان باری اللہ پستیزی بہم کی۔ قاضی نے جو تفسیر کی ہے وہ بھی ابن عباسؓ سے منقول ہے۔

تفسیر :- یاد رکھتے یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ اس جملہ کا مقابلہ پر عطف کیوں نہیں کیا گیا۔ دوم یہ کہ اس کا امتداد صرف اللہ عز اسمہ کے نام کو بنا یا گیا ہے۔ مومنین کو نہیں، حالانکہ ظاہر مقام کا تقاضا یہی تھا کہ المومنون کو مبتداء بنایا جاتا کیونکہ منافقین کا استہزاء مومنین کے ساتھ دکھادیا جاتا۔ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ سیاق کا تقاضا یہی تھا کہ اسے جملہ متنازعہ بنایا جاتا کیونکہ جملہ متنازعہ سوال مفرد کا جواب مواکزتا ہے اور یہاں اسی کی ضرورت تھی اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے استہزاء بالایمان کو ذکر فرمایا تو چونکہ یہ انتہائی شنیع اور قبیح شے تھی اس لئے جس نے

ولعلہ لم یقل اللہ مستہزیء بہم لیطابق قولہم ایماءً بان الاستہزاء یجد ث
حالاً فحالا ویجد دجیناً بعد حین وھکذا کانت لکایات اللہ فیہم کما
قال اولایرون انہم یفتنون فی کل عام مرۃ او مرتین۔

ترجمہ :- اور اللہ مستہزیء بہم نہیں فرمایا تاکہ منافقین کے قول کے مطابق ہو جاتا۔ غالباً اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ استہزاء دم بدم پیدا ہوتا رہتا ہے اور لفظ بہ لفظ بتا رہتا رہتا ہے اور ان منافقین کے حق میں اللہ تعالیٰ کی عقوبتیں ایسی ہی ہوتی ہیں جیسا کہ خود ارشاد ہے۔ اولایرون انہم یفتنون فی کل عام مرۃ او مرتین۔

حل :- یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ قاضی کی عبارت میں دو کلمے ہیں۔ لم یقل۔ اللہ مستہزیء بہم۔ اللہ مستہزیء بہم منفی ہے اور لم یقل نفی ہے۔ لیطابق قولہم منفی یعنی اللہ مستہزیء بہم کی علت ہے کیونکہ اللہ مستہزیء کہنے ہی کی صورت میں مطابقت ہے اور ایماء نفی ہے یعنی لم یقل کی علت ہے۔

بقیہ صگدشتہ بھی اسے سنا عظیم جانا۔ اور لامحالہ اس کے دل میں یہ سوال پیدا ہوا کہ ایسے بدکرداروں کا ٹھکانا کیا ہوگا اور خدا کا ان کے ساتھ کیا برتاؤ ہوگا؟ اللہ تعالیٰ نے اس جملہ سے اس کا جواب دیا کہ ہم اس کے استہزاء کی سزا دیتے ہیں دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ قاضی صاحب اس نکتہ کی جانب متوجہ نہیں ہوئے بلکہ امن استوقف سے صرف اشارہ کر دیا۔ البتہ دوسری بات کا جواب صراحتہ ذکر کیا ہے وہ یہ کہ فقط اللہ کو مبتلا بنانے میں مؤمنین کی تقسیم کی طرف اشارہ ہے یعنی مؤمنین اللہ کے نزدیک اس قدر قابل عظمت و احترام ہیں کہ ان کو استہزاء کی جانب محتاج نہیں بنایا بلکہ خود ہی اس کا متولی ہو گیا۔ نیز یہ بھی مقصود ہے کہ مؤمنین کو استہزاء کا جواب دینے کی ضرورت اس وقت پڑتی جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے زیادہ زور دار اس کا رد عمل نہ کیا ہوتا۔ اور جب اینٹ کا جواب پتھر سے دیا گیا تو اس جواب کے آگے ان منافقین کا استہزاء بالکل لاشعور اور ناقابل اعتبار ثابت ہوا پس مؤمنین کو کیا ضرورت تھی کہ اس کی جواب دہی میں لگتے۔

تفسیر :- یہ ایک اسکال کا جواب ہے، اسکال یہ ہے کہ اللہ مستہزیء بہم انما عن مستہزون کے جواب میں واقع ہے پس حیرت انما عن مستہزون میں دونوں جزا سم ہیں۔ اسی طرح اس کے جواب میں بھی دونوں جزوں کو اسم ہونا چاہئے تھا۔ پس اللہ مستہزیء بہم کہنا چاہئے تھا۔ اللہ مستہزیء بہم کیوں فرمایا؟

وَيَمِدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ مِنْ مَدِّ الْجَبِشِ وَامِدَّةٌ إِذَا زَادَتْ وَقَوَّاهُ وَمِنْهُ مَدَدْتُ
السَّراجِ وَالْأَرْضَ إِذَا اسْتَصْلَحَتْهَا بِالزَّيْتِ وَالسَّيِّدَ إِذَا مَدَّ فِي الْعَمْرِ فَإِنَّهُ يَعْدِي
بِالْإِلَامِ كَامِلِي لَنْ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ قِرَاءَةُ ابْنِ كَثِيرٍ وَيَمِدُّهُمْ -

ترجمہ :- اور ان کو ڈھیل دیتا ہے کہ اپنی سرکشی میں پڑے ٹامک ٹوماتے مارا کریں۔ ممد الجبش وادد سے
لیا گیا ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ لشکر میں افراد لشکر بڑھا کر اس کو قوت پہنچا دی جائے اور اسی سے مشتق
کر کے مدد السراج اور مدد الارض کہتے ہیں جبکہ چراغ میں تیل ڈال کر اور کھیت میں کھاد ڈال کر ان کی
اصلاح کر دی جائے۔ مدنی العمر سے ماخوذ نہیں کیونکہ مدنی العمر جس کے معنی عمر کو دراز کرنے کے ہیں اعلیٰ لہٰذا کی
طرح متعدی بلام ہو کر استعمال ہوتا ہے۔ اور ہمارے دعویٰ کی دلیل ابن کثیر کی قرأت و ممد ہم ہے جس میں یہ
کا پیش ہے۔

دبقیہ ضد شتہ، الشدیتہ ہی ہم سے ان کی سزاؤں کو ذکرنا مقصود ہے۔ اور ظاہر ہے کہ سزا اگر ایک ہی قسم کی
ایک ہی انداز پر دی جائے تو مجرم کو زیادہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ اس کا خوگر ہو جاتا ہے۔ زیادہ دکھ اس وقت محسوس
ہوتا ہے جبکہ بدل بدل کرتے نئے رنگ کی سزائیں دی جاتی ہیں پس چونکہ الشدیتہ ہی ہم سے مقصود یہ تھا کہ
اللہ تعالیٰ ان منافقین کو ان کے استہزار کی نئی نئی سزائیں دیتا رہتا ہے اور استہزار کا تجدد و استمرار فعل
ہی سے مستفاد ہو سکتا تھا اس لئے لیتہ ہی بصیغہ فعل فرمایا۔ مستہزی بصیغہ اسم نہیں فرمایا۔ اگر تارخج کا
مطالعہ کیا جائے تو منکشف ہو جائے گا کہ واقعہ خدا تعالیٰ کی عقوبتیں منافقین کے حق میں نئے نئے رنگ
کی تھیں۔ کبھی ان کو جلا وطن کیا گیا کبھی ایسے حالات پیدا کر دیئے گئے کہ خود اپنے ہاتھوں سے بنائے مکانات
کو ڈھانے پر مجبور ہو گئے۔ کبھی سارے کے سارے نہ تیغ کر دیئے گئے۔ اسی لئے ارشاد ہے۔ اُولَئِكَ يَرْوُونَ الْخِ

تفسیر :- یہ ممد کا ماخذ اور اس کی تحقیق بے خبر کا حاصل یہ ہے کہ ممد کا ماخذ مد ہے اور مد دو معنی میں متعل
ہے اول الحاق الشیء یا یقویہ شئی میں ایسی چیز کا اضافہ کر دینا جس سے اس کو قوت پہنچے۔ دوم اہتال
یعنی ہمت دینا۔ دراز کرنا۔ اس سے ہے مد اللہ فی عمرہ اسی طویل۔ آیت میں ممد۔ مد بالمعنی الاول سے ماخوذ
ہے۔ ثانی سے نہیں۔ ثانی نے اس دعویٰ کی دو دلیل دی ہیں۔ اول یہ کہ ابن کثیر کی قرأت ممد کی ہے۔ جو باب
انعال سے ہے اور باب انعال دوسرے معنی میں مستعمل نہیں اور جہاں تک ممکن ہو۔ دو قرار توں میں توافق
بہتر ہے۔ اور توافق اس وقت رہتا ہے جبکہ مد بالمعنی الاول کو ماخذ قرار دیا جائے۔ دوم یہ کہ مد اول

والمعتزلة لما تعذر عليهم اجراء الكلام على ظاهره قالوا لما منعهم الله تعالى الطافه التي
يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم وسدّهم طريق التوفيق على
انفسهم فتزايدت بسببه قلوبهم ريئاً وظلمة تزايدت قلوب المؤمنين انشراً لها
ونوحاً -

ترجمہ :- اور معتزلہ پر جب کلام کو اپنے ظاہر پر باقی رکھنا شاق گذرنا تو انہوں نے تاویلیں کیں، چنانچہ کہا
کہ جب اللہ تعالیٰ نے کفار سے اپنے وہ الطاف روک لئے جو مؤمنین کو عطا فرماتا ہے اور ان کے کفر اور اصرار علی
الکفر کی وجہ سے اور اپنے اوپر توفیق کی راہوں کو بند کر لینے کی وجہ سے خدا تعالیٰ نے ان کی مدد چھوڑ دی۔ تو ان اسباب
کی وجہ سے کفار کے دلوں میں زنگ اور تیرگی بڑھ گئی جس طرح مؤمنین کے دلوں میں نور اور انشراح بڑھا۔

دبقیہ مذکور شدہ متعذری بنفسہ، اور مدثانی متعذری باللام ہے چونکہ آیت میں مذہب بلا واسطہ متعذری ہے۔
اس لئے اس کا اخذ مدلول ہی ہو سکتا ہے اگر کوئی یہ کہے کہ ماخذ تو مدثانی ہے مگر اس کے صلہ لام کو حذف کر کے
بلا واسطہ بطریق ایصال متعذری بنادیا گیا تو ہم کہیں گے کہ حذف و ایصال ماننا خلاف اصل ہے اور بغیر
کسی داعی و دلیل کے خلاف اصل کار تکاب نہیں کیا جاسکتا۔ یاد رہے کہ مجرد و مزید کا فرق جو قاضی نے
ذکر کیا ہے لغت کے منافی ہے۔ لغت میں دونوں یکساں ہیں کما ذکرہ شیخ زادہ۔

تفسیر :- طغیانی میں اضافہ کرنا اور ڈھیل دینا جس سے وہ بڑھتی چلی جاتے چونکہ انحال قبیحہ
میں سے ہے اور معتزلہ کے خیال کے مطابق اللہ تعالیٰ پر اصلح للعباد واجب ہے، اس لئے معتزلہ بیار و ناچار اس
آیت کی تاویلات کی طرف متوجہ ہوئے کیونکہ اس آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ منافقین کی سرکشی میں خود اللہ تعالیٰ
اضافہ کر نیوالے ہیں۔ معتزلہ نے آیت کی چار توجہیں کی ہیں ان میں سے پہلی توجہ یہ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ آیت
وہم دہم فی طغیانہم یعیہون میں دو مجاز ہیں۔ محبت اللفوی۔ مجاز عقلی۔ مجاز لغوی اس طرح ہے کہ مدنی
الطغیان سے طغیان میں اضافہ کرنا مراد نہیں بلکہ اس سے رین یعنی زنگ اور ظلمت کا بڑھنا مراد ہے۔
اور ترابیرین کا طغیان بالواسطہ سبب یعنی کفار کا طغیان سبب بنا اللہ کی توفیق سے محرومی کا۔ اور اللہ
تعالیٰ کا محروم بنادینا سبب بنا ان کے دلوں میں زنگ و آلودگی بڑھنے کا پس سبب بولکر اس کا مسبب مراد
لیا گیا۔ اور یہی مجاز ہے۔

اور مجاز عقلی اس لئے ہے کہ رین اور زنگ کا بڑھنا کفار ہی کا فعل ہے۔ مگر چونکہ یہ اللہ کے فضل

او ممکن الشیطان من اغوائهم فزادهم طغیاناً۔ اسناد ذلك الى الله تعالى اسناد الفعل الى المسبب مجازاً واخفاف الطغیان الیهم لئلا یتوهم ان اسناد الفعل الیہ علی الحقیقۃ ومصدّق ذلك انہ لما اسند المدّ الى الشیاطین اطلق الغیّ قال واخوانهم میّدہم فی الغیّ۔

ترجمہ :- یا جب اللہ تعالیٰ نے شیطان کو ان کے اغواء پر قدرت دی پس اس نے ان کے طغیان کو اور بڑھا دیا تو اس کی اللہ کی جانب نسبت کر دی گئی جیسے کہ فعل کی نسبت اس کے مسبب کی جانب کر دی جاتی ہے اور طغیان کی نسبت منافقین ہی کی جانب رکھنی تاکہ یہ واہمہ نہ گذرے کہ میّد کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقت ہے۔ اور اس کی تصدیق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب مدّ کی سرداروں کی جانب نسبت کی تو غی کا اطلاق فرمایا ارستادہ ہے۔ واخوانهم میّدہم فی الغیّ۔ ان کے بھائی ان کی گمراہی اور بڑھا رہے ہیں۔

حل :- عبارت میں لما رد دفعہ آیا ہے پہلے لما کی خبر اس کے قریب والا جملہ قالوہ ہے۔ اور دوسرے کا جواب توجیہ ثانی کا لفظ اسناد فلک ہے۔

دبقیہ مدّ گذشتہ کے سبب ہوا۔ اس لئے بحیثیت مسبب اللہ تعالیٰ کی جانب میّد کی نسبت کر دی گئی۔ اور فعل کی اس کے مسبب کی جانب نسبت کرنا محال عقلی ہے۔ قاضی کے کلام میں التّطابق کا لفظ آگیا ہے۔ سوال طاف جمع ہے لطف کی بطنہ کہتے ہیں۔ طاعت یا ترک معصیت پر آمادگی کی راہ میں کرنے کو۔ اگر طاعت کی راہ میں کیا کی ہے تو اسے توفیق۔ اور اگر ترک معصیت کی صورت ہے تو اسے عصمت کہتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ لطف کا مفہوم دونوں میں عام ہے۔

تفسیر :- یہ معزلہ کی دوسری توجیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ میّد کی نسبت ذات باری کی جانب محال عقلی کے طور پر ہے۔ صورت یہ ہوتی کہ طغیان میں اضافہ کرنے والے توان کے شیاطین اور سردار تھے اور درحقیقت شیاطین بھی نہیں بلکہ خود کفار و منافقین تھے۔ البتہ یہ شیاطین کے اغواء اور ان کی وسوسہ اندازی کی وجہ سے ہوا۔ اور اغواء پر قدرت خداوند تعالیٰ نے دی۔ ورنہ شیطان کے بس میں تھا ہی کیا۔ پس یوں کہتے کہ درحقیقت طغیان میں اضافہ کرنے والے لوگ وہ خود تھے شیاطین کا اغواء اس کا سبب قریب اللہ تعالیٰ کا قدرت دینا اس کا سبب بعید ہے۔ پس بحیثیت مسبب ہونے

وقیل صلہ میدلم بمعنی یملی لهم ویمید فی اعمارهم کی نیستہوا ویطیعوا فما از دادوا
الا طغیاناً و عمرہا فخذت اللام وعدی الفعل بنفسہ فی قوله تعالیٰ وَاخْتَارَ مُوسٰی
قَوْمَهُ۔

ترجمہ :- اور معتزلہ کی طرف سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ میدلم کی اصل میدلم تھی۔ یملی لهم اور یمید فی اعمارهم
کے معنی میں یعنی مہلت دینے اور عمر دراز کرنے کے معنی میں۔ اور یہ درازی عمر اس لئے تھی کہ وہ بیدار ہوتے
اور اطاعت کرتے۔ مگر ان میں بجائے اس کے سرکشی و بے راہی اور بڑھکئی۔ اور کچھ نہ ہوا۔ پھر لام کو حذف
کر کے فعل کو بلا واسطہ متعدی کر دیا گیا۔ جیسا کہ فرمان باری و اختار موسیٰ قومہ میں۔

دقیقہ ہر گذشتہ کے اللہ تعالیٰ کی جانب نسبت کر دی گئی۔ اور اس مجاز پر قرینہ یہ چھوڑا کہ طغیانہم میں طغیان
کی انہیں کفار کی جانب نسبت کر دی جس سے معلوم ہو جائے کہ طغیان اور اس میں زیادتی سب انہیں
کی کرتوتوں کا نتیجہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی جانب مجاز ان کا انتساب ہے۔ اس بات کا ثبوت کہ اصل فاعل اور
کارکن شیاطین ہیں اور خدا کی جانب اس کی نسبت مجاز ہے۔ فرمان باری و اختارہم میدلم ہم فی
الغی ہے جس میں غی کی درازی شیاطین کی جانب منسوب کی گئی ہے۔
اہل سنت والجماعت کے نزدیک معاملہ اس کے بالکل الٹ ہے جو معتزلہ کہتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ میدلم
کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقی ہے۔ اور جہاں کفار یعنی عباد کی جانب اسے منسوب کیا گیا ہے تو محض
اس وجہ سے کہ وہ اس کے محل ہیں۔

تفسیر :- یہ تبصری توجیہ ہے، اس کا اصل یہ ہے کہ میدلم میں حذف و ایصال ہے۔ یعنی میدلم یملی
لہم کے معنی میں ہے جس نے معنی عمر دراز کرنے کے ہیں۔ بریں تقدیر اس کی اصلی میدلم بصلہ لام ہوگی۔ پھر بطریق
اختار قومہ میں جو کہ دراصل اختار موسیٰ من قومہ تھا۔ من کو حذف کر کے براہ راست اختار کو اس کے
مفعول کی جانب متعدی کر دیا گیا۔ اسی طرح میدلم کا صلا لام حذف کیا گیا۔ اور ہم ضمیر مفعول کی جانب
اسے بلا واسطہ متعدی بنا دیا گیا۔ اب مطلب یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ تو ان کی عمر اس لئے دراز کرتے رہے کہ شاید
یہ کبھی غفلت سے بیدار ہو کر بجاۃ مستقیم اور راہ راست پر آ لگیں۔ مگر ہائے کیا سوچے تھے اور کیا ہو گیا
ان کم بختوں کی عمر کے ساتھ ساتھ ضلالت ترقی کرتی گئی۔ اس توجیہ کی بنا پر فی طغیانہم اور لعیہون دونوں
میدلم کی ضمیر مفعول سے حال ہوں گے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ فی طغیانہم ضمیر مفعول سے حال ہو۔ اور لعیہون طغیانہم کی
مجرور سے۔ اسی کو حال متداخلہ کہتے ہیں۔ اور پہلے کو حال مترادف۔

او التقدير يمدهم استصلاحاً وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم.
والطغيان بالضم والكسر كطغيان لقيان تجاوز الحد في العتو والغلو في الكفر واصله تجاوز
الشيء عن مكانه قال تعالى اِنَّ الْمَاطِغِي الْمَاءِ حَمَلُنْكُمْ والعصف في البصيرة كالعمى في
البصر وهو التحير في الامر يقال رجل عامه وعمه وارض عمهء لا منار بها قال اعشى
الهدى بالجلين العمه .

ترجمہ :- یا تقدیری عبارت یمدہم استصلاحاً الخ ہوگی یعنی اللہ تعالیٰ ان میں رہنمائی کی چیزوں کا اضافہ
کرتے ہیں ان کی صلاح کی خاطر لیکن وہ اس کے باوجود اپنی سرکشی میں سرگشتہ ہیں۔
طغیان ضمہ اور کسر دونوں کے ساتھ ہے لقیان اور لقیان اس کے معنی ہیں سرکشی میں حد سے متجاوز
ہو جانا اور کفر میں غلو کرنا اور اصل معنی کسی شے کے اپنے مقام سے بڑھ جانے کے ہیں۔ ارشاد ہے انا لما طغى
الماء حملنکم جب پانی اپنی حدود سے اوپر ہو گیا تو ہم نے تم کو کشتی پر سوار کیا اور عہدہ فقدان بصیرت میں
مستقل ہے عمی فقدان بصیرت میں۔ اور عہدہ کے معنی ہیں معاملہ میں حیران و سرگشتہ ہو جانا۔ بولا جاتا ہے
رجل عامہ وعہدہ۔ اور ارض عمہاء اس زمین کو کہتے ہیں جو بے نشان و بے علامت ہو۔ شاعر کہتا ہے ع
اعشى الهدى بالجلين العمه .

تفسیر :- اس توجیہ کی بنیاد اس پر ہے کہ یمد کے معنی زیادتی اور مدد پہنچانے ہی کے لئے جاتیں البتہ جس
چیز میں مدد پہنچانی گئی اسے قدر مانا جائے پس یمد ہم کی تقدیری عبارت عکس کی یمد ہم استصلاحاً جس کا مطلب
یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی صلاح و فلاح کی خاطر ان دلائل عقلیہ و نقلیہ کا اضافہ کرتے رہتے ہیں جس سے ان کی رہنمائی ہو
مگر یہ اس کے باوجود اپنی گمراہیوں میں جھٹک رہے ہیں۔
قاضی کی عبارت :- ”وہم مع ذلک یعمہون فی طغیانہم“ سے مترشح ہوتا ہے کہ اس توجیہ میں فی طغیانہم یعمہون سے
متعلق ہو گا اور یعمہون ہم مبتدا محذوف کی خبر ہو کر حملہ مستأنف ہو گا۔ یعنی یمد ہم سنکر سوال اٹھا کہ جب
خدا ان کی صلاح چاہتا ہے تو ان کا کیا حال ہے؟ جواب دیا گیا۔ وہم مع ذلک الخ وہ اس کے باوجود جھٹکتے
پھرتے ہیں۔

مذکورہ بالا دو توجیہوں کا بودا اس سے ظاہر ہے کہ ان میں یہ لازم آتا ہے کہ خدا ایک چیز کا ارادہ کرتا
ہے اور وہ پوری نہیں ہوتی۔ گویا خدا کے ارادے اور اس کی مراد میں تخلف ہے۔
قاسمی نے عہدہ کے جو معنی کئے ہیں۔ اس کی تائید میں روئے کے شعر کا ایک مصرعہ پیش کیا ہے پورا شعر اس طرح

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ - اختاروها عليه واستبدلوا هابه واصله
بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الأعيان فإن كان أحد العوضين ناصتا تخين من
حيث أنه لا يطلب لعينه ان يكون مثا وبذله اشتراء والا فاقى العوضين تصوتا
بصورة الثمن فبذلك مشتري وأخذة يائع فلذلك عدة الكلمتان من الاستعداد

ترجمہ :- یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے گمراہی مولیٰ ہدایت کے بدلے یعنی ضلالت کو ہدایت پر
ترجیح دی۔ اور ضلالت کو ہدایت کے بدلے میں لیا۔ اور اشتراء کے اصل معنی ہیں اس مقصود کو حاصل
کرنے کے لئے ثمن خرچ کرنا جو اعیان میں سے ہو۔ پس اگر ایک عوضین نقدی ہے باقی حیثیت کہ وہ لذت
مطلوب نہیں تو اسے ثمن کہیں گے۔ اور اس کا صرف کرنا اشتراء کہلاتیگا ورنہ عوضین میں سے جس کو
بصورت ثمن تصور کر لو۔ اس کا صرف کرنے والا مشتری ہوگا۔ اور اس کا لینے والا بائع کہلائے گا۔
اسی وجہ سے ان دونوں کلموں یعنی بیع و شراء کو اضداد میں سے شمار کیا گیا ہے۔

ترکیب ۱۔ اولئك مبتلاء۔ الذین اسم موصول۔ اشتروا الضلالة بالهدی معطوف علیہ، فماریجت
تجارتم معطوف علیہ معطوف وما کالوا متہدین معطوف، فماریجت الآیۃ اپنے معطوف سے مل کر معطوف
ہوا اشتروا الآیۃ کا، اشتروا اپنے معطوف سے مل کر الذین اسم موصول کا صلہ ہوا، اسم موصول اپنے صلہ
سے مل کر اولئك کی خبر۔ مبتلاء اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا۔

جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے بارے میں یہ ذکر فرمایا کہ ہم ان کے اشتراء کی سزا دیتے رہتے ہیں
تو ایک سوال پیدا ہوا کہ ان میں یہ بڑی خصلت جس کی اللہ تعالیٰ خود سزا دے رہا ہے۔ آئی کیسے؟
اولئك الذین اشتروا الضلالة بالهدی سے اس کا جواب دیا گیا کہ وہ بڑی خصلت ان میں اس
طرح آئی کہ انہوں نے قبول حق کی استعداد کو کھو کر گمراہی مول لی۔

مہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اپنے حاشیہ میں ایک اشکال نقل کیا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت میں الذین اسم
موصول خبر واقع ہے۔ معنی جنسی کا افادہ کر رہا ہے۔ اور یہ بات علم معانی میں طے ہو چکی ہے کہ تعریف
الموصول بمنزلة تعریف اللام اور خبر حب معرفت باللام ہو تو وہ مقدار پر منحصر ہوتی ہے اور چونکہ یہ بیان
منافقین کے اس لئے ثابت ہوا کہ صرف منافقین ہی ضلالت کو ہدایت کے بدلے میں خریدنے والے
تھے۔ دوسرا کوئی نہ تھا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کفار مجاہدین بھی مشتری ضلالت بالہدایت تھے۔

عبدالحکیم نے اس کا جواب دیا ہے۔ وہ یہ کہ یہ حصر حقیقی نہیں بلکہ ادعائی ہے۔ یعنی منافقین کے کمال
کفر کی وجہ سے یہ دعویٰ کر دیا گیا کہ بس یہی لوگ ایسے ہیں جنہوں نے ضلالت مول لی ہدایت کے بدلے۔ اور
کمال کفر کا مطلب یہ ہے کہ ان میں صرف کفر ہی نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ استہزار، انسار، خداع
کی گندگیاں بھی شامل تھیں جسکی وجہ سے اس کفر میں اور زیادہ نقص پیدا ہو گیا اور کربلا نیم جرہا کا مصداق ہو گیا۔

دبقیہ ۱۶۵۔ وہمہ اطرافہ فی مہمہ : اعمی الہدی بالجہلین العہد
 وادب کے معنی میں ہے کثرت کا فائدہ دے رہا ہے۔ بہتہ موصوف، اطرافہ، بتلار، فی مہمہ، واقعہ مقد
 سے متعلق ہو کر بتلار کی خبر بتلار اپنی خبر سے ل کر مہمہ کی صفت اول۔ اعمی الہدی الخ صفت ثانی۔ بالجہلین
 اعمی سے متعلق ہے اور عمہ، عمہ یا غامہ کی جمع ہے اور یہی عمل استنباد ہے۔ شعور کا ترجمہ ہو گا۔ اور بہت سے
 جنگل ایسے ہیں جن کے کنارے دوسرے جنگلوں سے ملے ہوئے ہیں ان کے نشانہ کے لئے راہ ان راہ گیروں پر مخفی ہیں
 جو راستوں سے ناواقف اور سرگشتہ ہیں۔

اس شعر میں عمہ سے استنباد ہے جو فقدان بصیرت یا تحیر کے معنی میں استعمال ہوا۔

نفسیہ ۱۶۶۔ قاضی کی عبارت میں دو باتیں بیان ہوئی ہیں (۱) اجمالی طور پر اشتراک کے معنی مرادی (۲) اسکی
 لغوی تحقیق۔ اشتراک کے معنی مرادی اختیار و استبدال کے ہیں۔ یعنی کسی شے کو ترجیح دینا اور کسی شے کے بدلے میں کوئی
 شے لے لینا۔ اختیار و باعلیہ و استبدال وہاں سے اسی پہلی بات کی طرف اشارہ مقصود ہے۔ لغت میں اختیار کی
 حقیقت یہ ہے کہ کسی مقصود عین کو حاصل کرنے کیلئے ثمن صرف کیا جائے مقصود عین کہنے سے اجمارہ نکل گیا کیونکہ
 اس میں ثمن کے بدلے عین شے مطلوب نہیں ہوتی بلکہ اسکی منفعت مطلوب ہوتی ہے۔ جو ایک عرض لایق زائمن ہے
 اب سوال یہ ہے کہ ثمن کو کسی چیز کو کہا جائے اور کس کو بیع قرار دیا جائے سو عوضین میں سے اگر ایک نقدی ہے یعنی
 سونا اور چاندی ہے یا انکا ڈھلا ہوا سکہ ہے اور دوسرا غیر نقدی ہے تو اس صورت میں عرض نقدی ثمن ہو گا یا بیعیت
 کہ وہ لذائذ مطلوب نہیں بلکہ اس جیسا دوسرا دینے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں اور اس ثمن کا صرف کرنا اشتراک کہلائیگا
 اور اس جیسی بیع کو عرف فقہ میں بیع مطلق کہتے ہیں۔

اور اگر دونوں عوض غیر نقدی ہوں مثلاً اناج عوض ہو اناج کا یا کسی دوسرے غیر نقدی سامان کا تو دریں صورت
 جس عوض کو بیعوت ثمن فرض کر لو وہ ثمن اور جس کو بیعوت بیع فرض کر لو بیع۔ اس بیع کو بیع تقایفہ کہتے ہیں اور اگر عوضین
 نقدی ہوں مثلاً بیع ذہب الذہب یا بیع ذہب بالفصہ تو یہاں تقایفہ ہی کی صورت ہوگی اور اسکو بیع صرف کہتے ہیں
 چونکہ بیع کی آخری دو قسمیں طرین میں سے ہر ایک بالغ و نشزی بن سکتا ہے اس لئے بیع و شرار کے الفاظ افساد میں
 سے شمار کئے گئے۔ افساد ان کلمات کو کہتے ہیں جو متضاد معانی کے حامل ہوں جیسے مکر کا لفظ سرا و گرام دونوں مستعمل ہے قاضی نے
 ناض کا لفظ استعمال کیا ہے متضاد صحاح کے قول کے مطابق ناض اہل حجاز کے نزدیک دلاہم و دایر کا دوسرا نام ہے ناض
 ان کے نزدیک وہ مال ہے جو سار قبیل سامان ہو اور نہ ہی حیوان و غنکار کے قبیلہ سے ہونف بڈن الالف بھی اسی معنی میں مستعمل ہے
 فان کان احد العوضین ناضاً تعین من حیث انہ لا یطلب لعینہ ان یکون ثمناً کی ترکیب
 اس طرح ہے۔ فان کان احد العوضین ناضاً شرط۔ تعین نعل۔ من حیث انہ لا یطلب لعینہ۔ تعین سے متعلق
 ان یکون ثمناً تعین کا فاعل۔ تعین نعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر شرط کی جزاء۔

ثم استعير للاعراض عما في يده محصلا به غيره سواء كان من المعاني او الاعيان
ومنه اخذت بالجملة رأسا زعرا : وبالثنا بالواضحات الدردرا
وبالطويل العمر عمر اجيدرا : كما اشترى المسلم اذ تنصرا

ترجمہ :- پھر مجاز استعمال کیا گیا۔ دوسری چیز کو حاصل کرتے ہوئے اپنی مقبوضہ شے سے اعراض کرنے کے معنی میں
اب وہ دونوں چیزیں خواہ اعراض کے قبیلے سے ہوں خواہ اعیان کے اور اسی معنی کے قبیلے سے یہ شعری ہے۔
سے اخذت بالجملة الخ ترجمہ تو نے گھنے اور پورے بالوں والے سر کے بدلے چند لاسرے لیا۔ اور مضبوط جھکدار
و امتول کے بدلے پوپلاسن اور طویل زندگانی کے معاوضے میں کوتاہ زندگی۔ یہ سارا الین دین اس شخص کا سا
ہے جو مسلم ہونے کے بعد نصرانی بن گیا تھا۔

دقیقہ صد گذشتہ، فان كان احدا العوضين ناصتا نقاب من حيث اذ لا يطلب لعينه ان
يكون ثمتا۔ کی ترکیب اس طرح ہے۔ فان كان احدا العوضين ناصتا شرط تعین فعل من حيث ان لا يطلب
لعينه تعین سے متعلق ان يكون ثمتا تعین کا فاعل تعین فعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر شرط کی جمل

تفسیر :- اشتراک کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد یہاں اس کے معنی مجازی کی تفصیل کر رہے ہیں۔ شرط ہے
ہیں کہ اشتراک کے حقیقی معنی تو یہ تھے کہ اپنے مال منقوم کو صرف کر کے ایک مطلوب عین کو حاصل کرنا اور مجازی
معنی یہ ہیں کہ جو چیز اپنے قبضہ میں ہو اس سے اعراض کر کے غیر کو حاصل کیا جائے خواہ جو چیز اپنے ہاتھ
میں ہے وہ مال منقوم ہو خواہ غیر منقوم۔ نیز جو چیز حاصل کی جا رہی ہے اس میں بھی عموم ہے۔ وہ اعیان ہیں
جو یا غیر اعیان میں سے گویا مجازی معنی مطلق اعراض و تحصیل ہیں اور اس معنی مجازی کے ثبوت میں قاضی نے ابوالنجم کا شعر پیش
کیا جس میں اس نے بیوی کے بڑھاپے پر مرنے پر ڈھلے اور اس کی کھوئی ہوئی جوانی پر ماتم کیا ہے۔ شعر میں
بالجہ کا بار وہی بار ہے جو اعوامن و اثمان پر داخل ہو اگر تباہ۔ جہ بالضم اس سر کو کہتے ہیں جس کے اس پورے
حصہ میں بال آگ آئے ہوں جہاں عموما آگ کہتے ہیں اور وہ بال و فرس زبادہ ہوں۔ و فرہ ان بالوں کو کہتے ہیں جو کان
کی لوت تک لٹک رہے ہوں اور اگر شاہ تک پہنچ جائیں تو انہیں لمہ کہیں گے ازعر اس سر کو کہتے ہیں جس کا
اگلا حصہ بالوں سے خالی ہو۔ و در رقیم الدالین بچوں کے سوڑھے یا وہ دافہ جن کی نوکیں گھس گئی ہوں۔
الطویل العمر ترکیب مقلوبی ہے اصل میں العمر الطویل تھا صفت کو مقدم کر دیا گیا۔ ترکیب میں العمر الطویل عطف
بیان ہے۔ جیدر بالذال والذال عمر کوتاہ۔ کما اشترى المسلم الخ سے جید ابن صفوان کے واقعہ کی طرف تلمیح ہے۔
جید بن ابی بادشاہوں میں کا آخری بادشاہ ہے مذہب نصرانیت سے تائب ہو کر خلیفہ ثانی فاروق

کے دور خلافت میں اسلام کا علاقہ بگوش ہو گیا۔ پھر مقصد حج کعبہ مکہ میں حاضری دی۔ اور ایک دفعہ
خادم کعبہ کا طواف کر رہا تھا کہ پانک قبیلہ میں فزارہ کے ایک گنوار کا پیر اس کے نہ بندیر ہو گیا اور
دب گیا۔ اس نے بادشاہی زعم میں آکر اس گنوار کے اتنے زور کا چانٹا رسید کیا کہ ناک ٹوٹ گئی۔
اور ساتھ ساتھ اگلے دو دانت بھی گر گئے۔ پیارے فزاری نے اپنا دکھرا حضرت عمر سے کہہ سنایا آپ نے
جیلہ کو بلا کر دو ٹوک فیصلہ دیا۔ اما العفو واما القصاص۔ دوسری صورت میں ہیں۔ یا مظلوم سے معافی
لیجائے یا تم سے انتقام لیا جائے۔ جیلہ نے عرض کیا کہ آپ کیا غضب کر رہے ہیں۔ میں بادشاہ وقت ہوں
یہ ایک سوتی اور بازاری انسان ہے آپ بادشاہ وقت سے ایک سوتی کو بدلہ دلوں گے ہیں۔ آپ نے فرمایا
شریعت مصطفیٰ کے قانون کے مطابق تمہیں گنوار کا طمانچہ کھانا ہو گا۔ بحیثیت اسلام تم دونوں برابر ہو۔
اویس نے پیچ کا کوئی فرق دانتیا نہیں جیت جیلہ کا کوئی بس نہ چلا تو اس نے قہمت پھاہی اور رات ہوتے
ہی روم چلا گیا۔ اور قیصر روم سے جلا ملے کہتے ہیں کہ بعد میں وہ اپنے اس نعل پر پھٹتا یا اور اپنے استوار میں
ندامت کا اظہار بھی کیا ہے چنانچہ کہتا ہے

تنصرت بعد الحق عار اللطمة : وما كان فيها لوصوت لها ضرر
وادركني فيها الجراح حميت : فبعت لها العين الصميتة بالعو
فبالت احمى لم تلدني وليتني : صبرت على القول الذي قاله عم
ترجمہ :- میں محض ایک طمانچے کے تنگ و عار کی وجہ سے قبول حق کے بعد نصرتی بن گیا۔ حالانکہ اگر میں اس وقت
میر کر لیتا تو میر کوئی تو نقصان نہ تھا۔ مجھے سمیت وغیرت کی لجاجت لاحق ہوئی اور میں نے ایک سالم آنکھ
کافی آنکھ کے بدلے میں بچے ڈالا۔ کاش مجھے میری مال نے نہ جتا ہوتا یا کاش میں فاروق اعظم کے فیصلہ پر راضی
ہو گیا ہوتا۔

ابوالنجم کا اس واقعہ سے مقصد یہ ہے کہ بطرح عسائی کی یہ خرید و فروخت یعنی اسلام کے بدلے
نصرانیت سول لینا۔ بڑے ٹوٹے کی خرید و فروخت تھی۔ اسی طرح ای میری بیوی تیرا جوانی کے بدلے بڑھاپا
سول لینا بھی انتہائی خسارے کا ہے۔ قاضی کا استشاد اس کے آخری مصرعہ۔ کما اشتری المسلم اذا تنصرا
سے ہے کہ یہاں اشتر اسلام سے اعراض اور نصرانیت کی تحصیل کے معنی میں مستعمل ہے۔ اور ان دونوں چیزوں
میں سے کوئی نہ از قبیل مال ہے اور نہ ہی اعیان میں سے ہے۔ پس معنی مجازی کی تائید حاصل ہو گئی۔

ثُمَّ اتَّسَعَ فِيهِ فَاسْتَعْمَلَ لِلرَّغْبَةِ عَنِ الشَّيْ طِمَعًا فِي غَيْرِهِ -

والمعنى انهم اخلوا بالهدى الذى جعل الله لهم بالفطرة التى فطر الناس عليها
محصلين الضلالة التى ذهبوا اليها واختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى

ترجمہ :- پھر اشتراک کو وسعت دی گئی اور وہ کسی شے کی طبع کرتے ہوئے ایک شے سے اعراض کرنے کے معنی
میں استعمال ہونے لگا۔

اور مراد یہ ہے کہ انہوں نے اس ہدایت کو مٹا دیا جو خدا نے ان کو اس فطرت کے طور پر عطا کیا تھا جس
پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا تھا اور اس ضلالت کو حاصل کر بیٹھے جس کی جانب یہ لوگ گئے۔ یا یہ معنی ہیں کہ ان
لوگوں نے ہدایت کے مقابلے میں ضلالت کو پسند کیا اور اسے ترجیح دی۔

تفسیر :- اشتراک کے دوسرے معنی مجازی ہیں یہ معنی پہلے معنی سے بھی زیادہ اعم ہے اس لئے کہ پہلے معنی
میں یہ قید تھی کہ جس چیز سے اعراض کیا جائے وہ اپنے قبضہ میں ہو۔ یہاں اس کی بھی قید نہیں بلکہ مطلق کسی شے
سے اعراض کرنا مراد ہے خواہ وہ شے اپنے ہاتھ میں ہو یا دوسرے کی ہو۔

قولہ والمعنى انهم اختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى
پر انطباق کر رہے ہیں کہ پیدا ہونے والے اشکال کا بھی ازالہ ہو جائے اشکال یہ ہے کہ آیت سے ثابت ہوتا ہے
کہ منافقین اور کفار کے پاس ہدایت تھی مگر انہوں نے اس کے بدلے ضلالت لے لی۔ حالانکہ کفار و منافقین
کے پاس سرے سے ہدایت ہی نہیں تھی؟

قاضی نے اس اشکال کا جواب یہ دیا کہ ہم نے اشتراک کے دو معنی مجازی بیان کئے ہیں۔ اگر ان میں سے دوسرے
معنی مراد لئے جائیں تب تو کچھ اشکال ہی نہیں کیونکہ دوسرے معنی مطلقاً اعراض و تحصیل کے ہیں۔ عام اس
سے کہ جس سے اعراض کیا جا رہا ہے وہ اپنی ہو یا غیر کی۔ پس اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ کفار کے سامنے ہدایت
و ضلالت دونوں کی راہیں موجود تھیں۔ ان میں سے کوئی ان کی اپنی نہیں تھیں۔ انہوں نے ہدایت کے مقابلے میں
ضلالت کو اختیار کر لیا۔

اولاً اگر پہلے معنی مراد لئے جائیں تو ضرور اشکال ہو گا کیونکہ اس میں یہ قید ہے کہ جس سے اعراض کیا جا رہا ہے
وہ اپنے قبضہ میں ہو۔ پس اس صورت میں ہدی سے مراد فطری ہدایت اور طبعی ذوق اور قبول حق کی استعداد
ہوگی۔ لہذا مطلب یہ ہوگا کہ کفار نے اپنی اس فطری ہدایت سے اعراض کر کے دوسری چیز یعنی ضلالت حاصل
کی۔ قاضی نے جو ترتیب قائم کی ہے ہم نے اختصاراً اسے الٹ دیا ہے یعنی پہلا بعد میں اور بعد کا پہلے رکھ دیا ہے

فَمَا رِبْحُ تِجَارَتِكُمْ تَرْشِيحٌ لِلْمَجَازِ لِمَا اسْتَعْمِلَ الْاِشْتِرَاءُ فِي مَعَامِلَتِهِمْ اَتَّبِعُوا بِمَا يَشَاكُلُهُ
تَمْثِيلًا لِحَسَارِهِمْ وَنَحْوَهُ وَلَمَّا رَأَيْتَ النَّسْرَ عَزَّابِنَ دَائِيَةً - وَعَشَشَ فِي وَكْرِيهِ
جَاشَ لِمَا صَدَرِي -

ترجمہ ۱۔ سو فائدہ بخش نہ ہوئی ان کی تجارت۔ یہ ترشح مجاز ہے جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے معاملہ میں اشتراء کا لفظ استعمال فرمایا تو اس کے بعد ان کے خسارے کی منظر کشی کے لئے ایسے الفاظ استعمال فرمائے جو اشتراء کے مناسب ہیں اور اس شعر میں بھی یہی باتیں موجود ہیں۔ شعر و لمارأیت النسیر عزابن دایة الخ ترجمہ۔ اور جب میں نے گدھ کو دیکھا کہ وہ کوئے پر غالب آ رہا ہے اور اس کے دونوں گھونٹوں میں اتر رہا ہے تو میرا دل بے چین ہو گیا۔

حل ۱۔ ترشح للمجاز خبری مبتداء محذوف بذاتی تمثیلًا لِحَسَارِهِمْ مفعول لہ ہے۔ اَتَّبِعُوا کا اتباع اپنے مفعول و متعلق سے مل کر لٹکا کی جزاء ہے۔

ترشح لغت میں تین معنی کے لئے مستعمل ہے تزیین (آراستہ کرنا) تربیت پرورش کرنا تقویت دت (پہنچانا) اصطلاح معانی و بیان میں ترشح مناسبات معنی حقیقی یا مشبہہ کے ذکر کرنے کا نام ہے اور کبھی خود ان الفاظ کو بھی ترشح کہہ دیا جاتا ہے جو ذکر کئے گئے ہیں۔ یہاں ترشح سے یہی معنی مراد ہیں ترشح استعارے اور مجاز مرسل دونوں میں چلتی ہے۔ چنانچہ رأیت فی الحمام اسڈا ذالبید میں لہذا ترشح ہے اور اسدا ستعارہ۔ لبتدان گھنے گھنے بالوں کو کہتے ہیں جو شیر کے دونوں ستانوں کے بیچ میں سر سے لے کر نیچے تک پڑے ہوتے ہیں۔ اور مجاز مرسل کی مثال لہ فی الکرم بد طولی ہے اس کا سخاوت میں بڑا البا ہاتھ ہے۔ یہاں بد مجاز مرسل ہے۔ کیونکہ بد سے قوت مراد ہے کیونکہ بد قوت کا محل ہے اس لئے محل بول کر حال مراد لیا۔ اسی کو مجاز مرسل کہتے ہیں۔ اور پھر بد کی مناسبت سے ترشح طوی کو ذکر کر دیا گیا۔

ترشح اور تحبیل میں دو طرح فرق ہے۔ پہلا فرق بقول علامہ نفق زانی یہ ہے کہ تحبیل میں ان چیزوں کا ذکر ضروری ہے جو مشبہہ یا معنی حقیقی کے لوازم میں سے ہوں اور ان سے منفک نہ ہوتی ہوں۔ ترشح کے لئے یہ ضروری نہیں بلکہ شئی غیر لازم سے بھی ترشح ہو سکتی ہے بشرطیکہ اس کو مشبہہ سے مناسبت ہو دوسرا فرق یہ ہے کہ ترشح استعارہ کی تکمیل کے بعد ہوتی ہے اور تحبیل کے لئے تکمیل لابدی نہیں۔ یہ بات بھی ذہن میں رکھ لینی چاہیے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ترشح الگ ہو اور استعارہ الگ۔ بلکہ ایک ہی لفظ ترشح و استعارہ دونوں کا محل بن سکتا ہے جبکہ الگ الگ ہوں۔

تفسیر ۱۔ اس تمیزی حل کے سمجھ لینے کے بعد ناہی کا مقصد سمجھتے ناہی یہ کہتا چاہتے ہیں کہ فماربحت تجارتہم

استعارہ بھی ہے اور ترشیح بھی ترشیح تو اس لئے کہ ما قبل میں منافقین کی تبدیلی ضلالت باہدایت کے لئے اشتراء کا لفظ تشبیہا استعمال کیا تھا اور ربح اور تجارت اشتراء کے مناسبات میں سے ہیں۔ اس لئے اشتراء کے بعد ان کا ذکر کرنا نقیباً مفید ترشیح ہو گا۔ اور استعارہ اس لئے ہے کہ انہیں الفاظ سے منافقین کے خسران کی تصویر اور منتظر کشی مقصود ہے یعنی منافقین سے ان نوائد کے فوت ہونے کو جو ہدایت پر مرتب ہوئے خسران تاثر کے ساتھ تشبیہ دی گئی تاکہ معلوم ہو جائے کہ ہدایت بمنزلہ راس المال کہے اور اس پر مرتب ہونے والے نوائد بحیثیت ربح ہیں پس جب کو دنیا میں ہدایت نہ مل سکی وہ بڑے ہی ٹوٹے میں ہے۔ جیسا کہ وہ تاثر بخسارہ میں ہے جسے نہ اصل پونجی ہاتھ لگی ہو اور نہ ہی نفع سے کوئی نصیب ملا ہو پھر اس تشبیہ کے واسطے سے نماز بحث تجارت ہم کے الفاظ مشبہ کے اندر استعمال کئے گئے قاضی نے اس بات کے ثبوت کے لئے کہ ایک ہی لفظ ترشیح واستعارہ دونوں کا فائدہ دے سکتا ہے ایک شعر پیش کیا ہے۔

ولما رأیت النسر الخ نسر کا نام ترکی زبان میں گرگس اور ہندی میں گدھ ہے ابن دایہ کوئے کی کنیت ہے اور وجہ اس کنیت کی یہ ہے کہ یہ دایہ اونٹ کی ربر ہڈی سے کھود کھود کر کیرے کھاتا رہتا ہے گویا دایہ اس کی ماں ہے جو اسے کھلاتی رہتی ہے پس اس کی جان منسوب ہو کر ابن دایہ کہلا یا۔ عیش ماضی ہے تعشیش سے جس کے معنی ہیں گھونسل بنانا۔ تنکوں کو کس سبک لاکر اکٹھا کرنا۔ وکر یہ میں تشبیہ کی اصناف ضمیر کی جانب ہو رہی ہے اصل میں وکرین تھا۔ نون اصناف کی وجہ سے سا قفا ہو گیا وکر کہتے ہیں گھونسلے کو آشیانہ کو شیخ زادہ میں ہے کہ اگر آشیانہ پیارا اور دیوار کی کھود یا درخت کی ہنسیوں پر ہو تو اسے وکر کہتے ہیں اور اگر زمین پر ہو تو اس کا اُفحوص نام ہے۔ اور بعض نے وکر کو دونوں میں عام بتایا ہے۔ جانح باب ضرب کا ماضی ہے۔ اس کا مصدر حبشاً، حبشاً نا آتا ہے جب قدر کی براب نسبت ہو تو بلاش کے جوش مارنے اور پکینے کے معنی ہوں گے۔ یہاں بے کلی اور بے چینی ہونے کے معنی مراد ہیں۔ اس شعر میں پایخ استعارے اور دو ترشیمیں ہیں۔

بڑھاپے یا اس کی سفیدی کو تشبیہ دی گدھ کے ساتھ جوانی یا سیاہ بالوں کو تشبیہ دی کوئے کے ساتھ دارھی کو تشبیہ دی اس کے ایک گھونسلے سے اور سر کے بالوں کو دوسرے سے۔ اور بڑھاپے کے ان دونوں ہر اترنے کو تعشیش ہے۔ پایخ تشبیس ہوئی اور چونکہ تعشیش اوکرین ابن دایہ کے مناسبات میں سے ہیں کیونکہ مشہور ہے کہ کواد و گھونسلے بنتے ہیں۔ ایک گرمی کے لئے۔ دوسرا سردی کے لئے اس لئے ان دونوں کا ذکر ترشیح ہوا۔ پس یہ دو ترشیمیں ہوئیں۔ قاضی کا استنبہا و عیش فی گریہ ہے کہ اس میں بیک وقت استعارہ ترشیح یکجا موجود ہیں شعر کا مراد یہ ترجمہ ہو گا۔ جب میں نے بڑھاپے کو جوانی پر غالب آتے ہوئے دیکھا اور یہ دیکھا کہ بڑھاپا ستر اور دارھی پر پنا آشیانہ بنا رہا ہے یعنی ان دونوں میں اتر رہا ہے تو یہ سب کرشمہ دیکھ کر میرا دل بے چین و بے قرار ہو گیا۔

والتجارة طلب الربح بالبيع والشراء والربح الفضل على رأس المال ولذلك سمي
شفًا واسنادة الى التجارة وهو لاربابها على الاتساع لتلبسها بالفاعل اولمشا
ایہ من حيث انها سبب الربح والخسران۔

وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ. لطلب التجارة فان المقصود منها سلامة رأس المال و
الربح. وهو لا قد اضاعوا الطلبتين لأن رأس مالهم كان الفطرة السليمة
والعقل الصريح فلما اعتقدوا هذه الضلالت بطل استعدادهم واختل
عقلهم ولم يبق لهم رأس مال يتوصلون به الى درك الحق وينيل الكمال فيقوا
خاسرين انشأ عن الربح فاقدين للامل۔

ترجمہ :- اور تجارت نام ہے خرید و فروخت کے ذریعہ نفع طلب کرنے کا اور ربح اصل مال کو کہتے ہیں
جو اصل پونجی سے زیادہ ہو اسی کو ربح کہتے ہیں کیونکہ شفق کے معنی زیادتی کے ہیں اور خسران
کی نسبت تجارت کی بجانب حالانکہ خسران اٹھانے والے ارباب تجارت ہیں نہ کہ تجارت علی سبیل المجاز ہے۔ اب
مجاز کی علی الترتیب دو وجہیں ہو سکتی ہیں یا اس لئے کہ تجارت کو انتقال ہے صاحب تجارت سے کیونکہ تجارت
اسی کا فعل ہے اور فاعل کو فعل سے انتقال ہوا ہی کرتا ہے پس شئی کی نسبت کر دی گئی اس کے فاعل حقیقی
کے ملائیں کی بجانب محصل المجاز۔ اور یا اس لئے کہ تجارت کو تاجر سے تشبیہ دی گئی۔ اور وہ تشبیہ یہ ہے
کہ دونوں ربح و خسران کا سبب بنتے ہیں۔ پھر خسران کی تجارت کی بجانب نسبت کر دی گئی نسبت المجاز
بواسطہ التشبیہ۔

اور نہیں تھے وہ راہ پانے والے یعنی تجارت کی راہ پانے والے اس لئے کہ تجارت سے ربح اور اس المال دونوں
کی سلامتی مقصود ہے اور ان منافقین نے دونوں مطلوب ضائع کر دیئے۔ اس لئے کہ ان کا اس المال
ان کی فطرت سلیمہ اور عقل خالص تھی پس جب انہوں نے اپنے عقیدوں میں یہ گمراہیاں بٹھالیں تو ان کی
استعداد ادا کرت ہو گئی عقل مختل ہو کر رہ گئی۔ اور وہ رأس المال باقی نہ رہا جس کے وسیلہ سے حق کو
پاتے اور کمال کو حاصل کرتے پس غایت و خاسر ہو کر رہ گئے۔ نفع سے بھی ناامید اصل سرمایہ کو بھی کھو
دینے والے۔

تفسیر :- قاضی نے طرق التجارۃ کسکرا ایک اشکال رفع کیا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت میں تکرار ہے اس لئے کہ جوابات اولئک الذین اشتروا الضلالتہ بالہدی سے سمجھی جاتی ہے۔ یعنی منافقین کے متعلق ہدایت وہی بات و ما کانوا ہتدین سے بھی سمجھ میں آرہی ہے؟ قاضی نے جواب یہ دیا کہ سابق میں ہدی سے ہدایت دینی مراد تھی اور یہاں طریق تجارت کی ہدایت مراد ہے نہ تکرار۔ دونوں کا مل جل جلا ہے۔
 فان المقصود منها الخ۔ سے قاضی جو کچھ کہنا چاہتے ہیں۔ اس کے سمجھنے کے لئے وہ ترکیب ذہن میں رکھنے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ یعنی و ما کانوا ہتدین کا نماز بحت تجارتہم پر عطف ہے اور نماز بحت اپنے معطوف سے مل کر اشتراء کا معطوف ہے۔ یہ بھی معلوم ہے کہ فار عطفہ ترتیب کے لئے آتا ہے اور واو مطلق جمعیت کے لئے پس جب و ما کانوا ہتدین کو مار بحت تجارتہم کا بذریعہ واو معطوف بنا کر اشتراء پر بواسطہ فار عطف کیا گیا۔ تو دونوں جملوں کا مجموعہ اولئک الذین اشتروا الضلالتہ بالہدی پر مرتب ہو گیا۔

قاضی صاحب فان المقصود الخ سے اس ترتیب کی وجہ اور اس کی صورت بیان کرنا چاہتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ تجارت سے دوہی چیزیں مقصود ہوتی ہیں۔
 اول یہ کہ اپنی جمع برقرار رہے۔ اس المال صحیح سالم رہے۔ دوم یہ کہ اس پر خاطر خواہ نفع مرتب ہو۔ اگر کسی تاجر کو نفع حاصل نہ ہو تو تجارت اس کے لئے ایک فعل عبث ہو تا ہے اور اگر کوئی نفع اور جمع دونوں سے محروم رہے تو اس سے زیادہ خائب و خاسر کون ہو گا اس کو کہا جائے گا کہ اس کی تجارت نہ تو سود مند ہوئی اور نہ ہی وہ تجارت کی راہ پر گامزن ہو سکا۔ منافقین جنہوں نے ضلالت ہدایت کے بدلے خریدی ان کا یہی حال ہے جب ہدایت چھوڑی تو ہاتھ سے لاس المال گیا اور اس المال کے ساتھ ہی ساتھ ورک حق و حشو فضائل کے منافع بھی

رخصت ہوئے جو ہدایت پر مرتب ہوئے پس ان کے حق میں کہا جائیگا۔ مار بحت تجارتہم و ما کانوا ہتدین۔

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا۔ لما جاء بحقيقة حالهم عقبها بضرب المثل زيادةً
في التوضيح والتقرير فانه اوقع في القلب واقعه للخصم الاكد لانه يريد ان يترك التحيل
محققا والمعقول محسوسا ولا امر ما اكثرت الله في كتبه الامثال ونشت في كلام الانبياء
والحكماء۔

ترجمہ :- ان کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے آگ جلائی جب منافقین کی حقیقت حال بیان
فرما چکے تو اس کے بعد مزید توضیح اور عینتگی کے لئے ان کے حال پر کہاوت کہی اس لئے کہ تمثیلی بیان
دل میں زیادہ جاگزیں ہے۔ اور اس میں جھگڑا اور دشمن کی زیادہ کاٹ ہے۔ کیونکہ مثال ہمارے سنا
خیالی چیز کو خارج اور معقول کو محسوس بنا کر پیش کر دیتی ہے۔ اور کسی عظیم الشان فائدہ کی وجہ سے
خدائے اپنی کتابوں میں کہاوتوں اور مثالوں کو کثرت سے بیان فرمایا ہے اور انبیاء و دانشوروں کے کلام
میں اس کی بہتات ہے۔

حل :- لامر ما۔ امر کی تنوین تعظیم کے لئے ہے اور ما اس تعظیم کی تاکید کر رہا ہے اور امر کی صفت واقعہ ہے
معنی ہوں گے لامر عظیم۔ اور یہ جار مجرور اکثر سے متعلق ہے۔
تفسیر :- یہ اس آیت کا ماقبل سے ربط ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے من الناس من يقول
آمناء یہاں تک منافقین کی حقیقت حال بیان فرمائی اور حقیقت کا ادراک عقل کرتی ہے پس
منافقین کا عقلی طور پر علم ہوا لیکن چونکہ انسان عالم محسوسات میں ہے اس لئے اس کو محسوسات سے زیادہ
مناسبت ہے۔ نیز وہم چونکہ ان جریات کا ادراک کرتا ہے جو محسوسات سے ماخوذ ہیں۔ اس لئے محسوسات
کو وہم قطعاً قبول نہیں کرتا بلکہ نری عقلی چیزوں میں وہم و عقل کا نزاع رہتا ہے جس کی وجہ سے عقلاً
میں ریب و شک رہا پکڑ لیتے ہیں۔ اور قلب اس کے قبول کرنے سے امان کرتا ہے۔ پس بیان حقیقت کے
بعد منافقین کی اللہ تعالیٰ نے اسی غرض سے مثال بیان فرمائی کہ وہ مخصوص کی شکل میں آکر دل میں
جاگزیں ہو جائے۔ اور وہم کا نزاع باقی نہ رہے۔ اسی قسماً عدد کی بنا پر آسمانی کتابوں اور انبیاء و حکماء
کے کلاموں میں بکثرت امثال موجود ہیں۔ گویا ماقبل سے ربط یہ ہوا کہ ماقبل میں بیان حقیقت تھا۔ اور
یہاں اس کی مثال کا بیان ہے۔

والمثل فی الاصل بمعنى النظير يقال مثل ومثل ومثیل كشبه وشبه وشبيه
ثم قيل للقول السائر الممثل مضرب بموردة ولا يضرب الا ما فيه غرابة ولذلك
حفظ عليه من التغيير ثم استعير لكل حال او قصة او صفة لها شان وفيها غرابة
مثل قوله تغلّك مثل الجنة التي وعد المتقون وقوله تغلّك ولله المثل الا على
والمعنى حاله العجیبة الشان كحال من استوفد نارا۔

ترجمہ :- اور مثل در اصل نظیر کے معنی میں ہے۔ بولا جاتا ہے مثل مثل مثیل جیسے شبہ شبہ شبیه۔
پھر اس کلام مشہور کو مثل کہا جانے لگا جس کے محل درود کے ساتھ اس موقع کو تشبیہ دی گئی ہو جس میں فی الحال
استعمال ہو رہا ہے اور مثل اسی کلام کو بنا یا جاتا ہے جس میں کسی قدر ندرت ہو یا اس وجہ سے اس کو تبدیل
سے محفوظ رکھا جاتا ہے۔ پھر مجازاً مثل کا استعمال ہر اس حال میں یا قصہ یا صفت کے لئے ہوا جس میں کوئی
خاص شان ہو اور ندرت بھی ہو جیسے فرمان باری مثل الجنة التي وعد المتقون یا اس جنت کا حال یا قصہ
جس کا متقین سے وعدہ ہے۔ اور جیسے فرمان باری ولله المثل الاعلیٰ۔ اور بلند و بالا شان خدا کی ہے۔
اور یہاں معنی یہ ہیں۔ منافقین کا عجیب الشان حال اس شخص کا سہلے جس نے آگ روشن کی۔

تفسیر :- یہاں سے لفظ مثل کی تحقیق اور مراد بیان کر رہے ہیں لفظ مثل کے تین معنی ہیں۔ نظیر،
کہاوت، صفت و حال۔ پہلے معنی لغوی ہیں۔ اور اس معنی میں مثل کی تین لغتیں مثل بکون الشام مثل بفتح
الشام مثیل بالماق ایام بعدا اشار۔ شریک ہیں جیسے شبہ شبہ شبیه۔ ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔ نظیر مثلاً بشی
کو کہتے ہیں۔ نظیر اور مثال اس بات میں شریک ہیں۔ کہ ان سے کسی چیز کی وضاحت مقصود ہوتی ہے۔ فرق
اتنا ہے کہ نظیر اس کا جز نہیں ہوتی اور مثال جز ہوتی ہے جیسے یوں کہیں مفعول منصوب ہوتا ہے جیسے
ضرب زيد عمروا میں عمر منصوب ہے جیسے کہ طاب زيد علما میں علما منصوب۔ یہاں علما مفعول کی مثال
نہیں بلکہ نظیر ہے۔

دوسرے معنی عرفی ہیں کیونکہ عرف میں مثل کہاوت کو کہتے ہیں۔ اور کہاوت بقول قاضی رد کلام ہے
جو نوک زبان ہو اس کا ایک مورد ہو جس میں وہ اول اول کہا گیا۔ اور ایک مضرب ہو یعنی جس موقع پر
اب استعمال ہو رہا ہے پھر اس مضرب کو اس کے مورد کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہو۔ قاضی فرماتے ہیں کہ
کہاوت اسی کلام کو بنا یا جاتا ہے جس میں لفظی یا معنوی ندرت ہو جیسے رُب رمية من غیر رام۔ بہت

سے بغیر تیر انداز کے نشانہ پر لگ جاتے ہیں۔ یہ کہاوت اسی کے لئے کہی جاتی ہے جو کسی کام سے ناواقف ہو۔ اور پھر بھی وہ کام اس سے خوبی کے ساتھ انجام پذیر ہو جائے۔ دیکھتے۔ اس کلام میں رمی کے اثبات اور ہر امی کی نفی سے ایک طرح کی ندرت و غرابت پیدا ہوتی ہے اس لئے اس کو کہاوت بنایا گیا۔ چونکہ مثل میں غرابت اور رونق فصاحت ہوتی ہے اس لئے اس کو ہر طرح سے تغیر و تبدل سے محفوظ رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ تصرف سے کلام کی غرابت فوت ہو جاتے گی۔ مثلاً الصیف ضیعت اللین کی کہاوت ایک بڑھنے کی تھی جبکہ اس نے گرمیوں میں اپنی بیوی کو اس کی کسی حرکت پر ناراض ہو کر طلاق دیدی تھی۔ بیوی نے دوسرے سے شادی کر لی۔ دوسرا شوہر فقیر تھا۔ بیماری ناپار ہو کر دودھ مانگنے نکلی اور اتفاقاً اس سے اسی بڑھے کے دروازے پر صدادی بڑھے نے یہاں لہا اور کہا الصیف ضیعت اللین۔ موسم گرمی نے تمہارا دودھ ضائع کر دیا۔ پھر یہ مثل ہر اس موقع پر کہی جاتے تھے جب کوئی شخص ایک چیز اس کے وقت پر فوت کرنے کے بعد اس کا جو یاں ہو۔ اب اگر یہ سال بھینہ موت کے بجائے ضیعت بھینہ مذکر کہا جائے تو اس خاص واقعہ پر دلالت فوت ہو جائے گی۔

تیسرے معنی دوسرے معنی پر متفرع ہیں۔ ہما نشان فیما و غرابۃ کہہ کر علاقہ مجاز بیان کیا ہے یعنی قصہ عجیبہ نشان عظیم حال غریب کو مثل اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں بھی اس کے معنی عربی یعنی کہاوت کی طرح غرابت و ندرت موجود ہے۔ مثل الجنة التي وعد المتقون میں مثل قصہ اور حال کے معنی میں ہے اور لشد المثل الاعلیٰ میں صفت کے معنی میں۔ چونکہ قرآن میں لفظ مثل کہاوت کے معنی میں نہیں لیا جاسکتا۔ اس لئے کہ کہاوت کے لئے مورد سابق کا ہونا ضروری ہے اور خدا کا کلام سب سے سابق ہے اس سے کون سی چیز سابق ہو سکتی ہے۔ نیز نظر کے معنی بھی بہتری جگہ چپاں نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے تیسرے معنی کی ضرورت پیش آئی۔ چنانچہ مثلم میں بھی لفظ مثل حال عجیب الشان کے معنی میں ہے۔ یعنی منافقین کی عجیب الشان حالت اس شخص کی ہے جس نے آگ روشن کی ہو۔

قصہ، حال، صفت مترادف الفاظ ہیں۔ اعتباری فرق ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس کا علم کسی کے خبر دینے سے ہو۔ اس کو قصہ کہتے ہیں۔ جیسے مثل الجنة اور اس حیثیت سے کہ اس کا علم مشاہدہ سے ہو اسے حال کہتے ہیں جیسے مثلم کشل الذی استوقد ناراً۔ اور اس حیثیت سے کہ اس کا علم برہان و دلیل سے ہو اسے صفت کہتے ہیں۔ جیسے ولشد المثل الاعلیٰ۔

والذی بمعنی الذین کما فی قولہ تعالیٰ وَخُصُّتُمْ کَالَّذِی خَاضُوا ان جعل مرجع الضمائر فی بنورہم وانما جاز ذلک ولم یجز وضع القائم موضع القائمین لانه غیر مقصود بالوصف بل المقصود الجملة التي هي صلة وهو وصلة الى وصف المعروفة بها ولانه ليس باسم تام بل هو كالجاء منه فحقه ان لا یجمع کما لا یجمع اخواتها ویستوی فیہ الواحد والجمع وليس الذین جمعہ المصحح بل ذو زیادة زیدت لزیادة المعنی ولذلک جاء بالباء ابداء علی اللغة الفصيحة التي علیہا التنازل وكونه مستطاب لصلته استحق التحفیف ولذلک بولع فیہ فحذف بقاء ثم کسبتم ثم اقتصر علی اللام فی اسماء الفاعلین والمفعولین او قصد به جنس المستوقدين او الفوج الذی استوقد۔

ترجمہ :- اور الذی معنی میں الذین کے ہے جیسا کہ فرمان باری و خستم کالذی خاضوا میں داخلہ تم بھی اسی طرح کھود کرید کرتے ہو جیسا کہ پہلے لوگوں نے کھود کرید کیا تھا بشرطیکہ بنور ہم کی ضمیر کا مرجع الذین کو قرار دیا جائے اور الذی کو الذین کی جگہ رکھنا جائز ہے۔ حالانکہ قائم کو قائمین کی جگہ رکھنا جائز نہیں اس لئے کہ الذی مقصود بالوصف نہیں بلکہ مقصود وہ جملہ ہے جو اس کا صلہ ہے بوصول تو اس جملہ کے ساتھ معرفہ کو متصف کرنے کا وسیلہ ہے اور اس لئے بھی کہ الذی اسم تام نہیں بلکہ وہ بمنزلہ جزو اسم ہے لہذا اس کا حق یہی ہے کہ اسے جمع نہ لایا جائے جیسا کہ اس جملے دوسرے اسماء موصوئہ کو جمع نہیں لایا جاتا۔ اور الذین الذی کی جمع سالم نہیں بلکہ زیادتى معنی کے واسطے تون کا اضافہ ہو گیا ہے یہی وجہ ہے کہ اس فصیح لغت کے اعتبار سے جس پر قرآن نازل ہوا۔ ہمیشہ یار کے ساتھ وارد ہے نیز اس لئے کہ الذی اپنے صلہ کی وجہ سے طول ہے لہذا تخفیف کا مستحق ہے اور اسی وجہ سے تخفیف میں مبالغہ کیا گیا جتنا بجز اسم فاعل اور اسم مفعول میں الذی کی یار اور ذلل کو مع کسرہ کے حذف کر کے صرف الف لام پر اکتفا کیا گیا۔ یا الذی مراد مجلس مستوقدین ہے یا جماعت مستوقد مراد ہے۔

تفسیر :- یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگلے کلام میں فلما افشارت ما حولہ شرط ہے اور ذہب اللہ بنور ہم اس کی جزاء۔ اور بنور ہم میں ہم ضمیر جمع کا مرجع الذی مستوقد ہے جو مفرد ہے پس ضمیر اور مرجع میں مطابقت نہ ہوئی۔ قاضی نے اس کے جواب میں تین تاویلین ذکر کی ہیں۔

پہلی تاویل :- الذی الذین کے معنی میں ہے بلکہ دراصل الذین ہی تھا۔ بغیر من تخفیف نون حذف کر دیا گیا جیسا کہ ختم کالذی خاضوا۔ اور الذی جار بالصدق وصدق بہ اولئک ہم المتقون میں۔ پہلی آیت میں خاضوا کی ضمیر جمع الذی کی طرف راجع ہے اور دوسری مثال میں اولئک اسم اشارہ جمع کا مثلاً الیہ الذی ہے۔
شبه پیدا ہوا کہ جس طرح و ختم کالذی خاضوا میں خاضوا البقیۃ جمع وار ہے اسی طرح استوقد کو بھی بلفظ جمع ذکر کرنا چاہیے تھا؟

الجواب :- الذی دورخ رکھتا ہے لفظی معنوی۔ لفظی اعتبار سے مقرب ہے معنوی حیثیت سے جمع۔ پس استوقد میں لفظی رعایت ہے اور خاضوا میں معنوی۔

دوسری تاویل :- قاصی نے دوسری اور تیسری تاویل اگر یہ بالکل آخر میں ذکر کی ہیں مگر ہم سلسلہ کلام کو برقرار رکھنے نیز ناظرین کی سہولت کی وجہ سے مقدم ذکر کر رہے ہیں۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ الذی سے جنس متوقد مراد ہے۔ کوئی شخص معین مراد نہیں۔ اب چونکہ جنس میں قلت و کثرت دونوں کا احتمال ہوتا ہے اس لئے کثرت کے معنی کے اعتبار سے اس کی بجانب ضمیر جمع لوٹانی بجا سکتی ہے۔

تیسری تاویل :- الذی سے پہلے لفظ فوج مضاف مقدر ہے۔ اصل عبارت یوں ہے۔ کشل الفوج الذی استوقد ناراً۔ چونکہ لفظ فوج جماعت اور گروہ کے ہم معنی ہیں اس لئے ضمیر جمع کو اس کی طرف راجع کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں۔

تنبیہ :- یاد رہے جس سوال کی جواب دی کے لئے قاصی نے تین تاویلیں ذکر کی ہیں وہ اس وقت وارد ہو گا جبکہ ذہب اللہ بنورہم کو فلما اضارت ماحولہ کی جزا مانا جائے اور اگر خدمت نارہ کو جزاء مقدر مان لیا جائے اور ذہب اللہ بنورہم کو وجہ سبب کے بیان کے لئے مان لیا جائے تو پھر اسکا سی نہیں پیدا ہو گا کیونکہ دریں صورت بنورہم میں ہم کی ضمیر منافقین کی طرف لوٹ جائے گی۔ تقدیری عبارت ہوگی۔ فلما اضارت ماحولہ خدمت نارہ ذہب اللہ بنورہم۔

قولہ وانما جاز ذلک۔ یہاں سے ایک سوال و جواب چھڑ رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آخر کیا بات ہے کہ الذین کی جگہ الذی استعمال کر سکتے ہیں مگر قاصی نے کی جگہ قائم نہیں رکھ سکتے؟

الجواب :- قائم اور الذی میں تین طرح سے فرق ہے اول یہ کہ الذی مقصود بالوصف نہیں ہوتا بلکہ اس کا صمد مقصود بالوصف ہوتا ہے یعنی ماحولہ فی الرجل الذی ہو عالم میں مقصود تو ہو عالم کو صفت بنانا ہے۔ الرجل کی مگر چونکہ الرجل معرفہ ہے اور ہو عالم نکرہ ہے کیونکہ جملہ ہے اور جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اور نکرہ معرفہ کی صفت بن نہیں سکتا۔ اس لئے مجبوراً الذی لانا پڑا تاکہ الذی اسم موصول کی وجہ سے یہ جملہ معرفہ ہو جائے اور معرفہ کو معرفہ کی صفت بنایا جاسکے پس الذی جملہ کو صفت بنانے کا ایک وسیلہ ہے وسائل میں تنی الامکان تخفیف برتی جاتی ہے۔ تاکہ جلدی سے مقصود تک پہنچا جاسکے۔

اس کے برخلاف جاء فی الرجل قائم کہ اس میں قائم ہی مقصود بالوصف ہے اور جب مقصود ہے

تو مقصود میں اختصار ہوتا نہیں اس لئے القائم کو القائمتین کی جگہ نہیں رکھ سکتے پس جباری الرجال القائمون ہی کہیں گے۔

دلالتیں باسم تمام الخ یہ دوسری وجہ فرق ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ الذی اسم تام نہیں بلکہ اسم تام کا جزو ہے اور القائم اسم تام ہے۔ یعنی الذی براہ راست بذریعہ جملہ مثلاً فاعل، مفعول، مبتدا، خبر، خبریہ بن سکتا اور القائم براہ راست جزو جملہ بن جاتا ہے۔ چنانچہ زید القائم میں القائم خبر ہے۔ جباری القائم میں القائم فاعل ہے اور جمعیت اسم تام کے خواص میں سے ہے پس الذی کی جمع نہیں لاسکتے بلکہ واحد و جمع اس میں برابر ہوں گے حسب طرح ان کے نظائر مثلاً ما و من وغیرہ کی جمع نہیں لاتے بلکہ واحد و جمع ان میں برابر ہے۔ البتہ القائم کی جمع ضرور آئے گی

ولیس الذین جمعا لمصحح بل فردیۃ الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ جو سابق عبارت سے پیدا ہوا۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ الذی کی جمع نہیں آسکتی جس طرح ما و من کی جمع نہیں آتی۔ حالانکہ الذی کی الذین جمع سالم یا و نون کے ساتھ مستعمل ہے۔

الجواب :- الذین الذی کی جمع سالم نہیں بلکہ بات یہ ہے کہ اسم جنس ہونے کی وجہ سے قلیل و کثیر سب پر بولا جاتا ہے پس جب کثیر تک اسے محدود رکھنا ہوتا ہے یعنی یہ منظور ہوتا ہے کہ قلیل کا احتمال اس میں نہ رہے تو یا نون کی زیادتی کر دیتے ہیں تاکہ یا نون کی زیادتی اس بات کی علامت ہو جائے کہ یہاں صرف کثرت مراد ہے قلت کا احتمال نہیں۔ اور الذین کے جمع سالم نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ الذین ہر حالت میں حتیٰ کہ حالت رفع میں بھی یا نون ہی کے ساتھ مستعمل ہے۔ اگر جمع سالم ہوتا تو حالت رفع میں الذین بالواو والنون استعمال ہوتا۔ نیز جمع سالم کا مفروضہ اہل عقل پر بولا جاتا ہے جیسے المسلم، الضارب، العالم وغیرہ۔ اور الذی اہل عقل کے ساتھ مخصوص نہیں۔ بلکہ غیر پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ الذی الذین کا مفروضہ نہیں و لکنہ مستطال الخ۔ یہ تیسری وجہ فرق ہے اس خلاصہ یہ کہ الذین اپنے صلہ کی وجہ سے لمبا ہوتا ہے کیونکہ صلہ کا جملہ ہونا ضروری ہے پس طول کی وجہ سے تخفیف کا مستحق ہے لہذا نون کو حذف کر کے الذی کہا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب زیادہ تخفیف کرنی ہوتی ہے تو یا، کو حذف کر کے الذ کہتے ہیں بلکہ کمرہ کو بھی حذف کر کے الذ بولتے ہیں اور جب اسم فاعل اور اسم مفعول پر اسم موصول داخل ہو تو ذال کو بھی حذف کر دیتے ہیں صرف ال رہ جاتا ہے اس کے برخلاف قائمتین کہ اس میں طول نہیں لہذا وہ مستحق تخفیف نہیں۔

والاستیقاد طلب الوقود والسعی فی تحمیلہ و هو سطوع النار و ارتفاع لمہبہا و اشتقاق النار من نارینور نوراً اذا انفصلان فیہا حرکتاً واضطراباً۔
 فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَ أَيْ النَّارِ مَا حَوْلَ الْمُسْتَوْقِدِ أَنْ جَعَلَتْهَا مُتَعَدِّيَةً۔ وَالْأَمْرُ أَنْ تَكُونَ مُسْتَدَةً إِلَى مَا وَالتَّانِيثُ لَانَّ مَا حَوْلَهُ أَشْيَاءٌ وَأَمَا كُنْ أَوْ إِلَى ضَمِيرِ النَّارِ وَمَا مَوْصُولَةٌ فِي مَعْنَى الْأَمْكِنَةِ نَصْبٌ عَلَى الظَّرْفِيَّةِ أَوْ مُزِيدَةٌ وَحَوْلَهُ ظَرْفٌ وَتَالِيفُ الْحَوْلِ لِلدَّوْرَانِ وَقِيلَ لِلْعَامِ حَوْلٌ لِأَنَّهُ يَدُورُ۔

ترجمہ :- استیقاد آگ کو دہکنے کو چاہنا اور اس کے حاصل کرنے کی کوشش کرنا ہے اور وقود آگ کا اٹھنا اور اس کے شعلوں کا بلند ہونا ہے۔ اور نار کا اشتقاق نارینور نوراً اسے یہ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی چیز بد کے اور بھاگے آگ کا یہ نام اس لئے پڑا کہ آگ میں حرکت اور بے چینی ہے۔
 پس جب روشن کر دیا آگ نے اس کے آس پاس کی چیزوں کو یعنی آگ نے روشن کر دیا ان چیزوں کو جو آگ جلانے والے کے ارد گرد ہیں یہ ترجمہ اس صورت میں ہو گا جبکہ اضار کو آپ متعدی قرار دیں۔ ورنہ ہو سکتا ہے کہ اضارت ماکہ بجانب مسند ہو۔ اور بریں تقدیر اضار کو موصوفت لانا اس لئے ہے کہ مستوقد کا ماحول بہت سی چیزیں اور بہت سی جگہیں ہیں۔ یا اضارت مسند ہے نار کی ضمیر کی بجانب اور موصولہ ہے امکانہ کے معنی میں متصوبہ ظرفیت کی بنا پر۔ یا زائدہ ہے اور حولہ ظرف ہے اور حول کی ترکیب مادی دوران دگھوننے کے معنی کے لئے ہے حول کو حول اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ گھوم گھما کر پھر آجاتا ہے۔

تفسیر :- لَمَّا سَبَّوْهُ کی تفسیر کے مطابق حروف وجود و لوجود و و لوجود (روح المعانی) یعنی لَمَّا ایسا حرف شرط ہے جو ایک شے کے وجود یا وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ دوسری شے کے وجود یا وجوب کی وجہ سے اور اضار میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ لازم ہو۔ دوم یہ کہ متعدی ہو۔ عرب والے بولتے ہیں اضار اشئ نفہ ای تنور۔ یعنی شے روشن ہوگئی اور اضارہ غیرہ ای تنورہ یعنی اس کو دوسری چیز نے روشن کیا۔ (شیخ زادہ) اگر متعدی ہے تو اس کا فاعل ضمیر ہوگی جو نار کی طرف لوٹے گی اور ماہ میں دو احتمال ہیں موصولہ ہو یا موصوفہ۔ موصولہ ہونے کی صورت میں حولہ ثابتہ کا ظرف ہو کر صلہ ہو گا۔ تقدیری عبارت نکلے گی۔ فلما اضارت الاشیاء التی ہی ثابتہ حولہ۔ اور اگر موصوفہ ہے تو الاشیاء و اما کن کے معنی میں ہو گا اور حولہ ثابتہ کا ظرف ہو کر صفت۔ تقدیری عبارت۔ اضارت اشیاء ثابتہ حولہ ہوگی۔ الغرض میں دو صورت ماحولہ اضارت کا مفعول

ہوگا۔ اور ترجمہ ہوگا پس جب روشن کر دیا آگ نے ان چیزوں اور ان جگہوں کو جو مستوقد کے ارگہر ہیں

اور اگر اضام لازم ہے تو اس کے فاعل میں دو احتمال ہیں، یہ کہ فاعل ہو۔ اب ما میں وہی دو احتمال چلیں گے۔ اس کا موصولہ ہونا یا موصوفہ ہونا۔ موصولہ ہونے کی صورت میں حوالہ صلہ ہوگا اور موصوفہ ہونے کی صورت میں صفت۔ ترجمہ ہوگا پس جب روشن ہو گئیں وہ چیزیں جو مستوقد کے آس پاس ہیں اشکال و جواب :- شبہ پیدا ہو کہ ما مذکور ہے پس اضامات بھی مذکور ہونا چاہیے کیونکہ فعل اور فاعل میں تذکیر و تانیث کے اعتبار سے مطابقت ہوتی ہے۔

الجواب :- ما میں دو رخ ہیں بفعلی، معنوی لفظ کے اعتبار سے مذکور ہے کیونکہ کوئی علامت تانیث موجود نہیں۔ مگر معنی کے اعتبار سے مؤنث ہے کیونکہ ما سے مراد وہ اشیاء اور وہ سمیں ہیں جو مستوقد کے آس پاس ہیں۔ اولاً اشیاء و اماکن جمع ہیں اور جمع حکم میں واحد مؤنث کے ہوتی ہے اس لئے معنی کا لحاظ کرتے ہوئے فعل کو مؤنث لایا گیا۔ قاضی صاحب نے ”والتانیث لان ما حوالہ اشیاء و اماکن“ سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ فاعل ضمیر ہو جو نار کی طرف لوٹے۔ بریں تقدیر ما میں تین احتمال ہوں گے۔ موصولہ موصوفہ، زائدہ۔ اگر موصولہ یا موصوفہ ہے تو مذکورہ ترکیب کے مطابق امکان کے معنی میں ہوگا اضامات کا مفعول فیہ ہوگا۔ ترجمہ ہوگا پس جب آگ روشن ہوگی ان جگہوں میں جو مستوقد کے آس پاس ہیں۔

علامہ آلوسی کا اشکال۔ جب طرف جہات مستہ یا طرف مبہم میں سے نہ ہو تو فی کی تصریح ضروری ہوتی ہے چنانچہ جلست المسجد نہیں کہیں گے بلکہ کہیں گے جلست فی المسجد۔ اور آیت میں اپنے ما کو طرف مانا ہے اور مانہ توجہات مستہ میں سے ہے نہ طرف مبہم میں سے پس فی کیوں نہیں لایا گیا؟ یہ اشکال اٹھانے کے بعد علامہ نے اس کا جواب بھی دیا ہے۔ فرماتے ہیں ”ولایجب التفریح لفی لان الحق ان ما اذا جعلت طرفاً فالمراد بها الامکنۃ التي تخیط بالمستوقد وہی الجہات“، یعنی جب ما موصولہ یا موصوفہ طرف واقع ہو تو اس سے مراد وہ جہات ہیں جو مستوقد کے آس پاس ہیں۔ اور جب ما جہات کے معنی میں ہوگا تو حسب طرح جہات کے طرف واقع ہونے کی صورت میں فی کی تصریح ضروری نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہاں بھی ضروری نہیں۔

اور جب ما زائدہ ہوگا تو حوالہ اضامات کا مفعول فیہ ہوگا۔ ترجمہ ہوگا پس جب روشن ہوگی آگ اس کے آس پاس۔

شیخ زادہ اور علامہ آلوسی کی رائے۔ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ ما کا زائدہ ہونا کلام عرب میں مسموع نہیں اور اولیٰ یہ ہے کہ اضام کو متعدی اور ما کو موصولہ قرار دیا جائے۔

وتالیف الحول الخ یہ حوالہ کی معنوی تحقیق ہے فرماتے ہیں کہ حوالہ کی اصل ترکیب گردش اور گھاؤ

ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ جَوَابٌ لِّمَا وَالضَّمِيرُ لِلَّذِي وَجُمِعَ لِلْحَمَلِ عَلَى الْمَعْنَى
وَعَلَى هَذَا التَّمَاثُلِ بَنُوْرُهُمْ وَلَمْ يَقُلْ بَنَارُهُمْ لِأَنَّ الْمُرَادَ مِنْ إِيقَادِهَا
أَوْ اسْتِيفَانِ أَجِيبَ بِهِ اعْتِرَاضَ سَائِلٍ يَقُولُ مَا بِالْهَمْ شَبَهَتْ حَالَهُمْ
بِحَالِ مُسْتَوْقِدِ انْطِفَآتِ نَارِهِ أَوْ بَدَلٌ مِنْ جُمْلَةِ التَّمَثِيلِ عَلَى سَبِيلِ الْبَيَانِ
وَالضَّمِيرُ عَلَى الْوَجْهِينِ لِلْمُنَافِقِينَ وَالْجَوَابُ مَحْذُوفٌ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَلَمَّا
ذَهَبَ أَيْ لَلْإِيحَازِ وَالْمُنَافِقِينَ -

ترجمہ :- تو سب کر لیا اللہ تعالیٰ نے ان کا نور یہ لما کا جواب ہے اور ضمیر الذی کے لئے ہے اور ضمیر کا جمع
لانا الذی کے معنی پر حمل کرنے کی وجہ سے ہے اور اس ترکیب کی بنیاد پر بھی بنارہم نہیں فرمایا بلکہ بنورہم فرمایا اس
لئے کہ نور ہی مقصود ہوتا ہے ایقاد نار سے ۔

یا جملہ متنافیہ جس سے اس سائل کے اعتراض کا جواب دیا گیا جو کہنے لگا کہ کیا بات ہے جو منافقین
کے حال کو اس آگ روشن کرنے والے کے حال سے تشبیہ دی گئی جس کی آگ بجھ گئی ہو یا بر سبیل
وضاحت مجموعہ تمثیل سے بدل ہے اور ان دونوں صورتوں میں ہم ضمیر منافقین کے لئے ہے اور لما کا
جواب محذوف ہو گا جس طرح فرمان باری فلما ذہبوا بہ میں محذوف ہے ۔ اور یہ حذف اختصار کی غرض
سے اور التباس سے مامون ہونے کی وجہ سے ہے ۔

حل :- استیناف کا جواب لما پر عطف ہے اور اجیب استیناف کی صفت ہے اور اعتراض سائل
اجیب کا نائب فاعل ہے اور انطفات نارہ مستوقد کی صفت ہے اسی لئے محل جر میں ہے ۔

(بقیہ ص گذشتہ) کے معنی دینے کے لئے ہے چنانچہ سال کو حول اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ ایک موسم سے دوسرے موسم
کی جانب، ایک فصل سے دوسری فصل کی جانب ایک دن سے دوسرے دن کی جانب گھومتا رہتا ہے ۔

تفسیر :- یہاں سے ذہب اللہ بنورہم کی ترکیبوں کا تذکرہ ہے اس جملہ کی قاضی نے تین ترکیبیں ذکر
فرمائی ہیں پہلی یہ کہ ذہب اللہ لما کا جواب ہے ۔ اور ہم ضمیر جمع کمثل الذی استوقد کے الذی کسی
طرف را جمع ہے اور چونکہ الذی جمع کے معنی میں ہے اس لئے ضمیر جمع کا لٹوانا اس کی بجانب صحیح ہے ۔

البقیہ صغیر شتہ
شبه پیدا ہوا کہ جب ذہب اللہ بنور ہم فلما افشاء
بیان مناسبت نہیں ہے کیونکہ فلما افشاءت میں نار کا ذکر تھا اور یہاں نور کا ذکر ہے مناسبت اس وقت
ہوتی جب بنا رہم فرمایا جاتا؟
الجواب۔ چونکہ نار کا مقصود اعظم نور اور روشنی ہے اس لئے مقصود اعظم کو ذکر کرنا نار ہی کو ذکر
کرنا ہے۔ قاضی صاحب نے "لأنه المراد من ايقادها" سے اسی طرف رہنمائی کی ہے۔

تفسیریں :- ذہب اللہ بنور ہم کی دوسری اور تیسری ترکیب ہے۔ دوسری ترکیب کا حاصل یہ ہے کہ فلما
افشاءت ماحولہ کا جواب مفرد ہے۔ اور ذہب اللہ بنور ہم جملہ متانفہ ہے یعنی سوال مفرد کا جواب ہے تقدیری
عبارت سے نکلے گی۔ فلما افشاءت ماحولہ انطفاآت نار کہ ذہب اللہ بنور ہم۔
نکتہ :- لما کے جواب کو حذف کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ مخاطب سمجھ لے کہ مستوقد کو آگ روشن کرنے کے
بعد جو خوف و حیرت اور حسرت و خبط الخواسی پیش آئے وہ احاطہ بیان میں نہیں آسکتے۔ لہذا افشاءت نار
کے بعد پیش آنی والی چیزوں کو محذوف الذکر کر دیا۔ سورہ یوسف میں فلما ذہبوا بہ وجمعوا ان یعلو
فی غیبتہ الخبت میں بھی لما کا جواب اسی معنی کر محذوف ہے اور وہ یہ ہے فعلاوا بہ ما فعلوا من الاذی اب
جب لما کا جواب اس اہمیت کو ظاہر کرنے کے لئے حذف کیا گیا۔ تو سوال پیدا ہوا کہ یہ مستوقد کا حال و جواب
روشن کرنے کے بعد پیش آیا، البتہ کہ بیان نہیں ہو سکتا تو پھر منافقین کا حال کیا ہوا جو مستوقد کے فنا
ہیں۔

ذہب اللہ بنور ہم سے اس کا جواب دیا گیا کہ حال کیا۔ خدا نے منافقین کا بھی نور ایمانی سلب کر لیا۔
تشریح سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ اس ترکیب کی بنیاد پر ذہب اللہ بنور ہم منافقین کی صفات میں سے ہو گا
جیسا کہ جواب لما ہونے کی صورت میں مستوقد کی صفت قرار پایا تھا۔
او بدل من جملۃ التمثیل۔ یہ ذہب اللہ کی تیسری ترکیب ہے اس کا عطف ہے او استیناف پر اس
ترکیب کا حاصل یہ ہے کہ پورا کا پورا تمثیلی جملہ مثلہم کمثل الذی استوقد ناراً۔ فلما افشاءت ماحولہ
خمدت نارہ۔ مبدل منہ ہے اور ذہب اللہ بنور ہم اس کا بدل البعض۔ چونکہ مبدل منہ و جہ شبه بیان کرنے
میں پورا نہ تھا۔ اس لئے برائے وضاحت ذہب اللہ بنور ہم ذکر فرمایا۔ اس لئے یہ وضاحت ہو گئی کہ منافقین
کے حال کو مستوقد کے سوال سے تشبیہ دی تھی۔ تو اس لئے کہ جس طرح مستوقد کی آگ روشن ہونے کے بعد
بجھ گئی۔ اسی طرح منافقین کا نور ایمانی بھی سلب کر لیا گیا۔ اخیر کی دونوں ترکیبوں میں بنور ہم کی ضمیر منافقین
کی طرف لوٹے گی۔

قاضی نے لایجاز سے حذف کا قرینہ مزعمہ بیان کیا ہے اور ان الالبناس سے قرینہ مجوزہ۔

واسناد الذہاب الی اللہ تعالیٰ اما لان کل بفعلہ اولان الاطفاء حصل بسبب
خفی او امر سماوی کریح او مطر۔

اول المبالغۃ ولذلك عدی الفعل بالباء دون الهمزة لما فیہا من معنی الاستغناء
والاستمساک یقال ذهب السلطان بمالہ اذا اخذہ وما اخذہ اللہ وامسکہ
فلا مرسل لہ ولذلك عدل عن الضوء الذی هو مقتضی اللفظ الی النور فانه لو قيل
ذهب اللہ بضوءہم احتمل ذہابہ بما فی الضوء من الزیادۃ وبقاء ما یسمی نوراً
والفرض من ازالة النور عنہم رأساً لا تری کیف قرر ذلك واكد بقوله۔

ترجمہ :- ذہاب بالنور کی نسبت اللہ تعالیٰ کی جانب یا تو اس لئے ہے کہ کبھی چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کے
فعل سے ہیں یا اس لئے کہ آگ کا بجھنا کسی پوشیدہ سبب سے ہوا یا کسی امر سماوی کی وجہ سے ہوا۔ مثلاً
ہوا یا بارش کی وجہ سے۔
یا ذہاب کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف مبالغہ کے لئے ہے یہی وجہ ہے کہ فعل کو ہمارے ذریعہ متعدی بنایا گیا۔
ہمزہ کے ذریعہ نہیں کیونکہ ہمارے اس فقواب دسانہ لگے رہتے، اور استمساک دتھلے رکھنے کے معنی موجود
ہیں کہتے ہیں۔ ذہب السلطان بمالہ اس وقت جب بادشاہ کسی کا مال لے لے۔ اور جسے خدا لے لے اور
روک لے اسے کوئی چھڑا بنوا لائے ہیں۔ اور اسی مبالغہ کی خاطر الفاظ کے مقتضی یعنی لفظ ضور سے نور کی بجائے
عدول کیا گیا اس لئے کہ اگر ذہب اللہ بضور ہم کہا جاتا تو اس میں یہ احتمال تھا کہ ضور میں سور و شنی کی زیادتی
تھی وہ سلب کر لی گئی اصل روشنی باقی رہی جسے نور کہا جاتا ہے۔ حالانکہ مقصود ان سے بالکل نور کو سلب
کر لیتا ہے۔ ملاحظہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اسی بات کو اپنے فرمان ”وترکیم فی ظلمات لا یبصرین“ سے کس طرح
نابت اور نچتہ کیا ہے۔

بقیہ مدگذشتہ، اور التباس سے امن یوں ہے کہ ذہب اللہ بنور ہم میں ضمیر جمع ہے اور فلما اضاءت ماحول میں
مفرد۔ پس اگر ذہب اللہ بنور ہم کو جواب مانیں تو مطابقت نہیں رہتی۔ اس لئے چار ناچار محذوف ماننا پڑیگا۔

تفسیر :- یہ ایک اشکال کے تہی جواب ہیں۔ اور اشکال اس وقت وارد ہوگا جبکہ ذہب اللہ بنور ہم کو
فلما اضاءت ماحول کا جواب مانا جائے اور بنور ہم کی ضمیر کمثل الذی کے الذی کی بطرف راجع ہو۔

اشکال یہ ہے کہ اس آگ جلانے والے نے کیا قصور کیا تھا جو خدا نے اس کا نور سلب کر لیا ؟
اس اشکال کے قاضی نے چار جواب دیئے ہیں (۱) یہ کہ آگ کا بجھنا اور نور کا سلب کرنا چاہے کسی سبب
حاصل ہوا ہو۔ مگر چونکہ تمام اسباب خدا ہی کے خلق سے ہیں۔ اس لئے اذباب نور کی نسبت خدا کی طرف
کردی گئی۔ (۲) اطفار نار کسی محض سبب سے ہوا۔ اب چونکہ عادت ہے کہ جن چیزوں کے اسباب محض
ہوتے ہیں۔ انہیں براہ راست اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر دیا کرتے ہیں اس لئے اطفار نار کو اللہ تعالیٰ کی
طرف منسوب کر دیا۔ (۳) آگ بھی تو کسی آسمانی آفت سے مثلاً بارش ہو یا ہولیکن اظہار شرافت کی
غرض سے اس کی نسبت خدا کی طرف کردی گئی۔

قولہ اولیٰ لہما لفظ الخ۔ یہ چوتھا جواب ہے جواب کی توضیح کے لئے تمہیداً چند باتیں سمجھ لیجئے اول یہ کہ فعل میں
قوت و ضعف فاعل کے قوت و ضعف سے آتا ہے۔ اگر فاعل قوی ہے تو فعل قوی ہے ورنہ ضعیف۔
دوم یہ کہ فعل لازم کو متعدی بنانے کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کو باب افعال سے لے آیا جائے جیسے
ذہب سے اذہب۔ دوسرا یہ کہ اس کو بدستور باقی رکھتے ہوئے اس کے معمول پر بار داخل کر دی جائے جیسے
ذہب سے ذہب بہ۔ اذہب اور ذہب بہ کے معنی لیانے کے ہیں مگر دوسری صورت میں مبالغہ ہے کیونکہ اس میں
بار مصاحبت کے معنی دے رہی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص کشتی کو لے گیا۔ اور اپنے ساتھ اسے روک
رکھا۔ ظاہر ہے کہ جب لیانے والا کسی شے کو روکے رکھے گا۔ تو اس کی واپسی کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ پس یہ لے
جانا ہمیشہ کے لئے لیجانا نہیں بخلاف الاول۔

سوم یہ کہ حضور زیادہ روشنی کا نام ہے اور نور مطلق روشن کو کہتے ہیں۔ بقولہ تعالیٰ جعل الشمس ضیاء
والقمر نوراً الشمس کو ضیاء کہا اور قمر کو نور۔ ظاہر ہے کہ شمس میں روشنی زیادہ ہے بہ نسبت قمر کے۔
چہاں کہ یہ کہ زیادہ روشنی کی نفی سے اصل شے کی نفی لازم نہیں۔ مثلاً یہ کہنے سے کہ یہ بھول زیادہ خوشبودار
نہیں۔ لازم نہیں آتا کہ اس میں سب سے خوشبودار نہیں اس تمہید کو ذہن نشین کر لینے کے بعد سمجھئے کہ او
لہما لفظ سے چوتھے جواب کا ذکر ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب اذباب نور کی نسبت اس
لئے ہے کہ اذباب میں مبالغہ پیدا ہو جائے کیونکہ فاعل قوی کا فعل قوی ہو اگر لہما اور اللہ تعالیٰ سے زیادہ کون قوت دار
ہے۔ لہذا اس کے فعل اذباب میں بھی قوت اور زیادتی ہوگی۔ اور اس مبالغہ کے لئے ذہب کو متعدی بالہمزہ
نہیں بنایا۔ بلکہ متعدی بالبار بنایا۔ کیونکہ اس کے استعجاب کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے یہ مفہوم ہوتا
ہے کہ خدا نے ان کا نور سلب کر کے اپنے پاس روک لیا۔ اب اس کے واپس آنے کی کوئی توقع نہیں کیونکہ جسے خدا
روک لے اسے کوئی واپس نہیں لا سکتا۔ اور اس مبالغہ کی خاطر نور کا لفظ لائے۔ حالانکہ کلام کا تقاضا یہ ہے کہ
حضور کا لفظ آئے کیونکہ ذہب اللہ نور ہم۔ فلما انوارت کا جواب ہے اور فلما انوارت میں حضور کا لفظ ہے
اور نور کا لفظ لانے میں مبالغہ اس لئے ہوا کہ منور زیادہ روشنی کو کہتے ہیں۔ اور نور مطلق روشنی کو۔ پس اگر بصوبہ ہم
فرماتے تو یہ سمجھا جاتا کہ زیادہ روشنی سلب کر لی گئی۔ نفس روشن باقی ہے حالانکہ مقصود یہ ہے کہ ان سے روشنی

وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ۔ فذكر الظلمة التي هي عدم النور وانطماسه بالكلية وجمعها ونكرها ووصفها بانها ظلمة خالصة لا يترأى فيها شبحان۔

وترك في الاصل بمعنى طرح وخلي وله مفعول واحد قضمين معنى صير فجري مجري افعال القلوب كقولہ وتركهم في ظلمت۔ وقول الشاعر فتركته جزر السباع ينشته۔

ترجمہ :- اور چھوڑ دیا ان کو اندھیروں میں کہ کچھ نہیں سوچھڑتا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس ظلمت کو ذکر فرمایا جو نور کا معدوم ہونا اور اس کا بالکل سلب جاننا ہے اور ظلمت کو جمع ذکر فرمایا اور اسے نکرہ لائے اور اس کا وصف یہ ذکر کیا کہ وہ ایک خالص تاریکی ہے جس میں دو شکلیں ایک دوسرے کو نہیں دیکھ سکتیں۔ اور ترک دراصل طرح دے دیا اور خلی دھچھوڑ دیا کے معنی میں ہے۔ اور اس کے لئے ایک مفعول ہے پھر اس میں صیر کے معنی کی تفسیر کر سکتے ہیں ترک افعال قلوب کے قائم مقام ہو گیا جیسے اللہ تعالیٰ کے قول وتركهم في ظلمت میں اور جیسے شاعر کے قول فتركته جزر السباع الخ میں۔

دقیقہ صگڑشتہ بالکلیہ سلب کر لی گئی۔ اس لئے نور کا لفظ لائے جس سے مطلق روشن کی نفی ہو جاتی ہے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ اگر ترکہم فی ظلمت لا یبصرون پر گہری نظر ڈالی جائے تو اس مبالغہ اور تاکید کا بخوبی اندازہ ہو جائے گا۔

تنبیہ :- یاد رہے کہ یہ اشکال و جواب اس وقت ہوں گے جب ذہب اللہ بنور ہم کو ملے گا جواب مانا جائے۔ اور ذہب اللہ بنور ہم کی ضمیر الہی کی طرف لوٹائی جائے۔ اور اگر ملے منقطع مان کر ہم کی ضمیر نہایت کی طرف راجع کریں کوئی اشکال نہیں کیونکہ اپنی بد اعمالی کی بنا پر وہ اسی کے مستحق تھے۔

تفسیر :- ان چاروں فعلوں (فندکڑ، وجمعہا، ونکڑہا، ووصفہا) سے قاضی نے مبالغہ کی وجوہ ذکر فرمائی ہیں جن کی توضیح ترجمہ ہی سے ہو گئی۔

قولہ وترك في الاصل الخ یہ ترک کی نفی تحقیق ہے۔ فرماتے ہیں کہ ترک جب طرح یا خلی کے معنی میں ہو گا تو متعدی بہ یک مفعول ہو گا۔ اور جب صیر کے معنی کی اس میں تفسیر کر لی جائے تو متعدی بہ دو مفعول ہو گا۔ اور حسب طرح افعال قلوب میں اقتفاء ایک مفعول پر جائز نہیں۔ اسی طرح ترک میں بھی ایک مفعول پر اقتفاء جائز نہ ہو گا۔ متعدی بہ دو مفعول ہونے کے استنباد میں آیت قرآنی وتركهم في ظلمت اور شاعر کا قول۔

والظلمة ماخوذة من قولم ما ظلمت ان تفعل كذا ای ما منعت لانها تسد
البصر وتمنع الروية۔

ترجمہ :- اور ظلمت اہل عرب کے قول ما ظلمک ان تفعل کذا سے ماخوذ ہے، ما ظلمک الخ کے معنی ہیں
کچھ کرنے سے کس چیز نے روکا۔ اور ظلمت کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ نگاہ کے آڑے آکر رویت کو روک دیتی ہے۔

دبقیہ مگذشتہ پیش کیا ہے۔ آیت میں ترک کے دو مفعول اس طرح ہیں کہ ہم ضمیر منصوب متصل مفعول اول اور
فی ظلمت مستقرین کے متعلق ہو کر مفعول ثانی اور لا یبصر من ضمیر سے حال تقدیری عبارت ہوگی و ترکہم
مستقرین فی ظلمت حال کو ہم لا یبصر وں۔ مگر آیت ترک کے مستقزی بدو مفعول ہونے پر قطعی دلیل نہیں۔ کیونکہ یہاں
دوسری ترکیبوں کا بھی احتمال ہے۔ وہ یہ کہ فی ظلمت اور لا یبصر وں کو حال مترادفہ یا متداخلاً مان لیا جائے۔
البتہ شعر دعویٰ پر قطعی دلیل ہے کیونکہ اس میں جزر سباع مفعول ثانی ہے اور مفرد ہونے کی وجہ سے
حال کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ شعر اپنے آخری مصرع کے ساتھ یوں ہے۔

فترکتہ جزر السباع یشئہ ما بین قلة رأسہ والمعصم
ترکتہ کی ضمیر مفعول مدح کی جانب لوٹ رہی ہے جس کو شاعر نے قتل کیا ہے جزر مصدر بمعنی مفعول
ہے۔ کا خالق بمعنی المخلوق جزران جانوروں کو کہتے ہیں جنہیں ذبح کیا جائے۔ مثلاً بکری، گائے۔ پھر اس حال
ہونے لگا طعمۃ السباع درندوں کی خوراک کے معنی میں۔ یشئہ سباع سے یا ترکتہ کی ضمیر مفعول سے حال واقع ہے
اس کا مصدر نوشتن از باب نصر ہے جس کے معنی ہیں۔ اگلے دانوں سے لہولت نوح کر کھانا۔ موصولہ۔
یشئہ کی ضمیر مفعول سے بدل واقع ہے قلة سرکا بالائی حصہ۔ کھوپڑی۔ معصم اسم ظرف ہے کنگن پہننے کی جگہ۔
کلائی، پہنچا ترجمہ ہوگا۔ پس میں نے مدح کو درندوں کی خوراک بنا کر اس حال میں چھوڑا ہے کہ درندے
اس کے اس حصہ کو نوح نوح کر کھا رہے ہیں جو کھوپڑی اور کلائی کے درمیان ہے۔ شعر سے ثابت
ہوتا ہے کہ ترک متوری بدو مفعول ہے ضمیر متصل اس کا مفعول اول اور جزر السباع مفعول ثانی ہے۔

یہ شعر عنترہ ابن شداد عبس کے طویل قصیدے سے لیا گیا ہے۔ شاعر اس میں اپنی بہادری اور مقتول
کی بے بسی دکھانا چاہتا ہے۔ کہتا ہے کہ میں نے مدح کو جس وقت مارا یا تو اس کے سارے حمایتی گھا
گئے۔ اور لاش کو اس بے بسی کے عالم میں چھوڑ گئے کہ درندے بڑے مزے سے اس کا گوشت نوح کر کھا رہے
تھے۔

وظلمات ظلمۃ الکفر وظلمۃ النفاق وظلمۃ یوم القیامۃ یوم تری المؤمنین المؤمنات
بیسفی نورہم بین ایدیہم وبایمانہم وظلمۃ الضلال وظلمۃ سخط اللہ تعالیٰ وظلمۃ
العقاب المشرۃ وظلمۃ شدیدۃ کانتھا ظلمات متراکمتہ۔
ومفعول لا یبصرون من قبیل المظہم المتروک فكان الفعل غیر متعّد۔

ترجمہ :- اور منافقین کی متعدد تاریکیاں دیہ ہیں، کفر اور نفاق کی تاریکی اور روز قیامت کی تاریکی یعنی
اس دن کی تاریکی جس دن آپ ایماندار مردوں اور عورتوں کو دکھیں گے تو ان کا نور ان کے آگے اور دائیں
جانب پھیلتا جا رہا ہے یا گراہی اور خدا کی ناراضگی اور عذاب دائمی کی تاریکیاں ہیں (ظلمات سے مراد)
ایسی سخت ظلمت ہے جو تہ بہ تہ متعدد تاریکیوں کے مشابہ ہے۔
اور لا یبصرون کا مفعول ان مفعولوں کے قبیلے سے ہے جنہیں حذف کر کے نیسا منسیا کر دیا گیا جاتا ہے تو گویا فعل
لا یبصرون متعدی ہی نہیں بلکہ منزل بمنزلہ لازم ہے،

تفسیر :- یہ عبارت ظلمات کے تعدد کو ثابت کرنے کے لئے ہے۔ چاہے بنور ہم کی ضمیر منافقین کی
طرف لوٹے چاہے مستوقد کی طرف یہ دو صورتیں یہ سوال اٹھاتے کہ قرآن نے ظلمات جمع کا صیغہ استعمال کیا
ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کئی تاریکیاں موجود تھیں آخر وہ کیا تھیں جب ضمیر مستوقدین کی طرف لوٹے تب تو جواب
واضح ہے کہ رات، بدلی گھٹا کی تاریکیاں مل ملا کر کئی ایک ہو گئیں اور منافقین کو مرجع ماننے کی صورت میں
جواب وہ ہو گا تاہی نے ذکر کیا تاہی نے دوسری توضیح میں روز قیامت کی ظلمت بھی شمار کرائی ہے اس پر ذرا
سا اٹکال ہے کہ وہ آئندہ پیش آئے گی۔ اور ترک کا لفظ بتاتا ہے کہ انہیں ان ظلمتوں میں چھوڑا گیا تھا۔ جو فی
زمانہم موجود تھیں۔ مگر یہ اشکل اس طرح رفع ہو جاتا ہے کہ روز قیامت کی ظلمت، ظلمت نفاق و کفر
کی مثالی صورت ہو گئی لہذا اسکا شمار ان کے زمرہ میں ہو سکتا ہے۔

قولہ ومفعول الخ جب کس فعل متعدی کو یہ دکھانا ہوتا ہے کہ اس کا تعلق کسی مفعول کے ساتھ خاص نہیں
ہے بلکہ یکساں طور پر سبھی مفاعیل سے متعلق ہو سکتا ہے تو اہل بلاغت اس فعل متعدی کے مفعول کو ذکر نہیں
کرتے یا حذف کر کے لازم کے درجہ میں آتا دیتے ہیں۔ گویا اس کا کوئی مفعول ہی نہیں پس لا یبصرون کا مفعول
ذکر نہ کرنے میں یہی مصلحت مضمیر ہے اور منشاء ایزوی یہ ہے کہ منافقین بالکل فاقد البصر ہیں ان کی بصر کا کسی مبصر
سے تعلق ہی نہیں۔

والآية مثل ضرب الله لمن اتاه ضريباً من الهدى فاضلعه ولم يتوصل به الى نعيم الابد
فبقية متحيراً متحسراً نقيراً وتوضيحاً لما تضمنته الآية الأولى -

ترجمہ :- اور آیت سے ہر اس شخص کی مثال بیان کرنی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے ہدایت کا کچھ حصہ عطا کیا ہو۔
اور اس نے اسے ضائع کر دیا ہو اور اس کے ذریعے ابدی نعمتوں تک نہ پہنچا ہو۔ پس حیرت و حسرت زدہ
ہو کر رہ گیا۔ (اور اس مثال کو لانے کی غرض اس مضمون کی تقریر و توضیح ہے جس پر پہلی آیت (اولئك الذين
اشتروا الآيات) مشتمل ہے۔

تفسیر :- قاضی کے مقصود کی وضاحت صاحب شہادت اس طرح کی ہے کہ مثلاً ہم سے لے کر و ترکیم
فی ظلمات لا یرون تک تمثیل مرکب ہے۔ مثلاً یہ یعنی مستوقد کی جانب میں چند چیزوں کا لحاظ کر لیا گیا۔
مثلاً آگ روشن کرنا آگ کا ایک نخت بجھ جانا۔ اس آگ روشن کرنے والے کا راستے کی رہنمائی سے جس
کی خاطر اس نے آگ بجلائی تھی، محروم ہو کر حسرت زدہ ہو جانا۔ اسی طرح مثلاً کی جانب میں بھی متعدد
چیزوں کا لحاظ ہے۔ مثلاً ہدایت کافی الجملہ حاصل ہونا اور اسے کھو بیٹھنا اور ابدی نعمتوں سے محروم ہو کر
حیرت زدہ رہ جانا اور وہ تشبیہ یہ ہے کہ فریقین وسیلہ مقصود و متماثل ہو جانے کے بعد نامرادی اور
محرومی کی حیرت میں پڑے رہ گئے۔

اب رہی یہ بات کہ مشبہ کیا ہے تو بقول قاضی مشبہ ہر وہ شخص ہے جسے اللہ تعالیٰ نے
ہدایت کی کوئی قسم کوئی شاخ کوئی شجاع عطا کی اور وہ اس سے بہرہ ور نہ ہوا ہو اور ان کے مقاصد تک سائی
حاصل نہ کر سکا ہو شیخ زاد نے کہا کہ وہ ہدایت کی قسم خواہ ایمان ہو، خواہ دلائل عقلیہ و نقلیہ کا علم ہو، خواہ
قسوائے سلیمہ اور سداً دل اھتمام ہوں۔ خواہ فارغ البالی اور فراخ حالی ہو۔ مثلاً بننے کے لئے کوئی منافقین
ہی مخصوص نہیں ہیں۔

مفسر پیشانی فرماتے ہیں کہ اس تمثیل سے اولئك الذين اشتروا القبائل بالہدی کے مضمون کی
بھی توضیح ہو گئی کیونکہ اس آیت کا مضمون صرف یہی تھا کہ منافقین نے ہدایت کے بدلے ضلالت مول لی۔
اور اسی ضلالت پر برقرار رہے۔ اس مثال میں اس عقلی مضمون کو محسوس کی صورت میں پیش کر دیا گیا اس
لئے اس کی توضیح و تقریر ہو گئی۔

ویدخل تحت عمومہ، هؤلاء المنافقون فانهم اضاعوا ما نطقتم به بالسنتم من الحق باستبطان الكفر، واطهارا حين خلوا الى شياطينهم ومن اثر الضلالة على الهدى المجمول له بالقطعة او ارتد عن دينه بعدما امن ومن صحل احوال الارادة فادعى احوال المحبة فاذهب الله عنه ما اشترى عليه من انوار الارادة۔

ترجمہ :- اور اس مثال کے عموم میں مذکورہ بالا منافقین بھی داخل ہوں گے کیونکہ انہوں نے کفر کو دجلوت میں اچھپا کر اور اپنے شیاطین کے ساتھ خلوت میں ظاہر کر کے وہ حق ضائع کر دیا جس کے ساتھ ان کی زبانیں گویا ہوتی تھیں۔ نیز وہ طبقہ بھی داخل ہوگا جس نے ضلالت کو اس ہدایت پر ترجیح دی جو اس کے لئے فطری طور پر از جانب قدرت رکھی گئی تھی یا وہ ایمان لا کر دین سے برگشتہ ہو گیا۔ نیز وہ لوگ بھی داخل ہوں گے۔ جنکو پیش تو آئے ارادت کے احوال اور دعویٰ کر بیٹھے۔ محبت کے احوال کا پس خدا نے ان سے ارادت کے انوار بھی جوال پر چمکاتے تھے سلب کر لئے۔

تفسیر مع الترتیب :- یدخل نفل هؤلاء المنافقون معطوف علیہ واو حرف عطفت، من موصولہ اثر معطوف علیہ او حرف عطفت، ارتد معطوف، اثر اپنے معطوف سے مل کر من کا صداد، موصول اپنے صداد سے مل کر معطوف علیہ معطوف واو حرف عطفت، من صحل، الخ معطوف معطوف علیہ معطوف اپنے معطوف سے مل کر هؤلاء المنافقون کا هؤلاء المنافقون اپنے معطوف سے مل کر مدخل کا فاعل۔

قاضی کا مقصود اس تمثیل کا عموم بیان کرنا ہے فرماتے ہیں کہ اس مثال کے عموم میں منافقین، مجاہدین، مرتدین سبھی داخل ہو جائیں گے۔ نیز وہ سالکین بھی داخل ہو جائیں گے جو سالوک و ارادت کی ابتدائی منزل پر طے کر رہے تھے۔ اور انتہائی پرہیزگاری کا دعویٰ کر بیٹھے۔ اس کذب کی پاداش میں خدا نے ان کے وہ انوار سلب کر لئے جو سالک مبتدی پر طاری ہوتے ہیں۔

ارادت کہتے ہیں نفس کو اس کی خواہشات سے روکنے اور رضا بالقضاد کے ساتھ متصف کرنے کو یا اور محبت نام ہے محبوب کی جستجو میں اپنے احوال کو فنا کر دینا اور ایسی کیفیت کے ساتھ متصف ہو جانا کہ اس کی ہرگز سے یہ صدادہ آئے۔

ہ جلا کر اپنی شمع زندگانی پیری محفل کو روشن کر رہا ہوں

اسی مقام کی جانب مولائے روم نے حج جملہ معشوق است و عاشق پروردہ سے اشارہ کیا ہے۔ ارادت سالک کا ابتدائی مقام ہے۔ اور محبت آخری۔ ابتدائی منزل میں انوار کچھ ہوتے ہیں اور

او مثل لا یمائهم من حیث انہ یعود علیہم بحقن الدماء وسلا متالاموال والاولاد
ومشارکتہ المسلمین فی المغانم والاحکام بالنار الموقدۃ للاستضاءۃ ولذہاب اثرہ
والظلماس نورہ باہلاکھم وانشاء حالہم باطفام اللہ تغلایا ہاواذہا نورہا۔

ترجمہ :- یا آیت تشبیہ منافقین کے ایمان کی باس حیثیت کہ ان کا زبانی ایمان ان کو فائدہ
پہنچاتا ہے جانوں کی حفاظت اور اموال و اولاد کی سلامتی کا اور مال غنیمت اور دیگر احکام و دین فی
نور المسلمین وغیرہ میں مسلمانوں کے شریک اور سا بھی ہونیکا اس آگ کے ساتھ جسے روشنی حاصل
کرنے کے لئے جلایا گیا ہو اور انرا ایمان کے دور ہونے اور اس کے نور کے ختم ہو جائیکو منافقین کو ہلاک
کر دینے اور ان کے حال کا افشاء کر دینے سے حاصل ہوا تشبیہ دی گئی اللہ تعالیٰ کے اس آگ کو بجھا دینے
اور اس کی روشنی کو ختم کر دینے کے ساتھ۔

دقیقہ مگذشتہ انتہائی میں اس سے زائد اب جو شخص ابتدائی منزل طے کر رہا ہے اس کا یہ دعویٰ کرنا کہ
میں انتہائی منزل پر ہوں سراسر جھوٹ ہے اس جھوٹ کی پاداش میں خدا نے اُس کے اتوار سلب کر لئے اور
وہ ابتدائی مقام سے بھی ہاتھ دھو بیٹھا۔

یہ رتبہ بلند ملا جب کہ مل گیا۔ ہر مدعی کے واسطے دار و رسن کہاں۔

ایک شبہ :- شہم کی ضمیر منافقین کی طرف لوٹ رہی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مثال منافقین
کی حالت کے ساتھ خاص ہے پس قاضی کا دعویٰ عموم کیونکر صحیح ہے؟

الجواب :- اعتبار لفظ کی خصوصیت کا نہیں ہوتا۔ بلکہ اعتبار سبب کے عموم کا ہوتا ہے پس یہ دیکھنا
چاہئے کہ منافقین کی یہ مثال کس سبب بیان کی ہے وہ سبب جب دوسروں میں موجود ہو تو دوسروں کو
اس کا مصداق ٹھہرایا جاتا ہے۔ یہ اعتراض و جواب شہاب نے ذکر کئے ہیں۔

تفسیر :- آو مثل کا عطف ہے مثل ضربہ اللہ پر اور بحقن الدماء میں بار تعدیہ کے لئے ہے۔
قاضی فرماتے ہیں کہ آیت میں دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ اس کو منافقین کے ساتھ مخصوص مانا جائے۔
اور تشبیہ مفرق ٹھہرایا جائے اور وجہ تشبیہ یہ ہے زبانی ایمان کو اس آگ کے ساتھ تشبیہ دی گئی جسے روشنی
حاصل کرنے کے لئے جلایا جائے اور وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح آگ روشنی کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح
منافقین کو ان کے زبانی ایمان نے جان و مال کی حفاظت اور اولاد کی سلامتی وغیرہ کا فائدہ دیا۔
اور خدا نے جب ان کا افشاء کر دیا اور انہیں برباد کر دیا اور ان کا بھانڈا پھوٹ گیا تو ان کے سرسری

صُمُّ بُكْمٌ عُمٌّ لِمَا سَدَّ دَمْعَهُمْ عَنْ الْأَصَاخَةِ إِلَى الْحَقِّ أَبَوَانِ يَنْطَقُوا بِهِ
السَّنَتَهُمْ وَيَتَبَصَّرُوا الْآيَاتِ بِأَبْصَارِهِمْ جَعَلُوا كَأَنَّمَا لَيْفَتْ مَشَاعِرُهُمْ وَانْتَفَت
قَوَاهِمُ كَقَوْلِهِ هُ صُمٌّ إِذَا سَمِعُوا خَيْرًا ذَكَرَتْ بِهِ : وَإِنْ ذَكَرَتْ لِبُسْوَةٍ عِنْدَهُمْ
اذْنُوا - وَكَقَوْلِهِ هُ أَصَمٌّ عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي لَا أُرِيدُهُ وَاسْمِعْ خَلْقَ اللَّهِ حِينَ أَرِيدُ -

ترجمہ ۱۔ وہ بہرے ہیں، گونگے ہیں۔ اندھے ہیں۔ جب منافقین نے اپنے کان تو جہد الی الحق سے
روک لئے اور اس سے اہل تہذیب کو گویا بنائیں۔ اور اپنی آنکھوں سے قدرت کی نشانیاں
دیکھیں تو انہیں ایسا ٹھہرایا گیا گویا ان کے ظاہری حواس ماؤت ہو چکے اور ان کے قوی معطل جیسے
شاعر کا یہ شعر ہے اصم عن الشئ الذی الخ

دقیقہ صد گزشتہ ایمان کا اثر حاتار ہا نہ ان کی جانیں محفوظ رہیں نہ اموال و اولاد۔ اس اثر کے دور
ہونے کو تشبیہ دی گئی۔ اللہ تعالیٰ کے آگ بھادینے اور اس کی روشنی کو ختم کر دینے کے ساتھ۔
فائدہ ۵۔ جب متعدد اشیاء کو متعدد اشیاء کے ساتھ تشبیہ دی جائے تو اس کی دو
صور تیں ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے افراد کو الگ الگ کر کے ہر فرد کو دوسرے فرد کے ساتھ تشبیہ دیا جائے گی
یا مجموعہ افراد کو دوسرے مجموعہ کے ساتھ تشبیہ دیا جائے گی اول کو تشبیہ مفرق اور ثانی کو تمثیل مرکب
کہتے ہیں۔

تشریح سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ قاضی کی بیان کردہ دو صورتوں میں سے پہلی صورت تشبیہ مرکب
کے قبیلے سے ہے۔ اور دوسری مفرق کے قبیلے سے۔

تفسیر وحل :- مَآ مَعَ جَمْعٍ ہے۔ مسموع کی مسموع کے معنی عضو سمع (کان) یا قوت سامعہ جو
کان میں دربعیت کی گئی ہے۔ اصآخت۔ انحال سے مصدر ہے کان لگانے کے معنی میں۔ یَنْطَقُوا جَمْعُ نَذَرَ
غائب ہے انطاق سے، جس کے معنی گویا بنا دینا ہیں۔ یہ کی ضمیر حق کی طرف لایا ہے۔ السَّنَتَهُمْ مَنطَقُوا
کا مفعول ہے۔ جَعَلُوا لِمَا كَأَنَّمَا لَيْفَتْ مَوْنَتُهُ بِأَبْصَارِهِمْ مَصْدَرُ أَوْفَتْ ہے۔ مشاعر
اگر مشعر بکسر المیم کے جمع ہے تو معنی ہوں گے آلہ شعور اور اگر مشعر بالفتح کی جمع ہے تو معنی شعور ہوں گے
اصم وہ شخص جس کی قوت سامعہ میں خلل ہو۔ بکسر المیم کی جمع ہے اکلم وہ شخص جس کی قوت ناطقہ
میں خلل ہو۔ عُمٌّ۔ اعمیٰ کی جمع ہے۔ اعمیٰ وہ شخص جس کی قوت باصرہ میں خلل ہو قاضی کا مقصد

واطلاقها عليهم على طريقة التمثيل لا الاستعارة اذ من شرطها ان يطوى ذكر
المستعار لئلا يجيئ بمحمل الكلام على المستعار منه لولا انشر بينة كقول زهير
لدى اسد شاكى السلاح مقذاف : لئلا يدا اظفاره لم تقلم -

ترجمہ :- اور منافقین کے لئے ان اوصاف کا استعمال تشبیہ بلیغ کے طور پر ہے استعارہ کے طور پر ہے
نہیں کیونکہ استعارہ کی شرط یہ ہے کہ مستعار و مشبہ کا ذکر اس طرح لپیٹ دیا جائے کہ اگر قرینہ نہ ہو تو کلام
کو مستعار منہ پر محمول کر سکیں جیسے زہیر کا یہ شعر ہے لدى اسد الخ

دبقیہ مذکور شدہ، منافقین پر اوصاف ثلاثہ کے اطلاق کی توجیہ کرنا ہے۔
فرماتے ہیں کہ منافقین نے جب کائنات کو صدائے حق سننے اور زبان کو کلمہ حق ادا کرنے اور آنکھوں
کو آیات حقہ دیکھنے سے روک لیا۔ حالانکہ ان اعضاء ثلاثہ کی تخلیق کا اصل مقصد یہی تھا مگر ان کو گونگون
پروں اندھوں سے تشبیہ دی گئی اور ان کیلئے وہی لفظ استعمال کیے گئے۔ کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی
شخص اپنی اصل منفعت کو محقق و متحقق ہے تو اس کو معدوم سمجھ لیا جاتا ہے۔ چنانچہ دو شاعروں کا کلام
اس پر بنی شہادت ہے پہلا شعر قنبل عطفانی کا ہے جس میں وہ اپنے حاسدوں کے جملانے اور تنگ
نظری کی شکایت کر رہا ہے۔ شعر میں صم خبر ہے مبتدا محذوف ہم کی۔ اور صم حاسدین کی طرف راجع ہے
حلی آیات بیضاوی میں مولوی سیف الحسن صاحب سہارنپوری اس شعر کی شرح میں لکھتے ہیں۔ اذن
به الشئ علم به، و اذن لا سمع۔ والمراد هو الشئ بشهادة الصم یعنی اذن کے دو استعمال ہیں۔
(۱) یہ کہ اس کا صلہ بار ہو گا بریں تقدیر علم کے ہم معنی ہو گا (۲) یہ کہ صلہ لام ہو۔ دریں صورت سمع کے معنی
دے گا۔ یہاں اذن تو اسے دوسرے معنی مراد ہیں اور قرینہ یہ ہے کہ صم کے مقابلہ میں ہے جس کے معنی پہرا ہو
کے ہیں۔

شعر کا ترجمہ :- وہ پہرے ہیں جب سنتے ہیں میری بھلائی۔ اور اگر ان کے روبرو میرا تذکرہ برائی کے ساتھ ہوتا
ہے تو وہ شنوا بن جاتے ہیں کان لگا کر سننے لگتے ہیں۔
شاید اس شعر میں یہ ہے کہ شاعر یا وجود اس کے کہ حاسدوں کے بھلائی سننے کا اقرار کر رہا ہے ان کو
پہرا کہہ رہے ہیں یعنی اس لئے کہ ان پر بھلائی سننے کا کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوا۔
اصم عن الشئ للذی لا یبذہ الخ یہ دوسرا شعر ہے جس کا قائل معلوم نہیں۔ اصم انفل کے وزن پر صفت مشبہ
ہے یا صیغہ اسکلم اور اصم اسکلم تفصیل۔

بقیہ گذشتہ) شاعر کہتا ہے میں ان چیزوں کے سننے سے سب زیادہ پہل ہوں جنہیں میں سنتا نہیں چاہتا۔ اور ان باتوں کو محمولوں میں سب سے زیادہ سنتا ہوں جنہیں سنتا چاہتا ہوں اس شعر میں بھی اہم کا اطلاق اسی معنی کر رہے

نفساں :- منافقین کے لئے اوصاف ثلاثہ صم، بکم، عمی کا استعمال آیا تشبیہ و تمثیل کے طور پر ہے یا استعارہ کے طور پر؟ قاضی صاحب فرماتے ہیں تشبیہ یلغی کے طور پر۔ کیونکہ استعارہ میں ضروری ہے کہ مستعار جسکو مشبہ کہہ لیجئے اس درجہ متروک ہو کہ صرف قرآن سے اس کا سراغ لگ سکے۔ اگر قرینہ نہ ہو تو کلام اپنے حقیقی معنی پر محمول کیا جاسکے۔ دیکھئے زہیر کے شعر لہی اسد شاکی الصلاح الخ میں مدوح کو بشر سے بطور استعارہ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور مدوح ایسا نیسا مینا کر دیا گیا ہے کہ اگر شاکی الصلاح یا مقذف کے قرآن نہ ہوتے تو اسکو اپنے حقیقی معنی پر محمول کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ اور آیت میں مشبہ اس درجہ متروک نہیں بلکہ اس کی ضمیر ہم محذوف ہے اور المحذوف کا مذکور پس شرط استعارہ نہ پائی جائے کہ وجہ سے تشبیہ ہی کا قائل ہونا پڑا۔

زہیر کا پورا شعر یوں ہے :-

فشد ولم یفرغ بیوتنا کثیرۃ ۞ لہی حیث الوقت رحلہا ام تشعم

لہی اسد شاکی الصلاح مقذف ۞ لک لبدا اطفارہ لم تقلم

شد شد و ذاعلی العدو، حملہ کرنا، فرغ یفرغ فرغاً ڈر جانا، گھبرا جانا، شد کا فاعل حصین بن ضممہ ہے بیوتنا کثیرۃ منصوب بنزع الخافض ہے اصل میں تھا من بیوت کثیرۃ۔ لہی حیث الوقت رحلہا۔ شد کا ظرف ہے ام تشعم موت کی کنیت ہے۔ کیونکہ تشعم بوزرھے گدھ کو کہتے ہیں اور گدھ کی عمر بہت ہوتی ہے تو گویا موت اس کی پرورش کرنی ہے اور اسے جینے کی مہلت دیتی ہے لہذا اس کی ماں ہوتی۔ شاکی اسم فاعل ہے اس کی اصل شاکی ہے شاکی بشتوک شوگا سے۔ پھر اس میں قلب مکانی ہوا۔ عین کو لام کی جگہ اور لام کو عین کی جگہ رکھ دیا شاکی ہو گیا۔ شاکی وہ شخص جو متاسم ہتھیاروں سے لیس ہو۔ مقذف پھینکا ہوا۔ یعنی میدانہائے جنگ میں پھینکا ہوا وہ شخص جو لڑائیوں میں کثرت سے شریک ہوا ہو۔ جنگ آزمودہ۔ لبدا لام کے کسرے یا۔ کے فتح کے ساتھ جمع ہے لبدة یا لبدة کی۔ لبدة کہتے ہیں ان بالوں کو جو شیر کی گردن پر ہونے ہیں یعنی شیر کے آبال۔ اطفار جمع ہے ظفر کی، ظفر کے معنی ناخن۔ لم تقلم مجہول ہے مصدر تقلم سے تقلم کے معنی کاٹنا۔ ناخنوں کا کاٹنا ہونا نہ ہونا مبالغہ ہے شیر کی بیان قوت میں کہ وہ ابھی کمزور نہیں ہوا۔ اس کے ناخن مردہ نہیں ہوتے اس شعر سے حصین بن ضممہ کی تعریف مقصود ہے جس نے قسم کھائی تھی کہ جب تک اپنے بھائی کے قاتل ورنہ عیس کو مار نہ ڈالوں سر نہ دھوؤں لگا۔ اور اسد سے ضممہ میں مراد ہے۔ شعر کا ترجمہ ہو گا پس ضممہ نے حملہ کر دیا اور مقتول کے بہت سے گھروں سے نہیں ڈرا۔ اور یہ حملہ اس جگہ ہوا تھا جہاں موت نے اپنے ڈیرے ڈال دیے تھے اور موت کے ڈیرے اس شخص کے پاس پڑے تھے۔ جو آبال والا سلح شیر ہے اور اس کے ناخن کٹے ہوئے نہیں ہیں۔

ومن ثم تری المغلقین السحرة یضربون عن توهم التشبیه صفحا کما قال ابو تمام ویصعد
حتی یظن الجہول بان لنا حاجة فی السماء۔ وههنا وان طوی ذکره یجذف المبتداء
لکنه فی حکم المنطوق به ونظیرہ ہے اسد علیٰ وفی الحروب نعامة ۛ فتخاء تنقر من
صفیر الصافر۔

ترجمہ :- اور اسی وجہ سے آپ دقیقہ میں جا دو بیان لوگوں کو رکھیں گے کہ وہ تشبیه کا وہم آنے سے بھی بالکل
اعراض کر جاتے ہیں جیسا کہ ابو تمام کہتا ہے ویصعد حتی یظن الخ اور آیت میں گو مبتداء کو حذف کر کے تشبیه کا
ذکر لپیٹ دیا گیا لیکن وہ مذکور کے حکم میں ہے اور اس کی نظیر ہے اسد علیٰ وفی الحروب نعامة الخ۔

تفسیر :- یعنی چونکہ استعارہ میں تشبیه کا ذکر نیامیسا ہونا چاہیے۔ اس لئے بلند پایہ شعراء کے کلام
میں استعارے کے موقع پر تشبیه کی بوجہ نہیں آنے پاتی چنانچہ ابو تمام کے قول ہے ویصعد حتی یظن الجہول ۛ
ہاں نہ حاجۃ فی السماء میں اس کا ثبوت موجود ہے شاعر مدوح کے رتبہ کی بلندی کو مکانی بلندی کیسا
تشبیه دیر ہا ہے اور اس کے سیاق میں ایسی بات کا ذکر کر رہا ہے جس سے تشبیه کا وہم بھی نہیں ہوتا کہتا ہے۔
مدوح چڑھتا جا رہا ہے چنانچہ عامی اور نادان واقف لوگ یہ گمان کرنے لگے کہ اے آسمان میں کوئی کام ہے۔
شاعر نے یظن الجہول اس لئے کہا کہ جو نادان و بینا انسان ہیں وہ آپ سمجھتے ہیں کہ مدوح کو خدا نے کمال
دے کر مستفی بنا دیا۔ اے آسمان پر جانے کی ضرورت ہی کیا رہی۔ اور آیت میں تشبیه کا ذکر گو اس معنی کر
متروک ہے کہ مبتداء روح عبارت ہے تشبیه سے مخدوف ہے لیکن بقاعدۃ المخدوف کا مذکور منطوق کے حکم میں ہے
قاضی نے آیت کی نظیر میں عمران بن خطاب خارجی کا شعر پیش کیا ہے شعر میں حجاج بن یوسف کو اسد کے ساتھ تشبیه
دی ہے لیکن اے استعارہ نہ ہمیں گے کیونکہ تشبیه کی غیر جو ترکیب میں مبتداء واقع ہے۔ مخدوف ہے۔

اسد علیٰ کے معنی ہیں انت صائل علیٰ کالاسد تو مجھ پر شیر کی مانند حملہ کر نیوالا ہے نعامة بفتح النون شتر مرغ کو
کہتے ہیں جو بزدلی میں ضرب المثل ہے۔ فتخاء نعامة سے حال ہے معنی پر کھولے ہوئے۔ صفر آواز بغیر حروف سببی
شعر کا ترجمہ ہوگا تو مجھ پر شیر اور اڑا بٹول میں شتر مرغ ہے جو پر پھیلے معمولی سی آرازا ورسی سے بھاگ جاتا ہے۔
یہ شعر عمران بن خطاب نے اس وقت کہا تھا جب حجاج نے اس کے مار ڈالنے کا ارادہ کیا تھا اور صورت حال یہ تھی کہ
غزالہ کے مقابلہ میں حجاج بن یوسف نے شکست کھائی تھی انہیں دو باتوں کا ذکر ہے شاعر کر رہا ہے کہ مجھ پر تو
شیر نہ رہا ہے اور غزالہ کے مقابلہ میں دم دبا کر بھاگ کھڑا ہوا تھا۔

هَذَا إِذَا جَعَلْتَ الضَّمِيرَ لِلْمُتَّقِينَ عَلَىٰ أَنْ الْآيَةِ فَذَلِكَ التَّمْثِيلُ وَنَتِجَتُهُ وَأَنْ جَعَلْتَهُ
لِلْمُسْتَوْقِدِينَ فَهِيَ عَلَىٰ حَقِيقَتِهَا وَالْمَعْنَىٰ أَنَّهُمْ لَمَّا وَقَدُوا نَارًا قَدْ هَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ
فِي ظِلْمَةٍ هَائِلَةٍ أَدْهَشَتْهُمْ بِحَيْثُ اخْتَلَّتْ حَوَاسُّهُمْ وَانْتَقَصَتْ قُوَاهُمْ وَتَلْتَلَتْهَا قُرْآنٌ
بِالنَّصِبِ عَلَى الْحَالِ مِنْ مَفْعُولٍ تَرَكَهُمْ -

وَالصَّمَمُ وَاصِلَةٌ صَلَاةٍ مِنْ اِكْتِنَاذِ الْأَجْزَاءِ وَمِنْهُ قِيلَ حَجْرًا صَمًّا وَقِنَاةٌ صَمَاءٌ وَصَمَامُ
الْقَارُورَةِ سَمَّى بِهِ فَقَدْ اِنْ حَاسَّةَ السَّمْعِ لِأَنَّ سَبَبَهُ أَنْ يَكُونَ بِأُطْنِ الْقَمَاحِ مَكْتَنَزًا
لَا تَجْوِيفٌ فِيهِ لِيَشْتَمِلَ عَلَىٰ هَوَاءٍ لِيُصْبِحَ بِتَمَوُّجِهِ وَابِكُمُ الْخَرِيسُ وَالْعَمَىٰ عَدَمُ الْبَصَرِ
عَمًا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَبْهَرُ وَقَدْ يُقَالُ لِعَدَمِ الْبَصَايَةِ -

ترجمہ :- یہ تشبیہ و تمثیل کا قول اس وقت ہے جبکہ ضمیر مفید متقین کے لئے لیتے اس بنا پر کہ آیت تمثیل
سابق کا خلاصہ اور نتیجہ ہے اور اگر ضمیر مستوقدین کے لئے قرار دین تو آیت اپنے حقیقی معنی پر ہوگی۔ اب معنی
ہوں گے انہوں نے جب آگ روشن کر دی تو اللہ تعالیٰ نے ان کا نور سلب کر لیا اور انہیں ہولناک ظلماتوں
میں چھوڑ دیا۔ ان ظلماتوں نے انہیں ایسی دہشت میں مبتلا کیا کہ ان کے حواس مختل اور قوی کمزور ہو کر رہ
گئے۔ اور یہ آوازیں تلتلہ ترکیم کے مفعول سے حال ہونے کی بنا پر منصوب بھی پڑھے گئے ہیں۔

اور صمم کے حقیقی معنی اس ٹھوس پن کے ہیں جو اجزاء اکٹھے ہونے سے حاصل ہوا اور اسی سے لے کر
کہا جاتا ہے ”حجرا صم“ ٹھوس پتھر، سخت پتھر اور قناتہ صماء ”ٹھوس لکڑی کا نیزہ اور
صمام القارورة“ بوتل کی ڈاٹ۔ صمم کے نام سے قوت سمع کے فقدان کا نام اسی
لئے رکھا گیا کہ فقدان کا سبب یہی ہوتا ہے کہ کان کے سوراخ کا اندرونی حصہ

اس قدر ٹھوس اور پر ہو جائے کہ اس میں اتنا خلا باقی نہ رہے

جوابی ہوا پر مشتمل ہو جس کے ٹکراؤ سے آواز سنائی

رے اور یکم گونجے پن کا نام ہے اور عی

کہتے ہیں بنیائی کا اس شخص سے

معدوم ہونا جس کی شان ہی بنی ہو نا ہوا اور گاہے عی کا استعمال عدم بصیرت کے لئے بھی ہوتا ہے۔

فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ. لَا يَهُودُونَ إِلَى الْهُدَى الَّذِي بَاعُوهُ وَضَيَعُوهُ أَوْ عَنْ الضَّلَالَةِ
الَّتِي اسْتَرَوْهَا وَفَهُمْ مَتَحِيرُونَ لَا يَدْرُونَ أَيْتَقَدُّمُونَ أَمْ يَتَأَخَّرُونَ وَالْإِلَهِ حَيْثُ
ابْتَدَأُوا مِنْهُ كَيْفَ يَرْجِعُونَ وَالْفَاعِلُ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنْ اتَّصَفَهُمْ بِالْأَحْكَامِ السَّابِقَةِ سَبَبٌ
لِخَيْرِهِمْ وَاحْتِبَاسُهُمْ -

أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ - عَطَفَ عَلَى الَّذِي اسْتَوْقَدَ كَمَثَلِ ذِي صَيْبٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى
يَجْعَلُونَ -

ترجمہ: ان توروہ واپس نہ ہوں گے۔ وہ لوگ اس ہدایت کی طرف واپس نہ ہوں گے جسے انہوں نے پیچ دیا
اور ضائع کر دیا۔ یا اس گمراہی سے باز نہ آئیں گے جس کو انہوں نے مول لیا۔ یا وہ حیرت زدہ ہیں انہیں نہیں
معلوم کہ وہ آگے بڑھیں یا پیچھے ہٹیں اور جہاں سے چلنا شروع کیا تھا وہاں تک کیسے لوٹ کر جائیں۔
اور فارم اس پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ ان کا اوصاف سابقہ کے ساتھ مستحق ہونا ہی ان کے تخریر
اور بندش کا سبب ہے۔

یا اس مینہ کی سی جو آسمان سے اترا ہو۔ اس کا عطف ہے الذی استوقد پر یعنی منافقوں کی مثال
مینہ والوں کی سی ہے (اور ذوی کو مقدر ماننا) فرمان باری یجعلون اصابعہم کی وجہ سے ہے۔

تفسیر: اس عبارت کا حاصل یوں سمجھیے کہ لایرجعون دو حال سے خالی نہیں اس کا متعلق مقدر
ہوگا یا نہیں اگر مقدر ہے تو دو صورتیں ہیں۔ الی مقدر ہوگا یا عن۔ اگر الی مقدر ہے تو مرجع معنی میں یعود کے
ہوگا۔ عود کہتے ہیں کسی حالت اولیٰ کی حالت ثانیٰ لوٹ آنا، واپس ہو جانا۔ پس لایرجعون کا مفہوم ہوگا۔ یہ منافقین
اس ہدایت کی طرف واپس نہیں ہوں گے جسے کھوٹیے ہیں اور اگر عن مقدر ہے تو معنی باز رہنے کے ہوں گے پس
آیت کا مفہوم ہوگا۔ یہ منافقین اس ضلالت سے باز نہیں آسکے جسے انہوں نے خریدا ہے۔ اور اگر صلہ
کچھ بھی مقدر نہیں۔ نہ الی اور نہ عن۔ تو لایرجعون کے معنی متحیروں کے ہوں گے۔

تنبیہ: پہلی دو صورتیں اس وقت ہیں جب منیر منافقین کی طرف لوٹے آخر کی صورت مستوفذین
مرجع قرار دینے کے وقت ہے۔

کصیب من السماء کا عطف ہے الذی استوقد پر اب تقدیری عبارت نکلی گی۔ اور کمثل ذوی صیب
شبہ ہوتا ہے صیب سے پہلے ذوی کیوں مقدر مانا؟

او في الاصل للتساوي في الشك ثم اتسع فيها فاطلقت للتساوي من غير شك مثل
جالس الحسن او ابن سيرين وقولنا تغلا ولا تقطع منهم انما وكفوراً فانها لقيد للتساوي
في حسن المجالسة ووجوب العصيان ومن ذلك قوله تعالى او كصيب ومعناه ان
قصة المنافقين مشبهة بها تان وانهما سواء في صحة التشبيه بهما وانت مخير
في التمثيل بهما او بايهما شئت -

ترجمہ :- اور اصل تساوی فی الشک کیلئے ہے پھر اس میں وسعت کی گئی چنانچہ تساوی کے لئے بغیر شک کے استعمال
ہونے لگا جیسے جالس الحسن او ابن سيرين۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان "ولا تقطع منهم انما وكفوراً" اور اسی قبیلہ سے قرآن
باری او کصیب ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ منافقین کا حال ان دونوں حالوں کا مشابہ ہے اور یہ کہ یہ دونوں حوال
اس حق میں یکساں ہیں کہ انکو مشابہ بنایا جاسکے۔ اور اسے مخاطب تو ان دونوں کے ساتھ یا ان دونوں میں جس کے
ساتھ تو چاہے اس کے ساتھ تشبیہ دینے میں مختار ہے۔

بقیہ مگذشتہ الجواب۔ تاکہ زوی بجلوں کا مرجع بن سکے اگر یہ ضرورت نہ ہوتی تو زوی کی بھی کوئی ضرورت
نہ تھی۔

تفسیر :- یہ عبارت آدکے حقیقی و مجازی معنی بیان کرنے اور آیت میں ان دو میں سے ایک کو کھانے کے
ہے۔ آدکے حقیقی معنی تساوی فی شک ہیں یعنی یہ ظاہر کرنا او کا سابق و لاحق اس بات میں برابر ہے کہ جو
نسبت ان میں سے ہر ایک سے متعلق ہے وہ ٹھوکر ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے او کا استعمال صرف جملہ خبریہ
کے ساتھ ہوگا کیونکہ شک و تردد اخباری کے ساتھ مخصوص ہے۔ انشائی جملوں میں شک کا کیا کام۔
شک تو ان میں ہوتا ہے جن میں صدق و کذب کا احتمال ہو اور انشاء میں صدق و کذب کا احتمال ہی نہیں
پھر مطلقاً دو چیزوں میں مساوات ظاہر کرنے کے لئے استعمال ہونے لگا۔ مطلقاً تساوی کا مطلب یہ
ہے کہ دونوں کا اکٹھا کرنا یا ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا برابر ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے انشاء میں
بھی اس کا استعمال جائز ہے۔ امر میں جیسے جالس الحسن او ابن سيرين جس بصری کی صحبت میں بیٹھو
یا ابن سيرين کی یعنی چاہے دونوں کی صحبت میں رہو یا ایک کی۔ اوہی میں جیسے فرمان باری "ولا تقطع منهم
انما وكفوراً" ان میں سے بدکار یا ناشکرے کسی کی بھی پیروی نہ کرو یعنی وجوب معصیت میں
دونوں یا ایک برابر ہے۔ یعنی ان دونوں کی معصیت واجب ہے۔ وجوب معصیت کے قول کی بنیاد

وَالصَّيْبُ فَيَعْلُ مِنْ الصَّوْبِ وَهُوَ النُّزُولُ يُقَالُ لِلْمَطَرِ وَالسَّحَابِ قَالَ الشَّيْخُ هـ
وَأَسْمَحُ دَانَ صَادِقُ الْوَعْدِ صَيْبٌ . وَفِي الْآيَةِ تَحْتَمِلُهُمَا وَتَنْكِيسُهَا لِأَنَّهَا رِيدَ بِهِ نَوْعٌ
مِنَ الْمَطَرِ مُتَشَابِهٌ .

ترجمہ: اور صیب نعل کے وزن پر ہے صوب کے ماخوذ ہے صوب کے معنی برسنے کے ہیں۔ صیب کا استعمال بارش
اور بادل دونوں کے لئے ہوتا ہے شماخ کہتا ہے ع و اسم دان صادق الوعد صیب۔ (اور ان کالے کالے بوجہل بادلوں
نے جو وعدہ کئے تھے ہیں برسنے والے ہیں) اور آیت میں صیب دونوں معنی کا احتمال رکھتا ہے اور صیب کو
نکرو لانا اس لئے ہے کہ اس بارش کی ایک قسم یعنی تیز بارش مراد ہے۔

(بقیہ مگدشتہ) اس پر ہے کہ نبی عن الطاعت وحب معصیت کے معنی ہیں آیت میں آثم وکفور کی طاعت کے
منع کرنا ان کی معصیت کا حکم دینا ہے۔

لہذا وکفیب کے معنی ہونگے کہ منافقین کا حال ان دونوں کے مشابہ ہے آگ روشن کرنے والے کے بھی اور
بارش والے کے بھی۔ اور مخاطب کو اختیار ہے کہ دونوں کے ساتھ تشبیہ دے یا ان میں سے کسی ایک سے۔

تفسیر: صیب کی اصل صوب ہے نعل کے وزن پر، ماخذ صیب کا صوبت یا ب نعر سے آئے معنی ہیں برنا۔ صیب کے دو
استعمال ہیں بارش بادل چونکہ دوسرا استعمال کس قدر مخفی تھا اسلئے شماخ کے شعر سے اس کا ثبوت پیش کیا ہے شعر کی پوری
صورت یوں ہے

عَفَا آيَةَ تَسْبِيحِ الْجَنُوبِ مَعَ الصَّبَا . وَأَسْمَحُ دَانَ صَادِقُ الْوَعْدِ صَيْبٌ .
عفا عفا مٹا دینا۔ ای جمع ہے آیت کی۔ آیت کے معنی نشانی کے ہیں آیت کی ضمیر محبوب کے مکان کی طرف
راجع ہے۔ تسبیح معنی اختلاف ادلنا بدلنا جنوب دکھتی ہوا۔ صبار پر وائی ہوا۔ اسم بر وزن انفل صیف
صفت ہے، سم سے ماخوذ ہے۔ مراد کالے بادل۔ دان قریب الارض، بوجہل، صادق الوعد، وعدے
کے سچے، یعنی گر جگر برسنے والے بادل، صیب برسنے والے بادل۔ یہ شعر بقول مولوی فیض الحسن سہانی پوری
ناقد شاعر جاہلی کہے۔ تاضی کا شماخ کی جانب انتساب وسم محض ہے۔ شاعر کہتا ہے محبوب کے
گھر کے نشانات دو چیزوں کے مٹا دیتے، دکھتی ہوا اور پر وائی ہوا کے ادرنے بدلنے اور کالے کالے بوجہل
وعدے کے سچے، برستے بادلوں نے۔

شعر میں استشہاد لفظ صیب ہے کہ اس کا استعمال سحاب مطر کے لئے ہے۔ تاضی بضاوی فرماتے ہیں
صیب کی تنوین تنکیر نوع کے لئے ہے یعنی صیب سے مراد خاص قسم کی بارش یعنی تیز بارش ہے۔
بضاوی کی رائے ہے کہ آیت میں صیب کے مذکورہ بالا دونوں معنی کا احتمال ہے لیکن دونوں کا
احتمال اس کے منافی نہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح حاصل ہو۔ چنانچہ خود مفسر نے "و تنکیرہ لانه
ارید الخ" سے مطر کے معنی کی ترجیح کی جانب اشارہ فرما دیا ہے۔

وتعريف السماء للدلالة على ان الغمام مطبق اخذ بانه فاق السماء كلها فان كل
افق منها يسمى سماء كما ان كل طبقة منها سماء قال: ومن بعد ارض بيننا وسماء
امدّ به ما في صيب من المبالغته من جهة الاصل والبناء والتكثير وقيل المراد بالسماء
السحاب فاللام لتعريف الماهية -

ترجمہ: اور سماء کو معرفت اس لئے لایا گیا کہ اس بات پر دلالت کرے کہ بدلی چھائی ہوئی ہے آسمان کے تمام
اطراف کو گھیرے ہوئے ہے کیونکہ آسمان کے ہر کنارے کو سماء کہا جاتا ہے جس طرح اس کا ہر طبقہ اس کی ہر نہر سماء
ہے۔ شاعر کہتا ہے: ومن بعد ارضي الخ اور ہمارے اور محبوبہ کے درمیان زمین و آسمان کی دوری کی وجہ سے
سماء کو معرفت لانے کی وجہ سے اس مبالغہ کی تقویت ہو گئی جو صیب میں اس کے حروف مادی اور وزن اور تنکیر
کی وجہ سے حاصل ہے اور بعض نے کہا سماء سے بادل مراد ہیں اس صورت میں لام تعریف جنس کے لئے ہو گا۔

حل:- مطبق بصيغة اسم فاعل جھانچا نیوالا، ڈھک لینے والا یا گیا ہے "اطبق الغمام السماء" سے یہ اس
وقت بولتے ہیں جب بدلی آسمان کی سطح کو ڈھک لے امدّ ماضی مجہول مصدر امدّ سے، توت پر پوچھانے کے
معنی میں۔

تفسیر:- مفسر کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ السماء کا الف لام دوا ختم رکھتا ہے استغراق جنسیت
اگر استغراق کے لئے ہے تو سماء معنی افق سماء کے ہو گا۔ افق آسمان کا کنارہ اس کا ٹکڑا۔ پس سماء
کو معرفت لاکر یہ بتانا ہے کہ بدلی نے آسمان کے ہر افق اور ہر ٹکڑے کو گھیر لیا ہے۔
اس میں یہ اشکال بھی رفع ہو گیا کہ بارش اور بادل آسمان ہی سے اٹھا کرتے ہیں پس من السماء کہتا لا محال
ہے اور اشکال کا دفع اس طرح ہوا کہ سماء کو ذکر کر کے اس کے ہر افق کا استغراق بیان کرنا ہے اس سے بدلیوں
کا کشیف اور ہیبت ناک ہونا پورے طور پر ثابت ہو گیا۔ اگر سماء کا ذکر ہی نہ کرتے تو یہ فائدہ ہرگز حاصل
نہ ہوتا۔ مفسر علام نے سماء کے معنی افق ہونے پر ایک مصرع سے استدلال کیا ہے مصرع کا قائل معلوم نہ ہو
پورا شعر اس طرح ہے:

فاوه لذكراها اذا ما ذكرتها : ومن بعد ارض بيننا وسماء

اور اسم نخل ہے اتاؤہ التوجع کے معنی میں، ذکر ا مصدر ہے جیسے ذکر اس کی اضافت ہاکی جانب اضافۃ
المصدرانی مفعولہ ہے۔ ارض سے قطعاً ارض اور سماء سے قطعاً سماء مراد ہے۔ من تعلیلیہ ہے ترجمہ ہو گا۔ مجھے
حسرت ہوتی ہے محبوبہ کی یاد کی وجہ سے جب میں اسے یاد کرتا ہوں اور ہمارے اس کے درمیان قطعاً ارض

فِيهِ ظُلُمْتُ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ. ان ارید بالصیب المطر قطراتہ ظلمتہ نکاتہ بنتابع القطر
وظلمتہ غمامہ مع ظلمتہ اللیل وجعلہ مکانا للبرق والبرق لانہما فی اعلیہ ومفہدہ
متلبسین بہ وان ارید بہ السحاب فظلمتہ سحمتہ وتطبیقہ مع ظلمتہ اللیل۔

ترجمہ: اس میں کئی طرح کے اندھیرے ہیں اور گرج اور بجلی اگر مراد لی جائے صیب سے بارش تو صیب کی
ظلمتیں، صیب کی اس کثافت کی ظلمت ہے جو بوندوں کے تسلسل کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ نیزرات کی ظلمت
کے ساتھ ساتھ اس کی بدلی کی ظلمت ہے اور صیب کو رعد اور برق کا مقام ٹھہرانا اس لئے ہے کہ یہ دونوں چیزیں
بارش کے اوپر اس کے موقع نزول میں اس سے متقل ہو کر موجود ہیں اور اگر صیب سے مراد بادل ہیں تو صیب
کی ظلمت خود صیب کی سیاہی اسکا تہہ بہ تہہ ہونا ہے ساتھ ہی ساتھ رات کی ظلمت بھی

دبقیہ مگدشتہ اور قطعہ سمار کی دوری کی وجہ سے یعنی محبوب اور میرے درمیان اتنی دوری ہے جتنی دوری
قطعہ ارمین قطعہ سمار کے درمیان ہے گویا ہمارے اور اس کے درمیان اتنی مسافت کی حیثیت قائم
کر دی گئی ہے۔

محل استشہاد لفظ سمار ہے جس کا اطلاق اتنی پر کیا گیا ہے۔
مفسر علام فرماتے ہیں صیب میں جو مبالغہ بہ سہ وجوہ حاصل ہے سمار کو معرف بلام استفراق لانے سے
اس مبالغہ کو مزید ثبوت پہنچ گئی، وہ تین وجہیں۔ صیب کی حروف مادی۔ اس کا وزن، اس کی تشکیک
ہیں۔ اس کے حروف صا مستقلہ، یا مشدودہ، یا مشدیدہ ہیں جو بارش کی شدت نزول پر دلالت کرتے ہیں
اس کا وزن فیعل صغیر صفت مشبہ ہے جو بارش کے دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور اس سے بارش کی کثرت
ثابت ہوتی ہے اس کی تشکیک اس کی تہول پر شاہد ہے۔ ان تین وجوہ سے صیب میں خاصا مبالغہ ہو گیا۔ رہی
سہی کسر السمار کے لام استفراق نے پوری کر دی اس نے یہ بتا دیا کہ صیب (بدلی) آسمان کے ہر ہر اذن کو گھیرے
ہوئے ہے۔

وقیل المراد الخمر سے لام تعریف کا دوسرا احتمال مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض مفسرین کا کہنا ہے کہ سمار
سے آسمان کے بجائے بادل مراد ہیں کیونکہ سمار سموتے مانو ہے جس کے معنی ارتفاع و بلندی کے ہیں۔ اس اعتبار
سے ہر وہ شے جو اپنے سے بلند اور اپنے اوپر سایہ فگن ہو سمار کہلانے کی مستحق ہے پس سحاب پر سمار کا اطلاق اسی
نقص سے ہے اس تفسیر پر لام تعریف جنسیت کے لئے ہو گا جس کا مقصود سحاب کی حقیقت و ہیت کو بیان کرنا
ہے کیونکہ لام کو عہد خارجی یا استفراق پر محمول کرنے سے کوئی معتد بہ فائدہ نہیں۔ اور صیب سے مراد اس صورت
میں مطر و بارش ہوگی۔

وارتفاعها بالنظر وفاقاً لانه معتمد علی موصوفٍ والرعد صوتٌ یسمع من السماء
المشهور ان سببه اضطراب اجرام السماء واصطكاكها اذا حدثتها الريح من الارتفاع
والبرق ما يلمع من السحابة من برق الشئ بریقاً وكلاهما مصدر في الاصل ولذلك
لم يجمعها

ترجمہ :- اور ان کا یعنی ظلمت و رعد و برق کا رفع طرف (نیہ کے متعلق) کی وجہ سے ہے۔ بالاتفاق کیونکہ
طرف کا اپنے ماقبل موصوف پر اعتماد ہے اور رعد وہ آواز ہے جو بدلی سے سنائی دیتی ہے اور مشہور ہے کہ
کہ اس کا سبب اجرام سماویہ کا ہوا کے ہنکاتے وقت مضطرب ہونا اور آپس میں ٹکرا جانا ہے۔ ماخوذ ہے۔
ارتفاع (کانینا) سے اور برق وہ شئی ہے جو بدلی میں چمکتی ہے۔ لیا گیا ہے۔ برق الشئ بریقاً (روشن ہونا)
اور برق و رعد دونوں دراصل مصدر ہیں اسی لئے ان کی جمع نہیں لائی گئی۔

تفسیر :- اس عبارت میں دو چیزیں ہیں۔ ظلمات کے تعدد کی توجیہ، بارش کا محل رعد و برق
ہونا پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ صیب میں دو احتمال ہیں۔ اس سے بارش مراد ہو۔ دوم یہ کہ سحاب کے
معنی میں ہو۔ اگر بارش کے معنی میں ہے تو اس کی متعدد ظلماتیں یہ ہیں۔ قطروں کے تسلسل کی بنا پر بارش
میں بے شمار کثافت کی ظلمت، بادل کی ظلمت اور چونکہ یہ منظرات میں فرم کیا گیا ہے اس لئے لالت
کی بھی ظلمت۔

شعبہ پیدا ہوا کہ فی ظرفیت کے لئے ہے اور ضمیر صیب کی طرف لوٹ رہی ہے اور صیب سے بارش مراد ہے
لہذا معنی ہوں گے بارش میں اندھیرے ہیں اور گرج ہے اور بجلی پس بارش کا گرج اور بجلی کا ظرف ہونا
لازم آیا۔ حالانکہ گرج اور بجلی کا مقام بارش نہیں بلکہ آسمان یا بادل ہیں۔
تأصی نے وجعلہ مکاناً الخ۔ اسی سوال مقدر کا جواب دیا ہے وہ یہ کہ واقعی گرج اور بجلی کا مقام بارش
نہیں بلکہ بارش کا مرکز و منبع یعنی آسمان ان کا مقام ہے لیکن چونکہ شرکت ظرفی کے اعتبار سے بارش کا ان دونوں
سے اتصال ہے اس لئے اتصال کے لئے مجازاً ظرفیت کا کلمہ استعمال فرمایا۔ اور اگر صیب بمعنی سحاب ہو تو ظلمات
کا تعدد دلیل ہے کہ خود بدلی میں سیاہی پھر ان کے تہہ بہ تہہ ہونے کی سیاہی اور ان دونوں کے باوجود رات کی
سیاہی اور چونکہ بدلی ہی میں گرج اور بجلی ہوتی ہے اس لئے اس کا ان دونوں کے لئے ظرف ہونا بھی محقق نہیں۔
تفسیر :- اس عبارت میں تین چیزیں بیان ہوئی ہیں۔ فیہ ظلمات الخ کی ترکیب، رعد کی حقیقت، اس
کے معنی لغوی اس کا سبب۔ برق کی حقیقت اور لغوی معنی۔

ترکیب میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ فیہ خبر مقدم ہو اور ظلمت مع اپنے معطوفات کے متبادر ہو مگر چونکہ متبادر نہ کرہ تھا اس لئے خبر کو مقدم کر دیا گیا تاکہ تقدیم خبر سے تخصیص پیدا ہو اور نہ کرہ کا متبادر واقع ہونا صحیح ہو جائے دوم یہ کہ فیہ کائنات سے متعلق ہو اور ظلمت مع معطوفات اس کا فاعل، صیغہ صفت اپنے متعلق اور فاعل سے مکرر صفت صیغہ کی۔ ثانی نے اس دوسری ترکیب کی بابت اشارہ کیا ہے اور اس کو اتفاق اس لئے کہا کہ اس سے ملحق جملہ دوسری صورتیں اخفش و سیویہ کے درمیان مختلف نہیں ہے، یہ متفق علیہ اس لئے ہے کہ طرف اپنے تہل (صیغہ) پر اعتماد رکھتا ہے یعنی اس کی صفت واقع ہے پس سیویہ کے نزدیک طرف کے عمل کرنے کے لئے جو اعتماد کی شرط تھی وہ پائی گئی اور اخفش کے نزدیک تو کوئی شرط ہی نہیں بلا شرط طرف عامل ہے پس یہاں فیہ بالاتفاق ظلمت الخ میں عامل ہو گا۔ برخلاف لہ مال کے کہ لہ مال میں سیویہ کے نزدیک عامل نہیں کیونکہ ماقبل پر اعتماد نہیں رکھتا۔ سیویہ کے نزدیک اس کی ترکیب یوں ہوگی، لہ خبر مقدم، مال متبادر مگر البتہ اخفش کے نزدیک مال لہ کا فاعل ہو گا۔

دوسرا جزر وعد کی حقیقت سے وعد کی حقیقت میں بہت کچھ اختلاف ہے۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ وعد ایک فرشتہ ہے، جسے بدلیاں بنکانے کا کام سپرد ہوا ہے۔ پس جب بادلوں کو کسی خط کی جانب لیجانا چاہتا ہے تو اسے بانکتا ہے اب اگر بادل منتشر ہو جاتے ہیں تو ڈانکتا ہے یہاں تک کہ وہ سب یکجا ہو جاتے ہیں۔

مجاہد فرماتے ہیں وعد کا اطلاق ملک اور اس کی صورت ہر دو کے لئے ہوتا ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ ہوا کے بانکتے وقت اجرام سماویہ کا باہم ٹکراؤ وعد کا سبب۔ شاہ عبدالغفر صاحب نے تفسیر عزیزی میں فلاسفہ کا قول یوں لکھا ہے کہ جس وقت بخار اور دھواں اور غبار مخلوط ہو کر زمین سے اوپر کو اٹھتے ہیں انھیں کیوت غبار النسا آتا ہے بخار اور دھواں اوپر کو چڑھتے رہتے ہیں جس وقت برودت کی حد پر پہنچتے ہیں بخار سرد ہو جاتا ہے اور دھواں اوپر کو جانا چاہتا ہے۔ پس دھوئیں کی شدت نفوذ کی وجہ سے ایک آواز پیدا ہوتی ہے وہ وعد کہلاتی ہے اور کبھی شدید حرکت کی وجہ سے وہ دھواں زمین پر گر پڑتا ہے اس کو صاعقہ کہتے ہیں۔ فلاسفہ کے اس قول اور صاحب معراج سید المرسلین کے قول میں کچھ تضاد نہیں۔ یہ ناسوتی عالم کی باتیں ہیں اور وہ ملکوتی ظواہر ہیں۔ وہ حقائق ہیں کسی نے خوب کہا ہے۔

السبب سازش من سودایم : وز سبب سوزش سونسطایم
 وعد و برق کی لغوی بحث کا حاصل یہ ہے کہ دونوں مصدر ہیں یہی وجہ ہے کہ ان کی جمع نہیں لائی گئی۔ برق برق الشی بریقہ سے لیا گیا ہے، یعنی اس جنبش سے ہے اور اس کے ہم معنی ہے نہ یہ کہ بریقہ سے مشتق ہے۔
 اور وعد ماخوذ ہے ارتعاد سے۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ ارتعاد مزید ہے اور وعد مجرد پس مجرد مزید سے کیسے مشتق ہو سکتا ہے۔

الجواب :- صریح کی عادت ہے کہ وہ غیر مشہور مادہ مشہور کے ساتھ ملحق کر دیتے ہیں۔ چاہے وہ

يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمُ الضمير لاصحاب الصبب وهو وان حذف لفظه
واقیم الصبب مقامه لكن معناه باقی فی جوزان یعول علیہ کما عول حسان فی قوله
یسقون من ورد البریس علیہم ۛ برذی یصفق بالرحیق السلسل۔
حیث ذکر الضمیر لان المعنی ماء برذی والجملة استیناف فکانہ لما ذکر ما یوزن بالشدۃ
والهول قیل فکیف حالہم مع ذلك فاجیب بها وانما اطلق الاصابع موضع الانامل للبناء

ترجمہ :- ٹھونسے لیتے ہیں اپنی انگلیاں کانوں میں۔ یجعلون کی ضمیر اصحاب صیب کی طرف راجع ہے اور اصحاب
کا لفظ گو مذکر دیا گیا اور صیب کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا لیکن اصحاب کے معنی برقرار ہیں لہذا بجا ترجمہ کہ اصل
معنی پر اعتماد کر لیا جائے جیسا کہ حضرت حسان بن ثابتؓ نے اپنے شعر میں کیا ہے یسقون من ورد البریس الخ جبکہ
ضمیر کو مذکر ذکر کیا ہے۔ محض اس لئے کہ اس کے معنی ماء برذی ہیں اور جملہ یجعلون اصابعہم الخ مستأنف ہے تو گویا جب
ان چیزوں کا تذکرہ ہو جو شدت و ہولناکی کی خبر دیتی تھیں تو سوال پیدا ہوا کہ ان ہولناکیوں کے باوجود ان لوگوں
کا کیا حال ہے پس اس جملہ سے اس کا جواب دیا گیا۔ اور بیان فقہ غرض سے انامل کی جگہ اصابع استعمال کیا گیا۔

دبقیہ مذکور شدہ ملحق بہ مزید کیوں نہ ہو جیسے وہ اور مواجہت میں کہتے ہیں کہ وہ مواجہت سے مشتق ہے حالانکہ مواجہت
مزید ہے اور وہ مجرور پس گوار تعداد مزید ہے اور وعد مجرور لیکن ارتداد کو شہرت کی وجہ سے مشتق منہ قرار دیدیا

تفسیر :- آیت کے تحت دو بحثیں ہیں۔ اول یجعلون کی ضمیر کے مرجع کی بابت۔ دوم استعمال اصابع کی وجہ
کے متعلق۔ پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ یجعلون کی ضمیر صیب کے مضاف مقدر ذوی کی طرف راجع ہے۔

شبه پیدا ہوا کہ ذوی ما قبل میں مذکور نہیں تو اس کو مرجع کیسے بنا سکتے ہیں؟
الجواب :- ذوی کو لفظوں میں مذکور نہیں مگر معنی میں مراد ہے اور گاہے معنوی شیء پر بھی اعتماد کر کے لفظی شیء
کے احکام اس پر جاری کر دیے ہیں چنانچہ حسان بن ثابتؓ انصاری ستاعر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شعر
میں اس کا ثبوت ملتا ہے۔

شعر میں یصفق بصفۃ مذکر محض اس لئے لایا گیا کہ برذی کے مضاف مقدر ہا کو یصفق کا مرجع قرار دیا گیا۔
اور اس لفظ مذکور پر بھروسہ کیا گیا۔ ورنہ لفظوں میں تو صرف برذی مذکور ہے اور وہ الف ثانیہ کی وجہ
سے مؤنث ہے پس اگر اس کو مرجع قرار دیتے تو بجائے یصفق کے تصفق لانا پڑتا۔

شعر کا حل اس طرح ہے۔ یسقون کی ضمیر شاہان عساکر کی طرف راجع ہے۔ شواہد التفسیر میں ہے کہ ورد کے دو استعمال ہیں۔ بلا واسطہ، بواسطہ علی پہلے استعمال کی بنا پر بریں ورد کا مفعول فیہ اور علیہم نازلانے متعلق ہو کر بریں سے حال ہو گا۔ اور دوسرے استعمال پر بریں ورد کا قول فیہ اور علیہم نازلانے متعلق ہو کر ورد سے متعلق ہو گا۔ بریں ملک شام میں ایک بستی کا نام۔ بروزی دمشق میں ایک نہر ہے اس سے پہلے مار کا لفظ مقدر ہے اور وہ یسقون کا مفعول ثانی ہے مفعول اول یسقون کا من ورد الخ ہے۔ رحیق شراب خالص سلسل حلق سے باسانی اتر جائیو ال۔ سازگار، خوش گوار، صیفق لیا گیا ہے تصفیق سے جس کے معنی شراب کو ایک برتن سے دوسرے برتن میں منتقل کرنا تاکہ شراب میں پتلاں اور دھات پیدا ہو جائے۔ یہ شعر حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کہے جس میں انہوں نے بادشاہان عساکر کی جو جھنڈ کی اولاد میں سے ہیں، تعریف کی ہے شعرا سلام سے پہلے کا ہے جبکہ عساکر کے سامنے پڑھا گیا تھا۔ ترجمہ ہو گا۔ بادشاہان عساکر پلاتے ہیں ان لوگوں کو جو مقام بریں میں ان کے پاس آتے ہیں۔ بروزی نہر کا وہ پانی جو خوش گوار خالص شراب میں گھولا جاتا ہے۔

الجملة استیناف الخ اس سے یعیلون کی ترکیب بیان ہو رہی ہے۔ فرماتے ہیں کہ یعیلون اصابعہم جملہ متنازعہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا ماقبل پر عطف نہیں کیا گیا۔ اور یعیلون الخ نہیں کہا گیا۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ استیناف سوال مقدر کے جواب میں ہوتا ہے پس یہاں سوال مقدر کیا ہے اور وہ کیونکر پیدا ہوا الجواب: جب اللہ تعالیٰ نے صیب کو نکرہ ذکر فرمایا جو شدت مطر پر دلالت کرتا ہے اور اس کا وزن صفت مشبہ کا وزن ہے جو بارش کی کثرت و دوام پر مشابہ ہے۔ اور ظلمات و رعد و برق کے اضافہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ خوفناک و ہولناک بارش ہے۔ تو سوال پیدا ہوا کہ اس صورت حال میں ان بارش والوں کا کیا حال ہوا۔ تو اللہ تعالیٰ نے یعیلون سے اس کا جواب دیا کہ حال کیا ہوتا مارے خوف کے انگلیاں کانوں میں گھونسنے لیتے ہیں۔

وامت اطلاق الاصابع الخ۔ یہ دوسری بحث ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ موقع تو تھا انامل کا کیونکہ کانوں میں پورے دیتے جاتے ہیں نہ کہ انگلیاں پس یہ کیوں کہا گیا کہ انگلیاں دیتے لیتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مبالغہ مقصود ہے گویا یہ بتاتا ہے کہ ان پر اس قدر ہیبت طاری ہوئی کہ بجائے پوروں کے اگر انگلیوں کی بھی گنجائش ہوتی تو وہ بھی ٹھوس لیتے۔

مِنَ الصَّوَاتِ مُتَعَلِّقٌ بِمَجْعَلُونِ اِیْ مِنْ اَجْلَہَا یَجْعَلُوْنَ کَقَوْلِهِمْ سَقَاہُ مِنَ الْعِیمَةِ وَ الصَّاعِقَةُ قَصْفَةٌ رَعْدٍ هَائِلٍ مَعَهَا نَارٌ لَا تَمْرِیْ شَیْءًا اِلَّا اَتَتْ عَلَیْہِ مِنَ الصَّعْقِ وَ هُوَ شِدَّةُ الصَّوْتِ وَقَدْ تَطَلَّقَ عَلٰی کُلِّ هَائِلٍ مَسْمُوعٍ اَوْ مَشَاهِدٍ وَ یَقَالُ صَعَقْتُ الصَّاعِقَةُ اِذَا اَهْلَكَتْ بِالْاَحْرَاقِ اَوْ شِدَّةُ الصَّوْتِ۔

ترجمہ ۱۔ مارے کرک کے بن الصوتی یعلون سے متعلق ہے یعنی کرک کی وجہ سے انگلیاں دیئے لیتے ہیں۔ جیسے عرب کا قول ”سقاہ من العیمہ“ اس کو دو دھکے بجلا شتیاق کی وجہ سے سیراب کیا، اور صاعقہ خونناک گرج کی سخت آواز جس کے ساتھ ایس آگ ہو جو جس پر بھی گزرے اسے فنا کر ڈالے۔ لیا گیا ہے صعق سے جو شدت صوت کا نام ہے اور کبھی صاعقہ کا اطلاق ہر ہولناک چیز پر ہوتا ہے خواہ سنائی دے یا دکھائی دے اور بولا جاتا ہے صعقۃ الصاعقہ جبکہ صاعقہ اس کو بلا کر یا آواز کی شدت سے ہلاک کر دے۔

تفسیر ۱۔ قاضی نے دو باتوں پر روشنی ڈالی۔ من کی نوعیت پر ایک اشکال کے جواب پر۔ پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ من تعلیلیہ ہے اور یعلون سے متعلق ہے من تعلیلیہ وہ ہے جس کا مابعد اس کے ماقبل کا سبب اور باعث ہو۔ جیسا کہ عرب کا قول ”سقاہ من العیمہ“ میں من تعلیلیہ ہے یعنی عیمہ سبب ہے سقاہ کا، عیمہ دو دھکے بہت زیادہ خواہش کو کہتے ہیں جس طرح پانی کی زیادہ خواہش کو غیب اور نکاح کی زیادہ خواہش کو لائمہ اور گوشت کے بے انتہائی شوق کو قرم کہتے ہیں (شہاب) نیز اللہ تعالیٰ کے فرمان مَّا خَطَبْتُمْ اَغْرَقُوا اپنے گناہوں کے سبب ڈبوئے گئے، اور وہ ہنالہ من رحمۃنا اور عطا کیا ہم نے ان کو اپنی رحمت کے سبب، میں من سببیہ ہے پس صاعقہ سبب، جعل اصابع کا۔

دوسری بات کا خلاصہ یہ ہے کہ یعلون اصابعہم الخ سوال مقدر کا جواب، اور سوال یہ تھا کہ بارش والوں کا رعد و برق کے ساتھ کیا حال ہو۔ پس جواب سوال کے اسی وقت مطابق ہوتا جبکہ جواب میں بھی رعد و برق کا تذکرہ آتا حالانکہ ذکر ہے صاعقہ کا۔ پس جواب سوال کے نہ ہوا۔

بیضاوی نے اس کا جواب یہ دیا کہ صاعقہ کے دو معنی مراد ہیں اور دونوں معنی کے اعتبار سے صاعقہ میں رعد شامل ہے پہلے معنی یہ کہ صاعقہ دو چیزوں مجموعہ کا نام ہے یعنی گرج کی شدت صوت اور نار ہلک۔

وقرئ من الصواتع وهو ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البنايين في التقرف
فيقال صقع الديك وخطيب مصقع وصقته الصاعقة وهي في الاصل اما صفة
لقصعة الرعد او الرعد والتاء للبالغة كما في الرواية او مصدر كالعافية والكاذبة

ترجمہ :- اور پڑھا گیا ہے من الصواتع (بتقديم القاف على العين) اور صواعق صواعق سے بدلا ہوا
نہیں ہے کیونکہ دونوں صیغے متصرف ہوئے ہیں برابر ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے۔ صقع الديك (مرغ بولا) اور خطيب
مصقع (بلند آواز مقرر) اور صقته الصاعقة، اسے کرک نے ہلاک کر دیا۔ اور صاعقة ہاتھ صفت ہے رعد
کی شدت صوت کی یا خود رعد کی (دریں صورت) تا مبالغہ کہنے سے جیسا کہ راوی کثیر الروایۃ میں یا صاعقة
مصدر ہے جیسے عافية (عائیت) اور کاذبة (کذب)

(بقیہ ص گذشتہ) اور دوسرے معنی یہ کہ صاعقة ہولناک اور ہلک شے کا نام ہے خواہ مسموع ہو جیسے گرج
خواہ مشاہد جیسے بجلی۔ مفسر کے قول و يقال صقته الصاعقة کا عطف ہے۔ تد تعلق علی کل ہاتھل پر
اور یہ عبارت معنی ثانی کی تائید میں پیش کر رہے ہیں۔ سلسلہ کلام میں ائت علیہ کالفظ بھی آیا ہے جس
کے معنی ہم نے ہلاک کرنے کے کئے ہیں۔ اس لئے کہ اتی متعدی بعلی اس معنی میں آتا ہے۔

تفسیر :- یہاں صواعق کی دوسری قرأت کی تشریح اور صاعقة کی تحقیق منظور ہے۔
صواعق میں ایک قرأت صواعق کی بھی ہے۔ بیضاوی فرماتے ہیں کہ صواعق صواعق سے بدلا ہوا
نہیں ہے بلکہ دونوں بذات خود اصل ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ تصرف و اشتقاق میں دونوں صیغے
مستادی الاقدام ہیں۔ حسب طرح صقع کے مادے سے صیغے نکلتے ہیں اسی طرح صقع کے مادے سے بھی بکثرت
صیغے مشتق ہوئے ہیں۔ چنانچہ صقع الديك بصیغہ فعل ماضی اور خطيب مصقع بروزن مفعول وغیرہ
صقع ہی کے مادے سے نکلتے ہیں۔

وہی لی الاصل :- سے جو کچھ قاضی کہنا چاہتے ہیں اس سے پہلے تمہیداً یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ تار
چند معنوں کے لئے مستقل ہے۔ تائید کے لئے جیسے قائمہ و تذکیر کے لئے جیسے تلتہ کہ یہ معدود مذکر
ہی پر داخل ہوتا ہے۔ عوض کے لئے جیسے عذۃ کہ اصل میں وعدۃ تھا۔ واو کو حذف کر کے اس کے اخیر میں
عوض میں تار پڑھا دی۔ معنی و معنی سے معنی اس کی طرف منتقل کرنے کے لئے جیسے کافیتہ کہ اس کے معنی
وصفی کافہ ہونیوالی چیز کے ہیں۔ پھر نام ہو گیا ایک نحو کی کتاب کا۔ مصدر است کے لئے جیسے کاذبہ بمعنی کذب
مبالغہ کے لئے جیسے علامۃ۔ جنس اور اس کے واحد کے درمیان فرق کرنے کے لئے جیسے تمر اور تمرۃ

حَذَرَ الْمَوْتِ. نصب علی العلة كقوله : واغفر عوراء الکریم ادخاره : والموت زوال
الحیوة وقيل عرض یضاد هالقولہ تعلا خلق الموت والحیوة ورد بان الخلق
بمعنی التقدير والاعدام مقدرة۔

ترجمہ :- موت کے ڈر سے ۔ یہ مفعول لاء ہونے کی بنا پر منصوب ہے جیسے شاعر کا یہ قول ع واغفر عوراء الکریم
ادخاره ۔ (میں شریف اور سخی آدمی کی ناپسندیدہ بات کو معاف کر دیتا ہوں۔ اس کی محبت کا ذخیرہ کرنے کے
لئے) اور موت نام ہے زوال حیات کا۔ بعض نے کہا موت ایسا عرض ہے جو منافی حیات ہے کیونکہ فرمان باری
ہے خلق الموت والحیوة (یہاں موت کو مخلوق بتایا ہے اور شئی معدوم مخلوق نہیں ہوا کرتی) اور یہ قول
اس طرح رد کر دیا گیا ہے کہ خلق لاء اندازہ کرنے کے معنی میں ہے اور معدوم اشیاء بھی اندازہ کی ہوتی ہیں۔

(بقیہ مد گذشتہ کلمہ اور کلمہ)۔

اب سمجھئے کہ قاضی صاحب یہاں سے صاعقة کے صیغے کی تحقیق کر رہے ہیں جس کا اصل یہ ہے ۔
کہ صاعقة فی الحال تو اسم ہے کرفک کا لیکن باعتبار اصل اس میں تین احتمال ہیں۔ اول یہ کہ رعد کی شدت
صوت کی صفت ہو۔ اس صورت میں صاعقة کی تاء تانیث کے لئے ہوگی کیونکہ موصوف موتث ہے
دوم یہ کہ نفس رعد کی صفت ہو۔ اس وقت تاء تانیث کی تو ہونی نہیں سکتی کیونکہ رعد مذکر ہے بلکہ
مبالغہ کے لئے ہوگی معنی ہوں گے رعد صاعقة ای رعد شدید الصوت۔ جیسے راویہ میں تاء مبالغہ کے
لئے ہے معنی ہیں کثیر الراویۃ انسان۔ سوم یہ کہ مصدر ہو صغریٰ کے معنی میں۔ بریں تقدیر تاء مصدریت
کے لئے ہوگی۔

تفسیر :- یہاں دو باتیں مذکور ہیں حذر الموت کی ترکیب، موت کی تفریق۔

ترکیبی اعتبار سے حذر یحیون کا مفعول لاء ہے۔ اب چونکہ حذر مضاف الی المعرفة ہے اور ایسے کا مفعول
لہ واقع ہونا پرورہ خفا میں تھا اس لئے حاتم طائی کے قول سے اس پر استنباد کیا ہے۔ پورا شعر اس طرح
ہے ع واغفر عوراء الکریم ادخاره : واعرض عن شتم اللیم نکرما۔
محل استنباد لفظ ادخاره ہے کہ وہ باوجود اس کے کہ مضاف الی الضمیر ہے اغفر کا مفعول لہ واقع
ہے۔

حل بیت ۔ عوراء کلمہ تعجب، ناپسند بات اس کے مقابلہ میں آتا ہے۔ عینا پسندیدہ بات
عربی کہاوت ہے۔ عجبت ممن یؤثر العوراء علی العینا۔ مجھے اس شخص پر تعجب ہے جو آنکھ پر

بڑی بات کو ترجیح دینا ہے کریم، شریف انسان، تکرم عن کذا اس سے بچا رہا۔ دور رہا۔
 ادخارہ کی ضمیر بقول علامہ خفاجی کریم کی طرف را جمع ہے اور مراد اس کی الفت و محبت ہے پس معنی
 وہ ہوں گے جو ترجمہ میں گزرے مولوی فیض الحسن صاحب سہارنپوری نے اس کی تردید کی ہے اور کہا
 ہے کہ کبھی ادخار سے کنایہ بقا، ذکر جمیل مراد ہوتی ہے اور یہی معنی یہاں مراد ہیں۔
 ترجمہ ہو گا۔ میں شریف انسان کی ناپسندیدہ بات کو اس لئے معاف کر دیتا ہوں کہ میرا ذکر جمیل
 باقی رہے۔ کیونکہ میری عفو و درگزر سے کریم انسان پر اچھا اثر پڑے گا۔ اور وہ اپنی خطا پر تادم ہونگا
 اور میرا بھلائی کے ساتھ ذکر کرے گا۔ اور ذیل کی گالیوں سے اعراض کرتا ہوں اس سے بچنے کے لئے کہ کون
 ایسے کہنے کے منہ لگے۔ خلاصہ یہ کہ کریم قابل عفو اور نسیم قابل اعراض ہے۔
 والموت زوال الحیوة سے دوسری بحث شروع ہوتی ہے۔ موت کی دو تعریفیں مفسر نے کی ہیں ایک
 زوال حیوة، زندگی کا فنا ہونا۔ یعنی اس شخص سے زندگی کا معدوم ہو جانا جس کی شان ہی زندہ ہونا
 ہو۔ اس تعریف میں موت ایک عدمی شے ہے اور اس کے اور حیات کے درمیان عدم و ملکہ کا تقابل ہے
 دوسری تعریف عرض بقا دبا۔ سے مذکور ہے یعنی موت ایک صفت اور حالت ہے جو منافی حیات ہے
 اس سے موت کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اس تعریف میں موت کو حیات کی ضد کہا ہے۔ پس
 موت و حیات باہم ضدین ہوتے اور ضدین وہ دو امر وجودی ہیں جو عمل واحد پر عمل بسبب التقاب
 وارد ہوں۔ پس موت ایک وجودی شے ہوگی۔ اور اس کے اور حیات کے درمیان تقابل تضاد کا ہوگا۔
 ثانی قول کی دلیل اسناد باری خلق الموت والحیوة ہے۔ آیت میں خلق کا مفعول موت کو قرار دیا
 گیا ہے اور خلق کا مفعول وجودی شے ہی بن سکتی ہے کیونکہ خلق بمعنی ایجاد ہے پس خلق الموت والحیوة کے
 معنی ہوں گے موت و حیات کو موجود بنا دیا۔ اس استدلال کو قاضی نے اس طرح رد کر دیا کہ خلق
 ایجاد کے معنی میں نہیں بلکہ تقدیر اور اندازہ کرنے کے معنی میں ہے اور اندازہ طرح وجودی اشیاء
 کا ہوتا ہے اسی طرح عدمی کا بھی کیونکہ موجودات و معدومات سب اللہ تعالیٰ کے اندازے میں ہیں۔
 ہمارے شعراء اور دہنے بھی بڑے اچھے فلسفیانہ انداز میں موت و حیات کے راز کو سمجھایا ہے چکیست
 کہتا ہے۔ زندگی کیا ہے عناصر کا ظہور ترتیب : موت کیا ہے انہیں اجزاء کا پریشان ہونا۔
 ذوق نے یوں دقیقہ رس دکھائی ہے۔
 لائی حیات آئے قفلے چلی چلے
 اپنی خوشی نہ آئے، نہ اپنی خوشی چلے۔
 شاکی کی گل افشانی ملاحظہ ہو
 حیات و موت کی قیدیں ارے میری توبہ۔ غرض عذاب دو عالم میں مبتلا ہوں میں

وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ. لا یفوتونہ کما لا یفوت المحاط بہ المحیط لا یخلصہم الخذلان والخیل والجملة اعتراضیۃ لا محل لها۔

يَكَادُ الْبَرُّ يُخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ. استیناف ثانی کا نہ جواب لمن یقول ما حالہم مع تلك الفتواعتی وکاد من افعال المقاربة وضعت لمقاربة الخبر من الوجود لغرض سببه لکنہ لم یوجد اما فقد شرط اولیٰ مض مائع وعسی موضوعۃ لرجاء فی خبر محض ولذلك جاءت متصرفۃ بخلاف عسی وخبرها مشی وطیہ ان یكون فعلا مضارعاً تنبیہا علیٰ انہ المقصود بالقرب من غیر ان لیؤكد القرب بالدلالة علی الحال وقد تدخل علیہ حملاً لہا علیٰ عسی کما تحمل علیہا بالحدف عن خبر مشارکہما فی اصل معنی المقاربة۔

ترجمہ :- حالانکہ اللہ گھیرے ہوئے ہے کافروں کو یعنی کافر اللہ تعالیٰ سے بچکر نہیں جاسکتے جس طرح گھرا ہوا شخص گھیرنے والے سے بچکر نہیں جاسکتا۔ نہ ہی ان کو ان کا فریب اور حیلہ سازی بچا سکتی ہے اور یہ جملہ معترضہ ہے اس کے لئے کوئی محل اعراب نہیں۔
 قریب ہے کہ بجلی ان کی نگاہوں کو خیرہ کر دے۔ یہ دوسرا جملہ متانفہ ہے گویا اس سائل کا جواب ہے۔ جو پوچھتا ہے کہ بارش والوں کا اس کرک کے ساتھ کیا حال ہوا اور کاد افعال مقاربت میں سے ہے وضع کیا گیا ہے اس معنی کے لئے کہ خبر قریب الوجود ہے کیونکہ سبب موجود ہے لیکن اب تک اس کا وجود ہونہیں سکا۔ یا تو اس لئے کہ اس کی شرط مفقود ہے اور یا اس لئے کہ کوئی مانع درپیش ہے اور عسی امید خبر کے لئے موضوع ہے پس کاد خبر محض ہے اور اس لئے متصرف ہے بخلاف عسی کے کہ (وہ انشاء غیر متصرف ہے) اور خبر کاد میں یہ شرط ہے کہ وہ فعل مضارع ہوتا کہ اس پر تنبیہ ہو جائے کہ جس کا قرب مفقود ہے وہ یہی خبر ہے اور مضارع بغیر ان کے ہوتا کہ دلالت علی الحال کے ذریعہ اس قریب کی تاکید ہو جائے اور کبھی عسی پر کاد کو محمول کرنے کی وجہ سے خبر کاد پر ان آ بھی جاتا ہے جیسا کہ عسی کاد پر اس طرح محمول ہوتا ہے کہ خبر عسی سے ان حذف ہو جاتا ہے (اور یہ باہمی حمل) دواصل دونوں کے معنی مقاربت میں شریک ہونے کی وجہ سے ہے۔

تفسیر :- کافروں کو جو خدا کا علم اور قدرت شامل ہے اس شمول کو گھیرنے والے کے گھراؤ کے ساتھ

تشبیہ دیدی گئی اور بایں واسطہ احاطہ کالفظ شمول قدرت کے لئے استعمال کیا گیا۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح محیط سے وہ چیز نہیں بچ سکتی جو اس کے احاطہ میں ہو۔ اسی طرح کافر خدا کی گرفت اس کی قدرت سے بچ کر نہیں جاسکتے۔ پہلے کتنی ہی تدبیریں اور حیلے کریں۔ قاضی کی یہ تفسیر ابن عباس کی تفسیر سے مانع ہو ہے آپ فرماتے ہیں۔ اسی عالم بہم و بما معہم فی النار۔

مرشد تھا تو مع رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اللہ اپنی مخلوق پر صرف علم ہی کے لحاظ سے محیط نہیں بلکہ ذائقہ بھی محیط ہے بلکہ کسی کیفیت کے اور عارف رومی کہتے ہیں سے

ہست رب الناس لا باجان الناس

اقوالے بے تکلیف بے قیاس

قولہ کا یہ عبارت جملہ قرآنی کی ترکیب اور کاؤ کی تحقیق کے لئے ہے ترکیب کی حیثیت سے یہ جملہ مستانفہ ہے اور سوال مقدریہ ہے کہ بارش والوں کا اس کڑک میں کیا حال ہوا۔؟ حاشیہ عبدالحکیم سیالکوٹی میں ہے کہ جملہ کو استیناف بنا کر ذکر کرنا اس تنبیہ کے لئے ہے کہ اصحاب صیب کا حال اس کڑک میں مبتلا ہونے کے دوران تقاضات و گھبراہٹ میں اس درجہ کو پہنچ گیا کہ ہر شخص اس کی بابت سوال کرنے لگا کہ بھئی ان کا حال کیا ہوا، ان پر کیسی گزری۔

اور قرآن نے جو جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ میاں حالت کیا گذرتی ایک مصیبت اور بڑھ گئی وہ یہ کہ خلیفہ ہر کا شکار ہو گئے۔ آنکھیں خیرہ ہو کر چندھیا کر رہ گئیں۔ فباؤ البغضب علی غضب۔ کا مصداق ہو گئے۔ مصیبت بالائے مصیبت کے عذاب میں مبتلا ہو گئے۔

عبدالحکیم نے یہ بھی کہا ہے کہ یہاں برق سے وہی برق مراد ہے جس کا پہلے ذکر ہوا۔ کیونکہ پہلے برق نکرہ تھا اور اب معرفہ۔ اور قاعدہ ہے۔ النکرۃ اذا اعيدت معرفۃ کانت عین الاولیٰ یعنی اسم نکرہ ذکر کرنے کے بعد جب اس کو معرفہ ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے وہی پہلا والا اسم مراد ہوتا ہے۔

کاؤ کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ کاؤ و باتوں پر دلالت کرتا ہے۔ اس پر کہ خبر قریب الوقوع ہے اور اس پر کہ ابھی واقع نہیں ہوئی۔ قرب وقوع تو اس لئے کہ اسباب وقوع موجود ہیں۔ اور عدم وقوع اس لئے کہ شرائط وقوع مفقود اور موانع وقوع موجود ہیں۔ چونکہ کاؤ کے مفہوم میں وقوع و تحقق کی جہلک ہے اس لئے وہ خبری کلمہ ہے اور دوسرے اخباری کلموں کی طرح متصرف و باگردان ہے اور عملی میں انشاء و جارح ہے اس لئے وہ بمنزلہ فعل ہے اور اسی کی طرح غیر متصرف ہے۔

والخطف الاخذ بسرة وقهرى يكسر الطاء ويخطف على انه يخطف تنقلت
فتحة الناء الى الخاء ثم ادغمت فى الطاء ويخطف بكسر الخاء لا لتقاء الساكنين
وابتاع الباء لها ويخطف -

كَلِمًا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا ظَلَمَ عَلَيْهِمُ قَامُوا. استئناف
ثالث كأنهم قبل ما يفعلون فى تارتى حقوق البرق وخفيته فاجيب ذلك -

ترجمہ مع تفسیر :- خطف کے معنی اچک لینے، چھپ لینے کے ہیں اور یخطف میں پانچ قرائتیں ہیں اول یخطف
بفتح الطاء از باب (س) اور یہی فصیح تر ہے۔ دوسری قرائت طاء کے کسرے کے ساتھ از باب (صن) یہ اخفش سے
منقول ہے اور ردی قرائت ہے (بیخ زارہ) تیسری قرائت یخطف یا اور خاء کے فتح اور طاء مشددہ کے کسرے
کے ساتھ اس قرائت کی بنیاد اس پر ہے کہ یخطف دراصل یخطف (از افتعال) تھا تاہم متحرک ہے ماقبل اس کے
خاء ساکن ہے۔ تاہم کی حرکت نقل کر کے خاء کو دیدی پھر تاہ کو طاء سے بدل کر طاء اصلید میں مدغم کر دیا۔
یخطف ہو گیا۔ چوتھی قرائت یخطف یا و خاء طارینوں کے کسرہ کے ساتھ خاء پر کسرہ آیا۔ اجتماع ساکنین کیوجہ
سے۔ اور یا پر خاء کے تابع ہو جانے کی وجہ سے۔ یعنی اس قرائت کی بھی اصل یخطف ہی ہے تاہ کو ساکن کر کے
طاء سے بدل دیا اب اجتماع ساکنین ہوا خاء اور طاء کے درمیان پسند خاء کو کسرہ دیا کیونکہ قاعدہ ہے الساکن
اذا حرک حرک بالکسر طاء اول کو طاء ثانیہ میں مدغم کر دیا یخطف ہوا۔ پھر یا مضارع کو کسرہ خاء کی ابتاع
دیدیا یخطف ہوا۔

پانچویں قرائت یخطف از باب تفعل ہے اور یہ بھی متعدی ہی ہے

ترجمہ جب ان پر چمکتی ہے تو اس کی روشنی میں چلتے ہیں اور جب ان پر اندھیرا ہوا تو بس کھڑے رہ جاتے ہیں یہ تیسرا
استئناف ہے۔ گویا پوچھا گیا کہ یہ بارش والے بجلی کے کبھی کوندے اور کبھی چھپ جانے کے وقت کیا کرتے
ہیں۔ کلاما اضاء لهم الخ سے اس کا جواب دیا گیا۔

تفسیر :- یہ آیت میں سوال کا جواب ہے، وہ پیدا ہوا ماقبل والے چلے پکارا برق یخطف سے۔ خیال رہے
کہ یہ کلمہ جس بیان حال منافقین کے لئے ہے تشبیہاً بس مرادی مفہوم آیت کا یہ ہو گا کہ جب اسلام کی
مادی نعمتیں دیکھتے ہیں۔ تو ان منافقین و مذہبین کے قدم گویا اضطراراً اسلام کی طرف
بڑھنے لگتے ہیں لیکن جب اہل ایمان کو ابتلا پیش آنے لگتا ہے تو یہ منافقین و مذہبین انکار اور

وَأَضَاءَ أَمَّا مُتَعَدٍّ وَالْمَفْعُولُ مُحْتَفٌ بِمَعْنَى كَلِمَاتٍ نَوْرٌ لَهُمْ مُمْشِيٌ أَخَذُوهُ أَوْ لَا زَمَ
بِمَعْنَى كَلِمَاتٍ لَمْ يَمْشُوا فِيهِ فِي مَطَرٍ نَوْرُهُ وَكَذَلِكَ أَظْلَمَ فَإِنَّهُ جَاءَ مُتَعَدِّيًا
مَنْقُولًا مِنْ ظَلَمَ اللَّيْلَ وَلَيْتَهُ لَكَ قِرَاءَةُ أَظْلَمَ عَلَى الْبِنَاءِ لِلْمَفْعُولِ وَقَوْلُ ابْنِ
قَتَامٍ هَذَا أَظْلَمُ حَالًا ثَمَّةً أَجْلِيًّا : فَلَا مَبْهَمَ عَنْ وَجْهِ امْرَأَتِهِ شَيْبَ -
فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ مِنَ الْمُحَدَّثِينَ لَكِنَّهُ مِنْ عُلَمَاءِ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَجْعَلَ مَا يَقُولُهُ
يَمْتَرِلَةً مَا يَرَوِيهِ -

ترجمہ :- اور اضرار یا متعدی ہے اور مفعول محذوف ہے کلمہ نور لہم ممشی اخذوہ کے معنی میں دجیب روشن
کر دتی جاتی ہے بجلی ان کے لئے کوئی زاد تو وہ اس کو اختیار کر لیتے ہیں یا لازم ہے کلمہ مع لہم الخرج بجلی
ان پر کوئی نہ تھی تو اس راستے پر چلنے لگتے ہیں جہاں اس کی روشنی پڑتی ہے، کے معنی میں - اور اس طرح
اظلم بھی لازم و متعدی ہے کیونکہ اظلم ظلم اللیل سے نقل ہو کر متعدی آیا ہے اور اس کی شہادت
اظلم بصیغہ مجہول کی قرأت ہے نیز ابو تمام کا یہ شعر ہے ہما اظلما حالی الخ اس لئے کہ ابو تمام کو
شعراء محدثین میں سے ہے لیکن علماء عربیہ میں سے ہے ہذا کچھ بعید نہیں کہ اس کے کہے ہوئے شعر کو اس
شعر کے منزلیہ میں مان لیا جائے جو وہ دوسرے سے روایت کرے -

دقیقہ مگذشتہ بے یقینی کے مقام پر ٹھٹک جاتے ہیں اور اسلام کی طرف ان کے بڑھتے ہوئے قدم
رک جاتے ہیں حضرت ابن عباسؓ سے ان دونوں ٹکڑوں کی تفسیر ان لفظوں میں منقول ہے کلمہ اصاب
لَنَا فَنَقِينَ مِنْ غَرِّ الْإِسْلَامِ أَعْلَانُوا إِلَيْهِ وَإِذَا أَصَابَ الْإِسْلَامَ نَكَبَتْ زَانُوا أَيْ رَجَعُوا إِلَى الْكُفْرِ -

تفسیر :- یہ بحث اضرار و اظلم کے لزوم و تعدی سے متعلق ہے بحث میں جانے سے پہلے طبقات
شعراء ذہن نشیں کر لینا مناسب ہے - شعراء عرب تہو طبقوں میں بٹے ہوئے ہیں جیسے اردو شعراء پانچ میں
جہا لوں - جنہوں نے صرف جہالت کا زمانہ پایا - جیسے امرأ القیس، مخضرمون جنہوں نے جہالت و
اسلام دونوں زمانے پائے جیسے بعید اور کبھی مخضرموں ان کو بھی کہہ دیا جاتا ہے جنہوں نے بنو امیہ اور یہ
بنو عباسیہ کا زمانہ پایا - اسلامیوں جو ابتداء اسلام ہی میں رسالہ کر گئے جیسے جریر و فرزدق، مولد
جو اسلامیوں کے بعد ہوئے جیسے بشیر بن ہاشم، مولدوں کے بعد والے جیسے ابو تمام اور عجزی

متاخر و ن، ابوتام وغیرہ کے بعد والے شعر کے عراق و حجاز کیلئے تین طبقوں کا کلام بالاتفاق الفاظ و معانی ہر دو میں قابل استناد و استتہاد ہے۔ اور متاخر و ن کا کلام استدلال کے لائق نہیں نہ لفظوں میں نہ معنوں میں۔ اور محدثین کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ ان کے اشعار سے استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ معانی میں استدلال کیا جاسکتا ہے الفاظ میں نہیں اور بعض کہتے ہیں جو ان میں لائق وثوق ہیں۔ ان کے الفاظ و معانی دونوں سبب ہیں۔ اب سمجھتے قاضی فرماتے ہیں کہ اضرار و اظلم لازم و متعدی دونوں استعمال ہیں۔ مگر فرق اتنا ہے کہ اضرار میں دونوں احوال مساوی درجہ کے ہیں اور اظلم میں لزوم کا احتمال راجح اور متعدی کا مرجوح ہے اضرار متعدی بمعنی میں نور در روشن کرنا کے ہوگا۔ اور مفعول بہ ممتنع مقدس ہے۔ ممتنع ظرف مکان ہے۔ بجائے ممتنع کے معنی میں اور اضرار لازم لمع در روشن ہونا کے معنی میں ہوگا۔ اور ضمیر دونوں صورتوں میں برق کی طرف راجع ہوگی۔

اور اظلم کا لازم ہونا چونکہ واضح تھا اس لئے شہرت و وضاحت پر اکتفا کرتے ہوئے قاضی نے اسے قلم انداز کر دیا۔ متعدی کو لے لیا کیونکہ وہ احتمال کسی قدر محقق ہے فرماتے ہیں کہ متعدی ہونے کی صورت میں منقول ہوگا اظلم البلیل سے جس کے معنی ہیں رات تاریک ہوگی۔

اور اظلم کے متعدی ہونے کے دو ثبوت ہیں اول اظلم بصیغہ مجہول کی قرأت کیونکہ مجہول صرف متعدی سے آتا ہے۔

دوم ابوتام کا قول ہے ہما اظلم احوالی الخ اس میں عالی اظلم کا مفعول واقع ہے اور مفعول فعل متعدی ہی کا ہوتا ہے یہ شعر ابوتام طائی کے اس قصیدے کا ہے جس میں اس نے عباس بن اہیہ حضری کی تعریف کی ہے اس شعر سے پہلا شعر یہ ہے

أَعَاوَلَتْ ارشاد فی عقلی مرشدی : ام استنت نادبی ندہری مؤدبی۔

ہمزہ استفہام انکاری کے لئے ہے اور عاوالت مؤنث حاضر ہے مصدر محاولت سے جس کے معنی قصد کے ہیں۔ ارشاد کے معنی رہنمائی کے ہیں۔ استنت کا مصدر استیام ہے جس کے معنی طالب و ادا دے کے ہیں ہما اظلم کی ضمیر و ہما اور عقل کی طرف راجع ہے۔ حالین سے وہ دو متضاد حالتیں مراد ہیں جو وقتاً فوقتاً انسان پر طاری ہوتی رہتی ہیں۔ مثلاً خیر و شر، علم و جہل، نیک و بد، بختی و خوشحالی و بد حالی وغیرہ بعض کی رائے ہے کہ حالین سے حال ارشاد و حال نادبی مراد ہے کیونکہ رشد و ادب حاصل کرنے والے کا حال اس تحصیل کے زمانہ میں تاریک ہی رہتا ہے سلسلہ تحصیل کی تکمیل پر پہنچنے کے بعد اس میں جلا پیدا ہوتا ہے۔

شاعر نے امر و اور اشیب سے اپنی ذات بطور تجرید مراد لی ہے۔ امر کے معنی بے ریش نوجوانوں کے ہیں۔ اور اشیب وہ شخص جس کے بڑے بچے کی وجہ سے بال سفید ہو گئے ہوں امر و اور اشیب لاکریہ بتانا چاہتا ہے کہ میں قوت جسمانی کے اعتبار سے نوجوان ہوں اور روحانی اور عقلی قوت میں بوڑھا ہوں۔

شعر میں خطاب مجبور سے کیا ہے کہ کیا تو میری رہنمائی کا قصد رکھتی ہے۔ سو میری عقل میری رہنما

وانما قال مع الاضاعة كلما ومع الاظلام اذا لانهم حراس على المشى فكما صادقوا
منه فرصة انتقمها ولا كذلك التوقف ومعنى قاموا وقفوا ومنه قامت السوق
اذا ركدت وقام الماء اذا جمد۔

ترجمہ :- اور اضارت کے ساتھ کھلا اور اظلام کے ساتھ اذا اس لئے استعمال فرمایا کہ اصحاب صیب
چلنے کی حرص رکھتے ہیں ہذا صیب بھی چلنے کا موقع پاتے ہیں اسے غنیمت سمجھتے ہیں۔ اور رہا توقف و قیام سو وہ ایسا نہیں
ہے اور قاموا کے معنی ٹھہر جانے کے ہیں اس سے قامت السوق۔ جب بازار ٹھپ ہو جائے اور قام الماء جب
پانی جم جائے۔

دبقیہ صد گذشتہ کافی ہے یا تیسرا مطلوب مجھے ادب سکھا نا ہے تو زمانہ میرا مودب ہے یعنی اگر ایسا ارادہ
رکھتی ہے تو اس ارادے سے باز آجا۔ کیونکہ میرے مرشد و رہنما عقل و دہر کافی ہے۔ پھر آگے کہتا ہے۔ ہما اظلم
یعنی عقل و دہر نے نادید و ارشاد کے زمانہ میں تو میرا حال ظلمت میں رکھا لیکن پھر ایک نوجوان کے چہرے
سے جو بوڑھا بھی ہے ان دونوں کی ظلمت کا پردہ اٹھا دیا یعنی جس وقت ظلمت کا پردہ میرے چہرے سے
اٹھا تو میں عمر میں گو نوجوان تھا مگر عقل میں بوڑھوں جیسا تھا۔

ایک شبہ اور اس کا جواب۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قاضی کا ابو تمام کے شعر سے استدلال مناسب نہیں۔
کیونکہ وہ محدثین میں سے ہے اور محدثین کا قول حجت نہیں۔ تو اس کا قاضی نے جواب دیا کہ ہاں محدثین میں
سے ہر کسی کا قول تو یقیناً حجت نہیں لیکن جوان میں سے قابل و ثوق اور عالم بالعربیہ ہیں ان کا قول
یقیناً سند ہو گا۔ اور ابو تمام انہیں خاص لوگوں میں سے ہے لہذا اس کی روایت کو اس کی روایت کا رتبہ
دیدیا جائے تو کچھ مضائقہ نہیں۔

تفسیر :- یہ ایک شبہ کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ کیا وجہ ہے کہ اضاع کے ساتھ کھلا کو جزو تکرار شرط و جزا پر
دلالت کرتا ہے۔ اور اظلم کے ساتھ اذا کو محض وقوع شرط و جزا پر دلالت کرتا ہے۔ استعمال کیا۔ بیضاوی
کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اضاع کی جزا مشوار واقع ہے۔ اور اظلم کی قاموا۔ اور جو لوگ ان آفتوں میں مبتلا
ہیں وہ مشی کے منتظر بلکہ حرص ہیں۔ اور توقف و قیام سے بیزار۔ پس جہاں پچاندنا ہوا موقع غنیمت سمجھ کر فوراً
پہل کھڑے ہوتے ہیں۔ برخلاف ظلمت کے کہ اس وقت توقف میں جھجک محسوس کرتے ہیں پس چونکہ مشی کا
ترتب اضاع پر بار بار ہوتا ہے۔ اس لئے اس تکرار کو سمجھانے کے لئے حکیم مطلق نے کھلا کا لفظ استعمال فرمایا
اور ظلمت و قیام میں چونکہ یہ کیفیت نہیں ہوتی اس لئے دیاں او اس رکھا۔

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ. اِی لو شاء ان یذهب بسمعهم
بقصیف الرعد و ابصارهم بومیض البرق لذهب بهما فحذف المفعول لدلالة الجواب
عليه ولقد تكاثرت حذفه في شاء و اراد حتی لا یكاد یدكر الا في الشئ المستغرب كقول
ع فلو شئت ان ابکی دماً لبکیتہ۔

ترجمہ :- اللہ اگر چاہتا تو ان کے کان اور ان کی بنیائی سلب کر لیتا۔ یعنی اگر اللہ ان کے کان گرج کی سخت
آواز سے اور ان کی بنیائی بجلی کی انتہائی روشنی کے ذریعہ سلب کرنا چاہتا تو سلب کر لیتا۔ پس لو شاء کا
مفعول اس لئے حذف کر دیا کہ اس کی جزاء دلذہب بسمعہم الخ اس پر دلالت کرتی ہے۔ اور شاعر اور اراد
میں مفعول بکثرت حذف ہوتا ہے حتی کہ تقریباً سوائے نادر مفعول کے اور ذکر ہی نہیں کیا جاتا نادر کی
مثال جیسے شاعر کا قول ع فلو شئت ان ابکی دماً لبکیتہ۔

دقیقہ مرگزشتہ، ومعنی قاموا و تقفوا۔ یہاں سے قاموا کے معنی کا بیان ہے۔ فرماتے ہیں کہ قیام کے معنی کھڑے
ہونے کے نہیں جو قعود (بیٹھنا) کی ضد ہے۔ بلکہ مراد محض ٹھہر جانا ہے۔ چاہے کھڑے ہو چاہے لیٹے۔ اور قات
السوق اور قام الماء اس مذکور معنی کا ثبوت ہیں

حل و تلخیص :- تصنیف بخت آواز، و میقن بر وزن فعیل انتہائی درجہ کی چمک۔
یہ شاعر کی مفعول مقدر کی توضیح اور اس کے حذف و ذکر کا بیان ہے فرماتے ہیں کہ شاعر کا مفعول "ان
لذہب بسمعہم و ابصارہم" مقدر ہے یعنی اگر اللہ چاہتا ان کے سمع و بصر کے سلب کر نیکیو۔ اور اس مذکور
پر لو شاعر کی جزاء دلذہب بسمعہم و ابصارہم دلیل ہے۔
آگے فرماتے ہیں شاعر اور اراد کے مفاعیل بکثرت حذف ہوتے ہیں بلکہ ان مفعولوں کے سوا جن کا تعلق
مشیت و ارادت سے نادر ہے دیگر ذکر ہی نہیں کرتے جاتے۔ چنانچہ ع فلو شئت ان ابکی دماً لبکیتہ میں ان ابکی
دماً مفعول اس لئے مذکور ہے کہ بکار دم و خون کے انسویہا نا کا تعلق مشیت سے نادر ہے۔ اس لئے کہ یہ کوئی
نہیں چاہتا کہ خون کے انسور وئے۔ شعرا سحاق خرمی کے اس مرثیہ کا ہے جو اس نے جریم ابن عامر غزینی پر کہا ہے
شعری پوری شکل یوں ہے :-

فلو شئت ان ابکی دماً لبکیتہ : علیک ولكن مساخته الصبر و سع
ان ابکی دماً شئت کا مفعول بہ ہے۔ ساتھ یعنی میدان و فناء و سع وسیع تر، فراخ، گتالاش والا۔

ولومن حروف الشرط و ظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لا انتفاء الثاني ضرورة انتفاء
الملزوم عند انتفاء لازمه و قرئ لاذهب باسماعهم بزيادة الباء كقولہ تعالیٰ ولا
تلقوا ابایدکم الى التهلكة۔

وفائدة هذه الشرطية ابداء المانع لذهاب سماعهم و ابصارهم مع قیام ما یقنعهم
والتنبیه علی ان تاثیر الاسباب فی مسبباتها مشروط بمشيئة الله تعالیٰ وان وجودها
مرتبطا باسبابها واقع بقدرته تعالیٰ و قوله ان الله على كل شیء قدير كالتصريح به و

التقریر لہ

ترجمہ :- اور لو حرف شرط میں سے ہے اور اس کے ظاہری معنی ہیں اول کے انتفاء پر دلالت کرنا بسبب انتفاء
ثانی کے کیونکہ یہ بات بدیہی ہے کہ لازم کے انتفاء کے وقت ملزوم کا انتفاء ہو جاتا ہے اور پڑھا گیا ہے ۔
لاذهب لسمعہم باری کی زیادتی کے ساتھ جیسا کہ فرمان باری ولا تلقوا ابایدکم الى التهلكة۔
اور اس جملہ شرطیہ کا فائدہ اس شیء کو ظاہر کرنا ہے جو ان کی سمع و بصر کے سلب کے لئے رکاوٹ بن رہا ہے یا جو
سلب کے مقتضی موجود تھے نیز اس پر تنبیہ کرنا ہے کہ اسباب کی ان کے مسببات میں تاثیر اللہ تعالیٰ کی مشیت
کے ساتھ مشروط ہے اور یہ بھی کہ مسببات کا اسباب سے مرتبط ہو کر یا یا جاننا اللہ ہی کی قدرت سے ہے اور فرمان
باری ان اللہ على كل شیء قدير اس جملہ کے لئے بمنزلہ تفسیر و تاکید کے ہے۔

دینیہ سرگزشتہ شعریں خطاب مرثی و مسیت سے ہے محبوب سے نہیں جیسا کہ بعض کا خیال ہے۔
کتاب اگر میں تیرے وصال پر خون کے انسو رو نا چاہوں تو رو سکتا ہوں لیکن میں اسے پسند نہیں
کرتا کیونکہ صبر کی فضا میں بہت گنناش ہے۔ بر خلاف جزع و فرع کے کلاس میں تنگی ہے۔

تفسیر :- یہ لو کے معنی اسطلاحی اور ایک قرأت کا بیان ہے۔ لو کے معنی میں ابن صاحب اور جمہور
کا اختلاف ہے اس پر سب کا اتفاق ہے کہ لو انتفاء یعنی لا انتفاء وغیرہ پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن آیا یعنی
شرط کا انتفاء سبب ہے یعنی جزاء کے انتفاء کے لئے، یا ثانی کا انتفاء سبب ہے اول کے لئے۔ تو جمہور کہتے
ہیں کہ یہی بتانے کے لئے آتا ہے کہ اول کا انتفاء ثانی کے انتفاء کے لئے سبب ہے اور ابن صاحب انتفاء
اول بسبب انتفاء ثانی کے قائل ہیں۔ نفقہ ازانی نے مختصر میں اس پر مفصل بحث کی ہے اور دونوں قولوں

والشئی ینتقص بالوجود لانه الاصل مصدر شاء اُطلق بمعنى شاء تارةً وحينئذ يتناول
الباری كما قال تعالى قل ای شئی اکبر شهادة قل الله ومعنی شئی لغوی وما شاء الله
وجوده فهو موجود فی الجملة وعليه قول ان الله على کل شئی قدير والله خالق کل شئی
فهما على عمومها بلا مثنویة۔

ترجمہ۔ اور لفظ شئی موجود کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ فی الحقیقہ وہ شمار کا مصدر ہے کبھی شمار (ارادہ
کرنے والا) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس وقت باری تعالیٰ کو بھی شامل ہوتا ہے جیسے فرمان باری "قل ای
شئی اکبر شهادة قل الله اور کبھی شئی کے معنی میں اور جس کا وجود خدا چاہے تو وہ فی الجملة موجود ہی ہے اور
مثنوی کے معنی پر ہے فرمان باری "ان الله على کل شئی قدير" اور "الله خالق کل شئی" پس یہ دونوں آیتیں بغیر
کسی استثناء کے اپنے عموم پر ہوں گی۔

دقیقہ مگذشتہ میں تطبیق بھی کی ہے۔ لہذا وہیں ملاحظہ کر لیا جائے ان اوراق کا میدان تنگ ہے۔ قاضی نے
ابن حاسب کے قول کو اختیار کیا ہے اسی لئے دظاہر فرمایا۔

اس نظریہ کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہو گا کہ چونکہ مناقول کے آنکہ کان سلب نہیں ہوئے اس لئے ہم سمجھتے
ہیں کہ خدا نے ان کا ارادہ نہیں فرمایا۔

اور قرأت کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح ذہب بصفہ مجرد وار ہے اسی طرح باب افعال سے اذہب بھی
پڑھا گیا ہے۔ اور اس صورت میں جمعہ کی بارزائیدہ ہوگی کیونکہ اذہب خود متعدی ہے جیسے لا تلقوا بایدیہم
میں بارزائیدہ ہے کیونکہ افعال متعدی بنفسہ ہے۔

یہ ایک شبہ کا ازالہ ہے۔ شبہ یہ ہے کہ اس جملہ شرطیہ کی کیا ضرورت تھی یہ تو ہر شخص جانتا ہے کہ اگر خدا چاہتا
تو ان کی شنوائی و بینائی سلب کر لیتا۔

قاضی نے فرمایا کہ اس شرطیہ جملہ میں تین باتوں کی رہنمائی ہمیں ملتی ہے۔ پہلی یہ کہ اسباب کی تاثیر کے لئے
مشیت باری شرط ہے انہیں اسباب صیب کو دیکھئے کہ بادل کی گرج، بجلی کی چمک وغیرہ ایسے اسباب موجود
تھے کہ ان کی سمعہ و بصیرت کا رہ کر رہ بولتے مگر خدا انہیں چاہتا تو اسباب دھڑے کے دھڑے رہ گئے۔

دوسری یہ کہ سلب سمعہ اور سلب بصیرت کے لئے مانع صرف مشیت باری تھی اور کوئی چیز مانع نہ تھی بلکہ منطقی تھیں
تیسری یہ کہ مسببات کا اپنے اسباب سے مرتبط ہو کر پایا جانا اسباب کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ
کی قدرت کی وجہ سے ہے اور اسی مضمون کو جو اس جملہ میں اشارۃً بیان ہوا تھا "ان الله على کل شئی

البقیہ صغیرہ نے صراحتاً بیان کر دیا اور اس کی تاکید کر دی۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان الشرائع سے پہلے حرف عطف نہیں لائے۔

اندھا اور نہرا کر نیکام معاہدہ بعض اگلی قوموں کے ساتھ بھی پیش آچکا ہے۔ تورات میں ہے۔ جب وہ اس کی طرف گواہی دے تو الیسع نے خداوند سے دعا مانگی۔ اور کہا۔ ہر بانی کر کے ان لوگوں کو اندھا کر دیجئے۔ سو اس نے جیسا کہ الیسع نے کہا تھا ان کو اندھا کر دیا۔

حاصل :- مشنویہ کا لفظ میم اور نون کے فتح اور بار مشدہ نسبتی کے ساتھ ہے معنی ہیں استثناء و تخصیص کے حدیث میں ہے اشتری بن مسعود جاریہ فشر علیہ البائع خدمتہا فقال لہ علیہ السلام لا تقر بہا و فیہا مشنویہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک باندی خریدی۔ بائع نے اپنی خدمت کی اس میں شرط رکھ دی۔ آپ نے ابن مسعود سے فرمایا کہ باندی کے قریب نہ جانا کیونکہ اس میں استثناء کر دیا گیا ہے (اور یہی میں جب استثناء ہو جاتا ہے تو وہ فاسد ٹھہرتی ہے)

تفسیر :- لفظ شئی پر بحث ہے شئی کے بارے میں متکلمین، اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں شئی اور موجود میں تلازم و تساوی ہے چنانچہ قضیہ محصورہ کلیہ صاوق آئے گا۔ نکل شئی موجود و نکل موجود شئی۔ یہی بات کہ دونوں میں ترادف ہے یا نہیں تو یہ اشاعرہ میں بھی طے شدہ نہیں بعض مانتے ہیں بعض انکار کرتے ہیں انکار کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم السواد موجود بولتے ہیں تو اس سے مخاطب کو ایک خاص فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اس کے دل کو سکون ہوتا ہے اس کے برعکس جب السواد شئی کہتے ہیں۔ تو کوئی مفید بات نہیں ملتی۔ اس فرق سے معلوم ہوتا ہے کہ ترادف نہیں ہے۔

اشاعرہ کی قاضی نے جو دلیل ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ شئی در حقیقت شائدیشاء کا معنی ہے کہ یعنی اسم فاعل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی اسم مفعول میں اسم فاعل ہونے کی صورت میں معنی ہول کے ارادہ کرنے والا۔ بریں تقدیر ہر ارادہ کرنے والی چیز کو عام ہوگا۔ خواہ واجب ہو خواہ ممکن، خواہ انسان ہو، خواہ حیوان خواہ جن ہو، خواہ ملک ہو۔

اسی لئے قرآن پاک میں جب اکبر الشہادہ شئی کے متعلق سوال کیا گیا تو جواب واجب الوجود اللہ تعالیٰ سے دیا گیا۔ ارشاد ہے قل اسی شئی اکبر شہادۃ قل اللہ ترجمہ۔ آپ پوچھے! کون سی چیز شہادت میں سب سے بڑی (مگر اس کے پوچھنے پر کیا موقوف ہے) آپ خود کہتے کہ اللہ۔

معلوم ہوا کہ شئی میں ذات باری بھی شامل ہے اس معنی کے اعتبار سے شئی موجود ہی کہہ سکتے ہیں کیونکہ شائد کے معنی وہ ذات جس کے ساتھ مشیت قائم ہو اور مشیت اس کے ساتھ قائم ہو سکتی ہے جو موجود ہو۔

والمعتزلة لما قالوا الشئ ما يصح ان يوجد وهو يعجم الواجب والممكن او بالصح
ان يعلم ويخبر عنه فيعلم المستنع ايضا لزمهم التخصيص بالممكن في الموضعين
بدليل العقل۔

ترجمہ :- اور معتزلہ نے جب یہ کہا کہ شئ وہ ہے جو موجود بن سکتی ہو۔ اور یہ مفہوم واجب و ممکن دونوں
کو عام ہو گا۔ یا وہ جس کا معلوم و خبر عنہ بنا صحیح ہو تو بدلیل عقل ان کے لئے ضروری ہوا کہ وہ شئ کو
دونوں آیتوں میں ممکن کے ساتھ خاص کریں۔

دبقیہ صگذر شدہ کیونکہ ثبوت شئ للشیء فرع ہے ثبوت مثبتہ کی۔
اور اسم مفعول کی صورت میں ترجمہ ہو گا وہ جس کا وجود چاہا گیا ہو۔ اور اس معنی کے اعتبار
سے بھی شئ موجود ہی کو کہیں گے۔ کیونکہ جس کے وجود کو خدا چاہے وہ فی الحاصل یعنی فی الحال یا فی المال موجود
ہی ہے۔ قاضی فرماتے ہیں کہ فرمان باری ان اللہ علی کل شیء قدير، اور اللہ خالق کل شیء، بلکہ اس آیت وحد
میں جہاں شئ کا محقق و مقدر ہونا ثابت ہوتا ہے شئ اسم مفعول کے معنی میں ہو گا۔ اور اسم مفعول
کے معنی صرف ممکن کو شامل ہوں گے۔ کیونکہ ذات واجب ایسی نہیں جس کے وجود کا کسی نے ارادہ کیا
ہو بلکہ وہ بنفسہ و بذاتہ ازل سے موجود ہے اور جب شئ صرف ممکن کو شامل ہو گا تو ان دونوں آیتوں
میں کسی تخصیص و استثناء کی احتیاج نہ ہوگی اور یہ کہنے کی گنجائش رہے گی کہ آیت سے اللہ تعالیٰ
کا مقدور و مخلوق ہونا ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ نہ مقدور ہے نہ مخلوق۔ کیونکہ ہم کہیں گے
کہ مقدور و مخلوق ہونا اس وقت ثابت ہوتا جب شئ میں داخل ہوتا۔ اور وہ شئ میں داخل
ہی نہیں۔

تفسیر :- یہ معتزلہ کے قول کا ذکر ہے۔ انہوں نے شئ کی دو تعریفیں کی ہیں۔ ایک مایصح ان
یوجد جس کا موجود ہونا صحیح ہو۔ یہ تعریف واجب، ممکن موجود، ممکن معدوم تینوں کو عام
ہوگی۔ کیونکہ تینوں کا موجود ہونا صحیح۔ واجب و ممکن موجود کا تو اس لئے کہ وہ فی الحال
موجود ہیں۔ اور معدوم کو فی الحال موجود نہیں لیکن موجود بن سکتا ہے۔

دوسری مایصح ان یعلم و خبر عنہ۔ وہ جس سے علم متعلق ہو سکتا ہو۔ اور جسے خبر عنہ یعنی
متدار و فاعل وغیرہ بنا نا صحیح ہو۔ اس تعریف میں ان تینوں کے ساتھ ساتھ ایک چوتھا

والقدرة هو التمكن من ايجاد الشيء وقيل صفة تقتضي التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفى العجز عنه والقادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء ولذلك قلنا يوصف به غير الباري تعالى واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته او على مقدار ما يقتضي مشيئة -

ترجمہ ۱۔ اور قدرت شئی کی ایجاد پر قادر ہونا ہے۔ اور بعض نے کہا کہ قدرت ایک ایسی صفت ہے جو ممکن ہو نیکانقاضا کرے اور کہا گیا ہے کہ انسان کی قدرت اس ہیئت و کیفیت کا نام ہے جس سے وہ فعل پر قادر ہو اور اللہ تعالیٰ کی قدرت عبارت ہے اس سے عجز کی نفی ہے۔ اور قادر وہ ہے جو جو چاہے کر ڈالے اور جو نہ چاہے نہ کرے۔ اور قدیر وہ ہے جو جس چیز کو جس انداز پر چاہے پورے طور پر کر ڈالے اور اسی لئے قدیر بہت کم غیر اللہ کی صفت بتایا ہے اور قدرت نکتہ ہے قدر (اندازہ کرنی) سے قادر کو تا دراں لے کتے ہیں کہ وہ فعل کو اپنی قوت کے انداز پر انجام دیتا ہے یا اپنی مشیت و ارادہ کے تقاضے کے مطابق انجام دیتا ہے۔

در متنع بھی داخل ہو جائے گا۔ کیونکہ ممتنع سے علم کا تعلق بھی صحیح ہے اور خبر عنہ بھی بنا سکتے ہیں کہتے ہیں اجتماع التقيضين محال جب معتزلہ نے شئی کا مفہوم اس قدر وسیع کر دیا تو انہیں لازم ہوا کہ جن آیتوں سے شئی کا مخلوق و مقدور ہونا ثابت ہوتا ہے ان میں تخصیص مانیں اور یہ کہیں کہ یہاں شئی سے صرف ممکن مراد ہے واجب و ممتنع اس سے مستثنیٰ ہیں۔

پس معتزلہ کا قول تکلف سے خالی نہیں کیونکہ تخصیص واستثناء کی طرف احتیاج ہوتا ہے اور تمکین کا قول بے غبار ہے۔ شبہ اور اس کا جواب۔ شبہ پیدا ہوا کہ جب آیت میں تخصیص مانی تو آیت ظنی ہو گئی کیونکہ عام مخصوص منہ البعض ظنی ہے۔ قاضی نے جواب دیا کہ یہ تخصیص بدیہی ہے۔ یعنی عقلی سے ثابت ہے یعنی عقل تخصیص مانتے پر خود بخود عبور کر دیتی ہے۔ ظنی وہ مخصوص منہ البعض ہوتا ہے جس میں تخصیص بدیہی نہ ہو۔

تفسیر :- یہ بحث قدرۃ کی تعریف اور اس کے اشتقاق کے بیان میں ہے۔ قدرۃ میں تین قول ہیں۔ پہلا کسی شئی کی ایجاد پر قادر ہونا یعنی قدرۃ مصدر ممکن کا نام ہے۔ شبہ پیدا ہوتا ہے۔ قدرۃ میں حیطہ ایجاد کا مفہوم ہے اسی طرح اعدام کا بھی ہے پھر اسے قبول نہیں ذکر کیا؟
الجواب۔ ایجاد کی قدرت اعدام کی قدرت کو مستلزم ہے اس لئے ملزم ہیں کہ ذکر کو کافی سمجھا۔

وفیہ دلیل علی الحادث حال حدوثہ والممكن حال بقاءہ مقدوران وان مقدار
العبد مقدور اللہ تعالیٰ لاندہ شیء وکل شیء مقدور اللہ۔

ترجمہ :- اور آیت میں اس پر دلیل ہے کہ حادث اپنے وجود کے وقت اور ممکن اپنی بقاء کے وقت اور بندہ
کی قدرت کی چیزیں سب اللہ ہی کی قدرت کے تحت ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک شے ہے اور ہر شے اللہ کا مخلوق

دلیلیہ مگد مشتمل اس تعریف میں بڑوں کا خیال ہے کہ اغترال کی وجہ سے اول اس مجھ نامہ سیاہ رو سیاہ
پسچدال شکیل احمد کی ہم نارسا میں یہ آتا ہے کہ یہ تعریف بندہ و خدا ہر دو کی قدرت پر مشتمل ہے پس لازم آیا کہ
بندہ بھی ایسا پر قادر ہے اور یہ عقیدہ صرف مغزلہ کہ ہے کہ وہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق سمجھتے ہیں۔
دوسرا وہ صفت جو ممکن کا تقاضا کرے۔ گویا قدرت مصدر ممکن کا نام نہیں بلکہ اس صفت کا نام ہے
جو مقتضی ہے ممکن کی۔

تیسرا قول۔ قدرت عہد تو اس ہیئت کا نام ہے جس کی وجہ سے وہ فعل پر قادر ہوتا ہے۔ البتہ اللہ تعالیٰ
کی قدرت اس سے مجز و ناتوانائی کا متغی ہوتا ہے۔

فروق تعریفات۔ تفسیر من امام رازی کے قول کے مطابق پہلی دونوں تعریفوں سے قدرت کا صفت
ثبوتی ہونا اور تیسری تعریف سے اللہ کی قدرت کا صفت سلبی ہوتا ہے۔

قدیر کے ذات باری کے ساتھ مخصوص ہونیکا جو نکتہ قاضی نے بیان کیا ہے وہ اتنی جگہ پر ہے۔ ایک نکتہ
امام راجب نے بھی لکھا ہے وہ یہ کہ قدیر وہ فاعل ہے جس کا ہر فعل میں تقاضائے حکمت کے مطابق ہونا اس
کے کسی قدر کم اور نہ کسی قدر زائد اور یہ معنی صرف خدا کے لئے ثابت ہے۔

تفسیر :- یعنی ان اللہ علی کل قس قدر مطابق تیسری دلیل ہے اس پر کہ ہر حادث اپنے وجود کے وقت اور
اس پر کہ ہر ممکن اپنی بقاء کے وقت اور اس پر کہ بندہ کے افعال سب اللہ کی قدرت سے ہے اس لئے کہ حادث کا
وجود اس کی بقاء اور بندے کے افعال شیء میں داخل ہیں اور ہر شے اللہ کی قدرت میں ہے اس لئے یہ چیزیں بھی
اللہ کی قدرت میں ہوں گی۔ شیخ زادہ نے اس دلیل کو قسطل اول کا جامہ پہنا دیا ہے اور وہ یوں ہے۔ کل من
الحادث حال حدوثہ والممكن حال بقاءہ ومقدور العبد شیء۔ یہ ہوا صغریٰ اس کے ساتھ کہی گئی ملائیے دکل شیء
مقدور اللہ تعالیٰ نتیجہ نکلے گا، کل من ہذہ التلثہ۔ مقدور اللہ تعالیٰ

عبد الحکیم لکھتے ہیں کہ علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ ممکن موجود ہونے کے بعد بحالت بقاء مؤثر و موجد کا محتاج
ہے یا نہیں؟

والظاہر ان لتمثیلین من جملة التمثيلات المؤلفة وهو ان تشبیه کیفیت منزعۃ من مجموع تضامنت اجزاء تلاصقت حتی صارت شیئاً واحداً باخری مثلها کقولہ تعالیٰ مَثَلُ الَّذِیْنَ حَمَلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ یَجْعَلُوْا مِثْلَ الْحِمَارِ اِلَّا ۚ فَاِنَّ تَشْبِیْهَیْهِمَا یَهُودِیِّیْنَ جَهِلْهُمْ بِمَا مَعَهُمْ مِنَ التَّوْرَةِ بِحَالِ الْحِمَارِ فِی جَهْلِهِ بِمَا یَحْمِلُ مِنْ اَسْفَارِ الْحِکْمَةِ

ترجمہ مع التفسیر :- اور راجح یہ ہے کہ دونوں تمثیلیں مثلم کمثل الذی اخذ اور اکصیب من التمار الخ تشبیه مرکب کے قبیلے سے ہیں۔ اور تشبیه مرکب یہ ہے کہ اس کیفیت کو جو ایسے مجموعے سے اخذ کی ہوئی ہے جس کے اجزاء مل جل کر نئی و احد بن گئے ہیں تشبیه دیکھئے اس جیسی دوسری کیفیت کے ساتھ جیسے فرمان باری مثل الذین حملوا التورۃ ثم لم یعملوا کمثل الحمار حمل اسفاراً۔ جن لوگوں کے سر پر تورات حکماً لادی گئی پھر انہوں نے اس کو انگریز نہ کیا یعنی اس پر کار بند نہ ہوئے ان کی مثال گدھے کی مثال ہے جس پر کتابیں لدی ہیں تو آیت میں تشبیه ہے یہود کے حال کی ان کے اپنے پاس والی کتاب تورات سے جا مل ہونے میں۔ گدھے کے حال سے اس کے ان حکمت کی کتابوں سے جا مل رہنے میں جو اس پر لدی ہوئی ہیں۔

یعنی بجانب مشبہ میں تین چیزیں ہیں۔ یہود۔ توریت۔ یہود کا توریت سے نا آشنا ہونا۔ ان سے بھی ایک کیفیت منزع کی گئی اور بجانب مشبہ یہ بھی تین چیزیں ہیں۔ گدھے۔ حکمت کی کتابیں۔ گدھوں کا ان سے ناواقف ہونا۔ ان سے بھی ایک کیفیت منزع کی گئی۔ پھر اسے مشبہ بنا یا گیا تو گو یہ کیفیت منزع کے ساتھ تشبیه دی گئی۔

تنبیہ :- یاد رہے کہ صفیادی۔ ان اللہ علی کل شیء قدیر کی بحث سے فارغ ہو کر اب تمثیلین پر سیر حاصل بحث کر رہا ہے اور بحث فرائض کے بعد اس لئے چھٹری کہ اس کا سمجھنا اس سارے مجموعے پر موقوف تھا۔ نیز تمثیلین ختم بھی اسی پر ہوتی ہیں۔

دقیقہ مد گذشتہ (تو جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ علت احتیاج امکان ہے وہ حالت بقا میں بھی ممکن کو محتاج باری سمجھتے ہیں کیونکہ ممکن بحالت بقا بھی امکان کی صفت کے ساتھ متصف ہے اور جو علت احتیاج حدوث اور وجود کو مانتے ہیں وہ بحالت وجود تو محتاج مانتے ہیں لیکن بعد الوجود بحالت بقا محتاج نہیں مانتے کیونکہ بقا کی وقت وہ علت موجود نہیں۔ وناشلا۔ آیت میں رد ہے ہندو مذہب کا جو حیار (جلانا) برہما جی کے لئے اور ابقار (زندہ رکھنا) ویشنوجی کے واسطے اور افنا (موت) دینا شیوجی کے لئے خاص کرتا ہے۔

اسلام کا خدا ہمہ توانا ہے۔ اس کی قدرت کا دائرہ محدود نہیں وہ بیک وقت ان تینوں کا مالک اور متصف بہ ہمہ صفات ہے۔

والفرض منہما تمثیل حال المنا فقین من الحایرة والشدة بما یکابدا من طفئت
نارہ بعد ایقاده فی ظلمة اوجال من اخذته السماء فی لیلۃ مظلمة مع رعد ^{صف} قاصق
وبرق خاطف وخوف من الصوائخ.

ویمکن جعلہما من قبیل التمثیل المقہ وهو ان تأخذ اشياء فرادی فتشبهہما
بامثالہا کقولہ تلال وما یتوی الاعمی والبصیر ولا الظلمت ولا النور ولا الظل
ولا العرور. وقول امرأ القیس ے کان قلوب الطیر رطبًا ویابسًا: لیدی وکرہا
العناب والحشف البالی. بان یشبہ فی الاول ذوات المنا فقین بالمستوقد واطہار
الایمان باستیقاد النار وما انتفعوا بہ من حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد
وغیر ذلک باضاعة النار ما حول المستوقدین وزوال ذلک عنہم علی القرب
باہلاکہم وانشاء حالہم وابقائہم فی الخسار الدائم والعذاب الشہمد بالطفاء
نارہم والذہاب بنورہم۔

ترجمہ :- اور دونوں تمثیلوں سے مقصود منافقین کی شدت و حیرت کے حال کو تشبیہ دینا ہے اس
حیرت و شدت کے ساتھ جسے وہ شخص برداشت کر رہا ہے جس نے ظلمت میں آگ جلائی تھی اور جلانے کے بعد
وہ سمجھ گئی یا اس شخص کے حال سے تشبیہ مقصود ہے جس کو بادلوں نے تاریک رات میں آلیا بوجت قسم کی گرج
اور خیرہ کن بجلی اور کرک کے اندیشے کے ساتھ۔

اور ممکن ہے قرار دینا دونوں تمثیلوں کو تشبیہ مفرد کے قبیلے سے اور تشبیہ مفرد یہ ہے کہ تم چند چیزیں لگ
الگ لیکر ان کو انہیں جیسی دوسری چیزوں کے ساتھ تشبیہ دو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان 'طالیتوی الاعمی و
البصیر الخ' اور اندھا اور آنکھوں والا برابر نہیں ہو سکتا۔ اور تاریکی اور روشنی اور چھاؤں اور دھوپ
اور جیسے امرأ القیس کا یہ شعر ے کان قلوب الطیر الخ رگویا پرندوں کے تارہ اور سوکھے ہوئے دل باز
کے گھونسلے کے آس پاس عناب ہیں۔ اور ردی کھجور ہیں اور اس تشبیہ کی تمثیل اول میں صورت یہ
ہوئی کہ منافقین کی ذات کو مستوقد کے ساتھ تشبیہ دیا جائے اور ان کے ایمان ظاہر کرنے کو
آگ روشن کرنے کے ساتھ۔ اور ایمان سے جو انہوں نے جان و مال و اولاد وغیرہ کی حفاظت

وسلامتی کا فائدہ اٹھایا اس کو تشبیہ دی جائے۔ مستوقدین کے ماحول میں آگ روشن ہونے کے بعد اور اس فائدہ کے بہت جلد نرا لگ ہونے کو بسبب ان کو ہلاک کر دینے اور ان کا بھانڈا پھوڑ دینے اور ان کو سبب کے سارے اور دائمی عذاب میں چھوڑ دینے کے تشبیہ دیجائے مستوقدین کی آگ کو بجھا دینے اور ان کے نور کو سلب کر لینے کے ساتھ۔

حل :- بان تشبیہ فی الاول متعلق ہے بکین جعلہا میں جعلہا سے۔ اور اظہار ہم کا ذوات للنفاقین پر عطف ہے اور باستیفاد النار کا عطف بالمستوقدین پر ہے۔ اور باہلاکم اور بافتارہما ہم کی بار سبب ہے اور زوال سے متعلق ہے اور باظفار نارہم کا تعلق تشبیہ مقدر سے ہے۔

تفسیر :- یہ تشبیہ مرکب کی تطبیق اور اس کی غرض کی توضیح ہے یعنی تشبیہ مرکب کی صورت یہاں یہ ہوگی کہ جانب مشرق یعنی منافقین کی جانب میں چند چیزیں ہیں ان کا جان و مال کی حفاظت کی غرض سے ایمان کو ظاہر کرنا اور پھر ان کے راز کا کھل جانا جو ان کے لئے حسارت دارین کا موجب تھا۔ اور اس کی وجہ سے ان کا تحیر رہ جانا ان تینوں چیزوں سے ایک ہیئت متزعج کی گئی۔ اور تشبیہ یہ کی جانب میں بھی تین چیزیں ہیں۔ روکشی کی غرض سے آگ روشن کرنی۔ پھر آگ کا بجھ جانا اور مستوقد کا تحیر رہ جانا ان تینوں سے ایک ہیئت متزعج کی گئی اور ایک ہیئت متزعج کو دوسری ہیئت متزعج سے تشبیہ دیدی گئی۔ اور وجہ تشبیہ ظاہر حال کا سدھرا ہوا ہونا اور اس کے انجام کا بگڑا ہوا ہونا یہ تو تقریر بھی تمثیل اول پر۔ اور تمثیل ثانی کی تقریر کو بھی اسی پر قیاس کر لیا جائے۔

توہرہ دیکھیں الخ یہ تمثیل کے دوسرے احتمال کا بیان ہے فرماتے ہیں تمثیلین یعنی کمثل الذی استوقد الخ اور او کصیب من السماء میں تشبیہ مفرد کا جس کو مفرق بھی کہتے ہیں بھی احتمال ہے۔

تشبیہ مفرد کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ تشبیہ کی جانب میں چند چیزیں ہیں اور تشبیہ یہ کی جانب میں بھی چند چیزیں ہیں ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ دوسری کے ساتھ تشبیہ دی جاتے۔ اس کی مثالیں قرآن میں بھی ہیں۔ اور کلام فقہاء میں بھی۔ اول جیسے فرمان باری و مالیتوی الاعنی والبصیر الخ یہاں جانب مشرق میں تین چیزیں ہیں۔

مومن و کافران دونوں کا ایمان و کفر۔ ایمان و کفر کا ثواب و عقاب۔

اور جانب مشرق میں بھی تین ہی چیزیں ہیں۔ اعمی و بصیر، نور و ظلمت، جہاد و صلح۔

مومن و کافر کو تشبیہ دی گئی اعمی و بصیر کے ساتھ۔ اور ایمان و کفر کو نور و ظلمت کے ساتھ۔ اور ان کے ثواب و عقاب کو ظل و حرور کے ساتھ۔

اور کلام فقہاء جیسے امر القیس کا یہ شعر ہے کان قلوب الطیر الخ

اس میں جانب مشبہ میں دو چیزیں ہیں۔ پرندوں کے نزدیک دل اور سٹو کھے دل اور جانب مشبہ میں بھی دو چیزیں ہیں۔ عتاب۔ و ردی کھجور جسکو عربی میں حشف کہتے ہیں اول کو اول اور ثانی کو ثانی سے تشبیہ دیدی۔

اس شعر سے پہلے اشعار میں اپنے گھوڑے کی تیز رفتاری کی تعریف کرتے ہوئے شاعر نے اس کو باز کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ پھر باز کی توصیف میں یہ شعر لایا ہے۔ طیر سے تسکار کئے ہوئے پرندے مراد ہیں۔ پس لام تعریف عہد خارجی کہے۔ رطبا و یابا قلوب سے حال ہیں۔ و کر گھونلا، آستانہ، بار ضمیمہ لقوۃ بمعنی باز کی طرف راجع ہے۔ عتاب مشہور ہے سبھی جانتے ہیں۔ حشف بالتحریک ردی کھجور کہتا ہے کہ باز کے آستانہ کے اس پاس جو پرندوں کے دل نکلے ہوئے پڑے ہیں اور ان میں بعض تر و تازہ اور بعض سوکھ سا کھ کرٹ کر گئے ہیں۔ تو وہ دیکھنے میں ایسے لگتے ہیں گویا عتاب اور ردی کھجوریں ہیں جو تر و تازہ ہیں وہ عتاب کے مشابہ ہیں اور جو سوکھے ہیں وہ ردی کھجوروں کے قلوب کی تمثیل کی وجہ سے کہ باز پرندوں کے دل نہیں کھاتا۔ تو حیدی کا کہنا ہے کہ باز سانپ کھاتا ہے مگر ان کے سر چھوڑ دیتا ہے اور پرند کھاتا ہے مگر ان کے دل نہیں کھاتا۔ میر و کہتے ہیں۔

ہذا حسن ما قبل فی تشبیہ شمسین مختلفین فی حالین مختلفین بشمسین مختلفین کمالک۔

یہ شعر ان تمام اشعار میں سب سے بہتر ہے جو دو مختلف چیزوں کی دو مختلف حالتوں میں دو مختلف چیزوں کے ساتھ تشبیہ دینے کے بارے میں کہے گئے ہیں۔

تمثیل اول میں تشبیہ مفرد کی صورت ہے کہ تشبیہ کی جانب میں چار چیزیں ہیں۔ منافقین۔ ان کا اظہار ایمان، ان کا ایمان سے کسی قدر مشتغع ہونا۔

اور پھر اس نفع کا منقطع ہو جانا۔ اور منافقین کا حسارت دائم

میں پڑ جانا اور مشبہ کی جانب میں بھی چار چیزیں ہیں۔

مستوقدین ان کا آگ جلانا۔ آگ سے ماحول کا روشن

ہو جانا۔ روشنی کا سلب ہو جانا ان چاروں میں

سے ہر ایک کو الگ الگ دوسری کے ساتھ

تشبیہ دی گئی ہے۔ منافقین کی ذات

کو تشبیہ دی گئی مستوقدین کی

ذات سے۔ اظہار ایمان

کو تشبیہ دی یقیناً نار سے۔ استفاع بالایمان کو تشبیہ دی ساضارۃ نار ماحول سے اور انقطاع استفاع کو ذہاب نور اور سلب نور سے۔

وفي الثاني انفسهم باصحاب الصيِّب وایمانهم المخالط بالكفر ولخذاع بصيِّب فيه ظلمت ورعد وبرق من حيث انه وان كان نافعاً في نفسه لكنه لما وجد في هذه الصلوة عادتفعه ضراً ونفاقهم حذراً عن نكيات المؤمنين وما يبطرون به من سواهم من الكفرة يجعل الاصابع في الاذان من الصواعق حذراً للموت من حيث انه لا يرد من قدر الله تعالى شيئاً ولا يخلص مما يريد بهم من المضار وتحايروهم لشدة الامر وجهلهم بهياتون ويذرون بانهم كلما صادفوا من البرق خفقة انتفروها فرصة مع خوف ان يخطف ابصارهم فخطوا خطيئاً كبيرة ثم اذا خفي وفتر لمعانه بقوا متقيدين لا حراك لهم۔

ترجمہ :- اور تمثیل ثانی میں منافقین کی ذات کو تشبیہ دی جائے بارش والوں کے ساتھ۔ اور ان کے کفر آمیز ایمان کو اور فریب کو اس بارش کے ساتھ جس میں اندھیریاں اور گرج اور بجلی ہو اس حیثیت سے کہ بارش اگرچہ فی نقبہ نفع بخش ہے لیکن جب اس صورت میں پانی گئی تو اس کا نفع نقصان سے بدل گیا۔ اور ان کے نفاق کو جو انہوں نے مؤمنین کے آزار اور ان کے آلام سے بچنے کے لئے اختیار کیا تھا جو وہ ان کے سوا دوسرے کافروں کو پہنچاتے تھے تشبیہ دی جائے۔ بارے کرک کے موت کے دوسرے کانوں میں انگلیاں ٹکوس لینے کے ساتھ اس حیثیت سے کہ کانوں میں انگلیاں دینا قضاء الہی کو ٹال نہیں سکتا۔ پس نفاق منافقین بھی ان کو تقدیر الہی سے نہیں بچا سکتا، اور منافقین کے پیچرہ جلنے اور اس پیچرہ سے نا آتش رہنے کو جسے وہ کریں اور جسے جھوڑیں تشبیہ دیجئے اس بات کے ساتھ کہ بارش والے جب بھی بجلی کی ذرا سی جھک پاتے ہیں تو اسے غنیت سمجھ کر اس اندیشے کے ساتھ کہ ان کی نگاہیں خیرہ نہ ہو جائیں آہستہ آہستہ چلنے لگتے ہیں پھر جب وہ چھپ جاتی ہے اور اس کی روشنی مدہم ہو جاتی ہے تو مقید ہو کر رہ جاتے ہیں۔ ذرا بھی حرکت نہیں ہوتی۔

حل :- فی الثاني کا عطف فی الاول پر ہے تقدیری عبارت نکلے گی بان لیشہ فی التمثیل الثاني انفسهم باصحاب الصيِّب۔ ایمانہم کا عطف ہے انفسہم پر اور بصيِّب معطوف ہے باصحاب الصيِّب پر۔ اور نفاقہم کا بھی عطف ہے انفسہم پر اور نفاقہم کا مفعول لکھے۔ اور ما یبطرون معطوف ہے من نکایات پر۔

وقیل تشبہ الایمان والقرآن وسائر ما اوتی الانسان من المعاون التي هي سبب
الحیوة الابدیة بالصیب الذي به حياة الارض وما ارتبکت بهما من التشبه المیطلت
واعترضت دونها من الاعتراضات المشکلة بالظلمات وما فيها من الوعد والوعید
بالرعد وما فيها من الايات الباهرة بالبرق وتصاعدهم عما یسمعون من الوعد بحال
من یهول الرعد فیخاف صواعقه فیسد لذنوبها عنهما مع انه لا خلاص لهما منها وهو
معنی قوله تعالى والله مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ. واهتزأزهم لما یلمع لهم من رشید یدرکونه
اور قد یطمح الیها ابصارهم بمشیتهم فی مطر ح ضوء البرق وتحیرهم وتوقعهم فی
الامر حین تعرض لهم تشبہ او تعن لهم مصیبة بتوقعهم اذا اظلم علیهم.

ترجمہ ۱۔ اور کہا گیا ہے کہ تشبہ دی گئی ایمان اور قرآن اور ان تمام معنوں کو جو حیات ابدی کا سبب ہیں اس بار
کے ساتھ جس سے زمین کی زندگی ہے۔ اور تشبہ دی گئی ان باطل شبہات کو جو ان چیزوں کے ساتھ مل گئے اور ان میں
اعراضات کو جو ان چیزوں کے وقت پیش آتے ظلمات کے ساتھ اور تشبہ دی گئی ان بشارتوں اور وعیدوں کو جو ایمان
و قرآن وغیرہ میں ہیں رعد کے ساتھ۔ اور جو ان میں آیات ظاہرہ ہیں ان کو تشبہ دی گئی برق کے ساتھ اور منافقین کے
ان وعیدوں کو جسٹے سے کان بند کر لینے کو تشبہ دی گئی اس شخص کے حال سے جس پر گھبراہٹ طاری کر دے رعد پس وہ
کرم کے ڈر سے اپنے کان بند کر لے باوجود اس کے کہ ان کو اس سے نجات نہیں۔ اور یہی مراد ہے فرمان باری "والله
محیط بالکفرین" کی۔ اور اس رعد کے ظاہر ہونے کے وقت جب کو یہ حاصل کرنا چاہتے ہیں اور اس عطا و بخشش کے
ظہور کے وقت جس کی طرف ان کی نظریں اٹھ رہی تھیں۔ منافقین کے متحرک اور خوش ہو جانے کو تشبہ دی گئی اصحاب صیب
کے اس راستے پر چل پڑنے کے ساتھ جس میں برق کا چاندنا ہو رہا ہے جبکہ گوند پڑی اور کسی مصیبت اور شبہ کے پیش
آنے پر ان منافقین کے اپنے معاملے میں متحیر و متوقف ہو جانے کو تشبہ دی گئی اصحاب صیب کے ٹھٹھک کر رد جانے کے
ساتھ جبکہ ان کے سامنے ماحول تاریک ہو گیا ہو۔

تنبیہ ۱۔ خیال رہے کہ یہ تقریر بھی تشبہ مفرد ماننے کی صورت میں ہوگی۔ عبارت باب ۱ میں ایک لفظ آریکت
آیہ اس کے معنی ہیں بلانا۔ مجرور رکب آتا ہے باب نصر سے جوتے ہیں رکتہ فار تک۔ میں لے اس کو یا تو وہ مل گیا۔

تفسیر ۲۱ :- یہ تشبہ مفرد کا بیان ہے۔ تمثیل ثانی اور صیب میں۔ یہاں بھی تشبہ کی جانب میں چار چیزیں ہیں

وَنَبِّهْ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ عَلَىٰ أَن تَعْلَمَ جَعَلَ لَهُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ لِيَتَوَسَّلُوا بِهَا إِلَى الْهُدَىٰ وَالْفَلَاحِ ثُمَّ أَنَّهُمْ صَرَفُوهَا إِلَى الْخَطْوَةِ الْعَاجِلَةِ وَسَدَّ دَهَا عَنْ الْفَوَائِدِ الْآجِلَةِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ بِالْحَالَةِ الَّتِي يَجْعَلُونَهَا فَاتَةً عَلَىٰ مَا يَشَاءُ قَدِيرٌ۔

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کو اپنے فرمان و لوٹ مار اللہ ذی سبب لسمع و البصار ہم سے اس بات پر متنبہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کو کان اور آنکھیں دیں تو اس لئے تھیں کہ ان کے وسیلے سے ہدایت اور فلاح تک پہنچیں۔ پراہنوں نے ان کو نوری ناکہ دل کے حاصل کرنے میں صرف کیا اور آخرت میں ملنے والے فوائد سے باز رکھا اور اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ان منافقین اسی حالت پر رکھتا جس پر وہ لوگ خود کور کھ رہے تھے کیونکہ خدا جس چیز کو چاہے اس پر قادر ہے۔

دقیقہ مد گذشتہ منافقین، ان کا کفر آمیز ایمان اور خداع، اور وہ نفاق جو مؤمنین کے آلام سے بچنے کے لئے اختیار کیا گیا تھا اور راز کھلنے کے وقت ان کا تیجرہ جانا اور ان کا سوجھ بوجھ میں نہ پڑنا کہ کیا کریں اور کیا نہ کریں۔

اسی طرح جانب مشبہہ میں بھی چار چیزیں ہیں۔
 اصحاب مشبہہ۔ وہ بارش جس میں اندھیریاں، گرج اور بجلی ہے۔ ان کا مارے کڑک کے انگلیاں گڑوں میں دے لینا۔ اور بجلی چمکتے وقت چل پڑنا۔ اور اس کے چپ ملنے پر ٹھٹھک کر رہ جانا۔
 اول کو اول ثانی کو ثانی کے ساتھ۔ ثانی کو ثالث اور رابع کو رابع کے ساتھ تشبیہ دیدہ گئی۔ جو زمانی کی تشبیہ میں وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح بارش کوئی نفس مفید ہے سبب اس میں ظلمت اور رعد و برق جیسی چیزیں آجاتی ہیں تو اٹا ضرر رساں بن جاتی ہے اسی طرح منافقین کا ایمان کوئی نفس ایک عمدہ چیز تھا لیکن خداع و کفر کی آمیزش نے اسے ضرر رساں بنا دیا۔
 اور ثالث میں وجہ تشبیہ یہ ہے کہ حسب طرح انگلیاں ٹھوس لینے سے بارش و کڑک وغیرہ کے مصائب سے کوئی نہیں بچ سکتا۔ اسی طرح منافقین نفاق کے ذریعہ ان بلاؤں سے نجات نہیں پاسکے جو خدا نے مقدر کر دی ہیں۔

تفسیر :- یہ آیت سے نکالا ہوا ایک نکتہ ہے جس کا حاصل بقول عبد الحکیم سیالکوٹی یہ ہے کہ لوٹ مار

اللہ ذہب الی آخر قولہ تعالیٰ ان اللہ علی کل شیء قدیر۔ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اھباب صیب کے حق میں وہ تمام چیزیں موجود تھیں جو ان کی سمیع و بصیر کے زوال کو منقضی تھیں مگر اللہ تعالیٰ نے اپنے لطف و کرم سے ان کو زائل اور سلب نہیں کیا۔ تو گویا اس میں اس پر تنبیہ ہے کہ منافقین کے حق میں وہ تمام باتیں موجود تھیں جن کا تقاضا تھا کہ ان کے قویٰ کو سلب کر لیا جائے۔ مثلاً یہ کہ انہوں نے ان قویٰ کو ان کے مقصد تخلیق کے خلاف صرف کیا تھا جس سے ان کا ناقدر ہونا ثابت ہوتا ہے اور ناشکرے سے نعمت سلب کر لینی ایک عقلی تقاضا ہے۔ تو اگر خدا تعالیٰ چاہتا تو یقیناً سلب کر سکتا تھا مگر پھر بھی نہیں سلب کیا۔ یہ صرف اس کی ہر باری ہے۔ مولائے رومی نے معرفت کی بات یہی ہے

جرمائی بمن و خستے نادری : اے لقاہانت چہ نیکو داری

حیف صد حیف خالق انس قدر لہر بان اور مخلوق پھر اشرف المخلوقات اس قدر نا فرمان ہے

دوست را با من نظر شد و دختہ : حیف من باد گیراں دل تو خستہ

اس وعدہ لا شریک کا شکر کس زبان سے ادا کر دے جس سے مجھ ذرہ بے مقدار کو یہ ٹوٹی پھوٹی چند

سطر سیکھنے کی توفیق دی اور اسے آج برد و دشمنیہ انکارہ جمادی الثانی کو پایہ تکمیل تک پہنچایا اس کے بعد کا

تیسرا جز بھی اسی کی توفیق پر ہے۔ نا تنظر وانی معکم من المنتظرین۔

یٰ خیر

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (مَلَايَتَا)

التفسير الحواشي

لِحَلِّ مُشْكَلَاتِ

التَفْسِيرِ لِلْقَاضِي الْبَيْضَاوِيِّ

مصنف: عبد الله القاضي البيضاوي رحمته الله



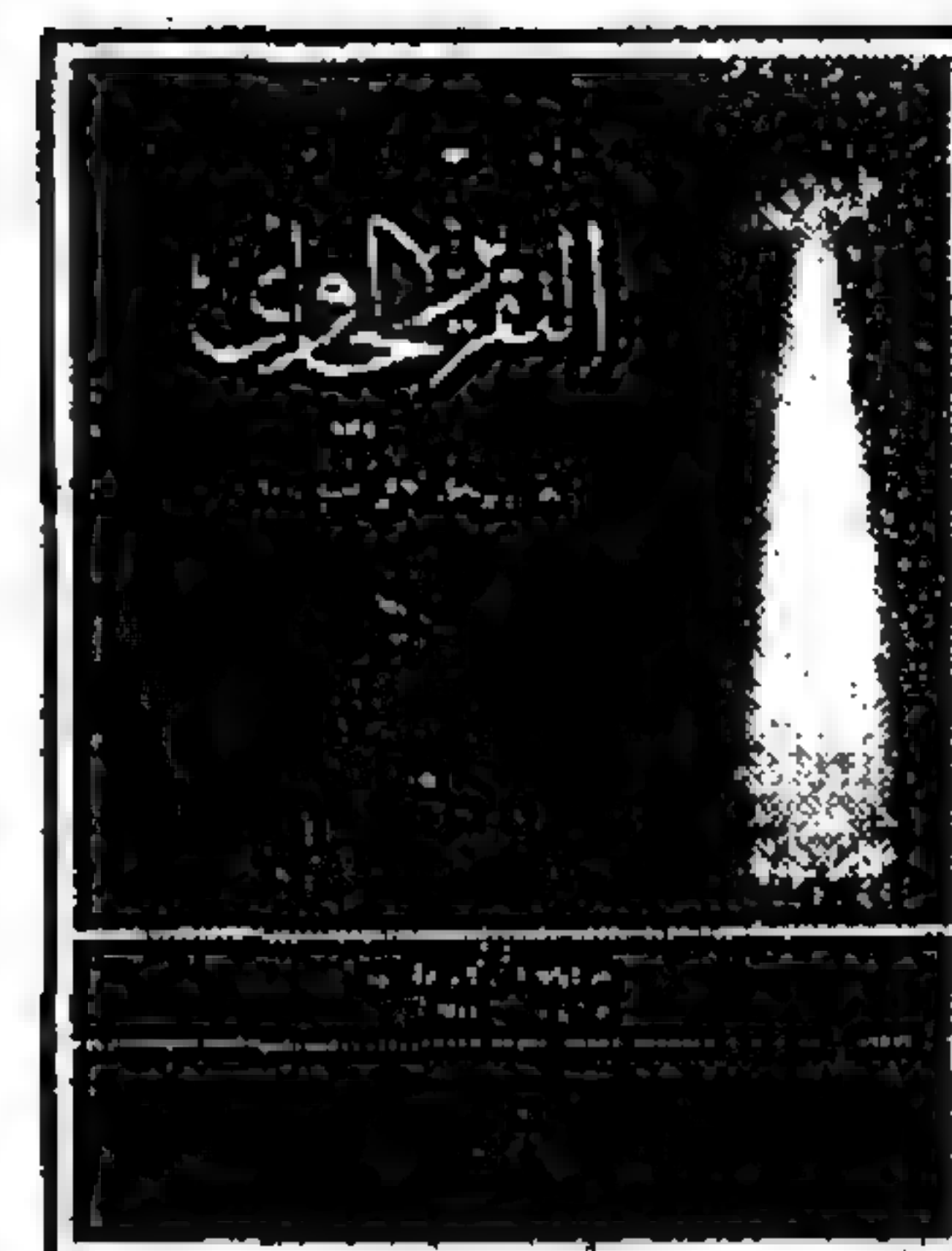
شاح، حضرت مولانا فخر الحسن صاحب رحمته الله
صدر المدرسين دار العلوم دیوبند

مُرشَّين:

حضرت مولانا شکیل احمد صاحب مدظلہ
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ

اسلامی کتب خانہ

علامہ بنوری ٹاؤن کراچی۔ فون: 4927159



اشاعت اول جون 2004ء تعداد ایک ہزار

ناشر: اسلامک کتب خانہ علامہ اقبال ٹاؤن کراچی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لَيَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ لِمَا عَدَدَ فَرْقِ الْمُكَلَّفِينَ وَذَكَوْخِ أَصْهِمِ وَمَصَارِفِ أُمُورِهِمْ
أَقْبَلْ عَلَيْهِمْ بِالْمَخْطَابِ عَلَى سَبِيلِ الْإِلْتِقَاتِ هَذَا لِلْسَامِعِ وَتَنْشِيطَالِهِ وَاهْتِمَامًا بِأَمْرِ
الْعِبَادَةِ وَتَفْحِيماً لِنَشَانِهَا وَجَابِرَ الْكَلْفَةِ الْعِبَادَةِ بِلَذَّةِ الْمَخَاطَبَةِ

ترجمہ :- اے لوگو! عبادت کرو اپنے پروردگار کی۔

عبارت۔ جب اللہ تعالیٰ مکلفوں کے فرتوں کو شمار کر چکے اور ان کے امتیازی اوصاف اور انجاہائے کار
ذکر فرما چکے تو اب انہیں کی جانب بطور التفات خطاب کے ساتھ متوجہ ہوئے (اور یہ توجہ) سامع کو چونکا اور خوش
کرنے کے لئے ہے، نیز امر عبادت کی اہمیت اور اس کی عظمت مثلاً ان کو ظاہر کرنے کے لئے ہے اور ہم کلامی کی چاشنی
سے عبادت کی کلفت کی تلائی کرنے کے لئے ہے؛

حل :- لَمَّا حَرَفَ شَرْطُہِ اَوْ رَعْدُوْہِ۔ اَلْبَابُ تَفْصِيْلُ اس کی شرط اور اقبل علیہم، لَمَّا کی جزا علیہم اور بالخطاب
اقبل سے متعلق ہیں اور علی سبیل الالتفات کا تعلق بالخطاب سے ہے ہذا و تنشیط الی آخرہ
بترکیب عطف اقبل کا مفعول لہ ہے؛

تفسیر :- اب تک کلام بعینہ غائب ہے اور یہاں سے خطاب شروع ہوا، گویا کلام کا رخ غیبت سے خطاب
کی جانب موڑ دیا گیا ہے یہی رخ کا موڑ دینا زمین معانی کی اصطلاح میں التفات کہلاتا ہے قاضی صاحب اپنی عبارت
میں اس التفات کے نکات کی وضاحت کر رہے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ اس التفات اور انداز بیان کی تبدیلی
میں تین نکتے ہیں (۱) سامع کو چونکا کرنا۔ اور اس میں نشاط پیدا کرنا کیونکہ ایک ہی روش پر جب کلام چلتا
رہتا ہے تو سامع کی طبیعت میں سردی اور طالی آجاتا ہے اور جب انداز بدل جاتا ہے تو سامع چونکا ہو جاتا ہے کہ دیکھیں اس نے انداز
میں کونسی بات ہے؟ اور چونکہ سرین چیز نشاط آور ہوتی ہے اس لئے اس میں نشاط بھی پیدا ہوتا ہے (۲) حکم
عبادت (جو "اعبدوا" میں ہے) کی اہمیت اور عظمت مثلاً ان کو ظاہر کرنا کیونکہ بادشاہوں کا دستور ہے
کہ جب وہ کسی چیز کی اہمیت و عظمت بٹھانی چاہتے ہیں تو اس بارے میں خود بالمشافہہ گفتگو کرتے ہیں اور
بدبان خود اس کا حکم کرتے ہیں (۳) کلفت عبادت کی تلائی کرنا ہم کلامی کی لذت سے یعنی حب اللہ تعالیٰ نے
عبادت کا حکم دیا گو عبادت میں کلفت ہے مگر اللہ کے خطاب کی شیرینی سے اس کی تلائی ہو گئی کیونکہ محبوب

و یا حرف وضع لنداء البعید وقد ینادی بہ القریب تنزیلاً لمنزلۃ البعید اما العظمتہ کقول
الداعی یارب و یا اللہ وهو اقرب الیہ من جبل الورد۔ اولغفلتہ وسوء فرہمہ اوللاعتناء باللہ
لہ و زیادۃ الحث علیہ وهو مع المناذی جملۃ مفیدۃ لانہ ناسب مناب فعل۔

ترجمہ :- اور یا حرف ہے جو بعید کو پکارنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور کبھی اس کے ذریعہ قریب کو بھی محض اس بنا پر
ندادی جاتی ہے کہ اس کو بعید کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے (اب بعید کے منزلہ میں اتار لینا یا تو منادی کی عظمت و شان
کی وجہ سے ہو گا جیسے دعا کرنے والے کا یارب اور یا اللہ کہنا، حالانکہ اللہ تعالیٰ داعی کے شاہ رگ سے بھی زیادہ قریب
ہے، یا منادی کے غافل اور ناقص العقل ہونے کی وجہ سے ہو گا، یا مدعولہ جس چیز کے لئے ندادی جاری ہے) کی اہمیت
اہمیت جتانے اور اس پر مزید اکسانے کے لئے ہو گا۔ اور تریں ندایں سمیت جملہ تامہ ہے کیونکہ وہ
فعل کے قائم مقام ہے۔

حل :- یا، مبتدا ہے، حرف وضع النداء البعید اس کی خبر تنزیلاً منادی کا مفعول ہے۔ اما العظمتہ اور اس کے معطوفات
یعنی لغفلتہ اوللاعتناء تنزیلاً سے متعلق ہیں۔

دقیقہ مگدشتہ، اپنے منہ سے جس کا حکم کرتا ہے وہ شیریں ہوا کرتی ہے خواہ فی نفس کتنی ہی تلخ ہو مولائے روم نے کیا خوب
کہا ہے ۔ گفت از ناز بیش مرغبال مرا برو آن گفتش کہ بیش مرغبالم آرزو است۔
اس نے ناز سے کہا کہ ”دیکھو اب زیادہ نہ سناؤ اور چلتے ہو، اس کا یہ کہنا کہ ”زیادہ نہ سناؤ“ تو میری آرزو ہے۔
تنبیہ :- بیضاوی کی عبارت میں مکلفین سے تینوں مذکورہ بالا فرقے مراد ہیں، مومنین، کفار مجاہدین
منافقین اور ان کے انجام پانے کا رستہ اولئک علی ہدی من ربہم و اولئک ہم المفلحون۔ سواء
علیہم انذرتہم ام لم تنذرہم، اولئک الذین استنروا الصلۃ بالہدی الایۃ مراد ہے۔
پہلے کا تعلق مومنین سے اور دوسرے کا کفار سے اور تیسرے کا منافقین سے ہے۔

تفسیر :- ”یا“ کے بارے میں زرخشری اور ابن حاجب کا اختلاف ہے، زرخشری کا دعویٰ ہے کہ یا، کی
وضع منادی بعید کے لئے ہے اور قریب میں اس کا استعمال مجازاً ہے پس جہاں کوئی نکتہ یا مصلحت ہوگی وہیں
قریب کے لئے استعمال کیا جائے گا۔

ابن حاجب کا قول ہے کہ یا مطلق منادی کے لئے ہے پس قریب و بعید دونوں میں اس کا استعمال حقیقت ہے
بیضاوی زرخشری کا پیرو معلوم ہوتا ہے اسی لئے کہتا ہے کہ یا، کی وضع قریب ہی کے لئے ہے اور بعید میں اس کا

وَأَيُّ جُعِلَ وَصْلَةٌ إِلَى نِدَاءِ الْمَعْرِفِ بِاللَّامِ فَإِنَّ ادْخَالَ يَاعِلِيهِ مُتَعَذِّرٌ لِمُتَعَذِّرِ
الْجَمْعِ بَيْنَ حَرْفِي التَّعْرِيفِ فَانْتَرَاهَا كَمِثْلَيْنِ وَأَعْطَى حَكْمَ النَّادِي وَأُجْرِيَ عَلَيْهِ
الْمَقْصُودُ بِالنِّدَاءِ وَصُفًا مُوَضَّحًا لَدَى وَالتَّزَمَ رَفْعًا اشْتِغَارًا بِأَنَّهُ الْمَقْصُودُ وَاتَّقَمَّتْ
بَيْنَهُمَا هَاءُ التَّنْبِيهِ تَاكِيدًا وَتَعْوِيفًا عَمَّا يَسْتَحْقُّهُ أَيُّ مِنَ الْمَصَافِ إِلَيْهِ -

ترجمہ :- اور ای کو معرفت باللام کی ندا کا وسیلہ بنالیا گیا اس لئے کہ معرفت باللام کیا داخل کرنی متقدر ہے
کیونکہ دریں صورت (دو حرف تعریف کا جمع ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ یا اور لام تعریف دو ہم مثلوں کی طرح ہیں
اور ای کو منادی کا حکم دیدیا گیا اور مقصود بالنداء معرفت باللام کو اس کی صفت کا شفع بنا کر ذکر کیا
گیا اور معرفت باللام کے رفع کا التزام اس لئے کیا گیا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہی معرفت باللام مقصود بالنداء
ہے اور ای اور مقصود بالنداء کے درمیان بائے تنبیہ کا اضافہ تاکید ندا کے لئے ہے نیز اس مضاف الیہ کا عوض
دینے کے لئے ہے جس کا ای مستحق ہوتا ہے ء

حل :- ای مبتدا ہے جُعِلَ فعل مجہول ضمیر مستتر راجع ہے بسوئے ای وُصْلَةٌ جُعِلَ کا مفعول ثانی الی نداء
المعر باللام، وُصْلَةٌ سے متعلق ہے جُعِلَ اپنے تمام متعلقات سے مل کر ای کی خبر ہے فان ادخال یا الخ جُعِلَ کی
علت ہے اور لتقدر راجع علت ہے متذکر کی۔ واعطى معطوف ہے جُعِلَ پر اعطى کی ضمیر نائب فاعل ای کی طرف راجع
ہے اور حکم المنادی اعطى کا مفعول ثانی ہے "علیہ" اور "لہ" کی ضمیر بھی ای کی طرف لوٹ رہی ہے ء
ان تحت کا مصدر راجح ہے۔ اتمام کے لغوی معنی کسی چیز کو زبردستی ٹھونسنے کے ہیں۔ یہاں ادخال اور زیادت
کے معنی میں ہے ء

بقیہ مگذشتہ استعمال اس وقت ہو گا جب کہ بعید کو قریب کے منزل میں اتار لیا جائے۔ اب بعید کے منزل میں اتار لینے
کے متقدرو وجوہ ہیں، ایک یہ کہ منادی عظیم الشان ہے لہذا اس کے بعد قریبی کو بعد مسافت کے درجہ میں لے لیا گیا چنانچہ
دعا کرنے والا یا اللہ کہتا ہے باوجودیکہ اللہ تعالیٰ شاہ رگ سے بھی قریب تر ہیں یہ محض اس لئے کہ اللہ عظیم الشان ہے۔
دوسری وجہ یہ ہے کہ منادی کوئی غافل یا ناقص العقل انسان ہے پس اس کی غفلت اور نادانی کو ایک
بہت بڑی حیثیت سمجھ کر منادی کو بعید کے منزل میں لے لیا جاتا ہے ء
تیسری وجہ یہ ہے کہ منادی کوئی نزدیک اور دور رس انسان ہے لہذا اس طرز انداز سے اس کے دل و دماغ
میں منادی لہ کی اہمیت بٹھانی اور اس کی طرف توجہ دلانی منظور ہوتی ہے ء

دبقیہ مرگذاشتہ، یا ایہا الناس کی ندا ان ہی آخر کے دو سکتوں کی وجہ سے ہے کیونکہ قرآن کے مخاطب یا فاضل ہیں یا لایک و عاقل ہیں پس غافلوں کو ان کی عقلت کی وجہ سے حرف بعید سے پکارا گیا اور اہل عقل و ارباب ذکاوت کو مدعولہ یعنی عبادت کی طرف توجہ دلانے کے لئے حرف بعید سے ندا دی گئی،
وہو مع المناذی۔ یہ ایہا الناس کی ترکیب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یا ایہا الناس جملہ نامہ ہے کیونکہ یارادعو کے قائم مقام ہے اور ادعو فعل با فاعل جملہ نامہ ہے لہذا اس کا قائم مقام بھی جملہ نامہ ہی ہوگا،

تفسیر :- مذکور العبد در بیان کلمات تین باتیں بطور پیش خیمہ ہیں ان کو سامنے رکھا جائے،
(۱) روح شتر تعریف کا جمع ہونا متذکر ہے کیونکہ لا حاصل ہے۔ اور یاراد و حشر تعریف باہم مثل نہیں ہیں۔ بلکہ متسلین کے امتداد ہیں اس لئے کہ اگر یا حشر تعریف کے مثل ہوتا تو قول اعمیٰ ”یار حبلہ“ میں مفید تعریف ہوتا حالانکہ نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ یا مفید تعریف اس لئے ہے کہ اس سے معین کا قصد کیا گیا ہے، جب یہ قصد نہ رہے گا تعریف کا فائدہ ختم ہو جائے گا،

(۲) منادی مفرد کی صفت میں دونوں صورتیں جائز ہیں۔ رفع، نصب جیسے یارید العاقل، العاقل
(۳) ای ب اوقات صفات ہو کر ہی استعمال ہوتا ہے،

اب سنئے قاضی کہتے ہیں کہ چونکہ معروف باللام کو براہ راست منادی بنانا متذکر ہے کہ روح شتر تعریف کا اجتماع لازم آتا ہے حشر ندا، لام تعریف اس لئے معروف باللام کو منادی بنانے کا ہتھیار یہ استعمال کیا گیا ہے کہ اس سے پہلے آئی لا یا گیا اور آئی ہی کو منادی مستقل کا حکم دیا گیا۔ اور اس کے بعد معشر باللام کو آئی کی صفت کا شغبنا کر ذکر کیا گیا۔ صفت کا شفا سے لئے کہا کہ آئی میں جوابہام ہے اس کو معشر باللام دور کر دیا، مشبہ پیدا ہوا کہ جب آئی منادی مستقل ہے اور معشر باللام اس کی صفت ہے
اشکال وجواب :- تو جس طرح دوسرے منادی کی صفت میں رفع نصب دونوں کا جواز ہوتا ہے اس طرح یہاں بھی دونوں صورتیں جائز ہونی چاہئیں۔ حالانکہ یہاں معشر باللام کے لئے رفع متعین ہے۔

الجواب :- اس کا رفع اس لئے لازم قرار دیا گیا کہ لوگ یہ سمجھیں کہ مقصود بالندار یہی ہے۔ اسی کو صرف وسیلہ و ذریعہ ہے،

پھر مشبہ پیدا ہوا کہ موصوف اور صفت کے درمیان فصل نہیں ہو کر تا۔ یہاں آئی اور الناس میں ”بار“ کا فصل کیونکر ہے؟ قاضی نے اس کا جواب و اتمت بینہما الخ سے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بار تنبیہ آئی کے لئے اجنبی نہیں ہے بلکہ اس کا افسانہ ندا کی تاکید اور آئی کے صفات الیہ کا صلہ دینے کے لئے ہے۔ پس یہ فصل فصل بغیر لا جنبی ہے۔

بار میں ندا کی تاکید اس طرح ہے کہ ندا تنبیہ کے لئے آتا ہے اور بار میں بھی تنبیہ ہے،

وانما كثر النداء على هذه الطريقة في القرآن لاستقلالها باوجه من التاكيد وكل ما نادى الله له عبادة من حيث انها امور عظام من حقها ان يتفطنوا لها ويقبلوا بقلوبهم عليها واكثرهم غافلون حقيق بان ينادى له بالاكيد والبلغ والجموع واسماءها المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد وتدل عليه صحتها الاستثناء منها والتوكيد بما يفيد العموم كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واستدلال الصحابة بعمومها شائعا ذاتعا فالناس يعم الموجودين وقت النزول لفظا ومن سيوجد معنى لما تواتر من دينه عليه السلام ان مقتضى خطابه واحكامه شامل للقبيلتين ثابت الى قيام الساعة الا ما خصه الدليل

ترجمہ :- اور قرآن عظیم میں اس انداز پر نداء بکثرت اس لئے واقع ہوئی کہ یہ نداء تاکید کی چند وجوہ کے مسا تقر مفرد ہے اور وہ تمام چیزیں جن کے لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو نداء کی ہے اس بات کے لائق ہیں کہ ان کے لئے نداء ترین بلینے ترین لفظ سے نداء کی جائے اور یہ لیاقت واستحقاق اس حیثیت سے ہے کہ وہ عظیم الشان امور ہیں اور ان کا حق یہ ہے کہ لوگ ان کی گہرائی سمجھیں اور عظیم قلب ان کی طرف متوجہ ہوں اور صورت حال یہ ہے کہ اکثر اس سے غافل ہیں۔

اور جمع معرف اللام اور اسماء جمع معرف اللام اس مقام پر عموم واستفراق کے لئے ہیں جہاں کوئی عہد خارجی نہ ہو اور دلالت کرتا ہے اس دعویٰ پر جموں سے استثناء کا صحیح ہونا اور ان لفظوں سے ان کی تاکید لانا جو مفید عموم ہیں جیسے فرمان باری فسجد الملائكة كلهم اجمعون اور صحابہ کا شائع ذائع طور پر ان کے عموم سے استدلال کرنا۔

حل :- کل نادى الله مبتدأ من حيث الحقيقة من متعلق ہے۔ ”حقیق بان ینادی خبر مکر المجموع معطوف علیہ اسماء بالتکریب اضافی معطوف معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر موصوف الجملة اس کی صفت، موصوف صفت سے مل کر متبدا للعموم خبر جمع وہ لفظ ہے جو دریا در سے زیادہ پر دلالت کرے۔ اسم جمع وہ لفظ ہے جو دریا در سے زیادہ پر دلالت کرے مگر اس کے وزن پر اکثر مفردات آتے ہوں۔

تفسیر ہے۔ قرآن کریم میں بکثرت ندا "یا ایہا ناس" وارد ہے اس لئے سوال اٹھا کہ اس انداز کو اس کثرت سے کیوں بتایا گیا قاضی اس بیان میں اس کی وجہ بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جن جن چیزوں کے لئے ندا کی ہے ان میں ہر چیز لائق تدریج اور قابل صدا عنت ہے اور اس حیثیت سے اس کی مستحق ہے کہ اس کے لئے مؤکد ترین لہجہ سے خطاب کیا جائے اور چونکہ یا ایہا بہت سے وجوہ تاکید پر مشتمل ہے جیسا کہ مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوا یعنی تفصیل بعد الاجمال، اختیار لفظ بعید تنزیل، البعد منزلة القرب، اضافہ، تہنیت، اس لئے بکثرت یا ایہا الناس ہی سے ندا دی گئی وضاحت عبارت سے پہلے سمجھ لو کہ لام تعریف میں اصل یہ ہے کہ اس کو عہد خارجی پر محمول کیا جائے کیونکہ تفسیر کا منشاء یہ ہے۔ اگر عہد خارجی کی صورت نہ بنتی ہو تو استغراق پر محمول کیا جائے کیونکہ بیشتر حکم افراد ہی پر ہوا کرتا ہے اور اگر مقام استغراق کی اجازت نہ دے تو پھر جنسی و عہد ذہنی کا منبر ہے (شیخ زادہ بحوالہ تمویج)

اب سنئے قاضی کہتے ہیں کہ جمع معرف باللام اور اسم جمع معرف باللام میں لام تقرر عموم و استغراق کے لئے ہو گا بشرطیکہ وہاں عہد خارجی کی گنجائش نہ ہو۔ اور اس دعوے پر تین دلیلیں لاتے ہیں پہلی وہی دو کا حاصل اشتغال سے اور تیسری کا اجماع، یعنی اشتغال اور اجماع دونوں اس پر دلالت کرتے ہیں کہ لام تفسیر استغراق کے لئے ہے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ جمع معرف باللام سے استثناء صحیح ہے اور یہ بات طے ہے کہ استثناء عام ہی سے ہوتا ہے کیونکہ استثناء کا کام ان چیزوں کو نکال دینے کا ہے جن میں معنی عام شامل ہو گئے ہیں پس استثناء کی محنت بتا رہے ہیں کہ اس کا مستثنیٰ عام ہے جسے تو نکالنے کی ضرورت پڑی۔

ارشاد ہے ان عبادی لیس لك علیہم سلطان الا من اتبعك میرے بندوں پر تجھے کوئی قدرت نہ ہوگی مگر ہاں ان پر جنہوں نے تیری پیروی کی۔ یہاں عبادی سے جو کہ جمع معرف باللام ہے من اتبعك کا استثناء کیا گیا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جمع معرف باللام کی تاکید ان نقطوں سے لانی صحیح ہے جو مفید عموم ہیں جیسے ارشاد ربانی فسجد الملائکتہ کلہم اجمعون یہاں کلہم سے ملائکہ کی تاکید لانی گئی ہے اور کل مفید عموم ہے۔ معلوم ہوا کہ ملائکہ میں عموم تھا کیونکہ تاکید اسی مفہوم کو مضبوط کرنے کے لئے لانی جاتی ہے جس پر تنوع مشتمل ہوتا ہے پس اگر ملائکہ میں عموم نہ ہوتا تو کیوں اس کی تاکید لانی جاتی۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ عموم و خاصیت کے متفقہ طور پر ایسی جموں سے عموم سمجھا ہے اور اس کو دلیل بنایا ہے چنانچہ خلافت کے مسئلہ میں جب اختلاف ہوا اور انفسار نے یہ کہا متا امیر و منکم امیر ایک امیر ہم میں کا ہو گا اور ایک ہاجرین میں کا۔ تو ان کی تردید کے لئے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث پڑھی تھی الائمة من قریش خلیفہ تمام کے تمام قریش ہی سے ہوں گے۔ گو یا خلیفہ کے تمام افراد "الائمة" سے مراد لئے اور الائمة صیغہ جمع معرف باللام کو عموم کے لئے سمجھا اور صحابہ میں سے کسی نے نکیر نہیں کی جس سے اجماع بھی ہو گیا!

قالناس یعم الوجودین وقت النزول لفظاً ومن سیوجد معنی لما تواتر من دینہ علیہ السلام
ان مقتضی خطابہ واحکامہ شامل للقبیلین ثابت الی قیام الساعة الاخصه الدلیل ومارکی
عن علقمة والحسن ان کل شیء نزل فیہ یا ایہا الناس فمکی ویا ایہا الذین امنوا فمکی فی ان صح
رفعه فلا یوجب تخصیصہ بالکفار ولا امرهم بالعبادة فان الامر یجب ہوا المشترك بین
بدو العبادة والزیادة فیہا والمواظبة علیہا فالملطوب من الکفار هو الشروع فیہا بعد الایمان
بما یجب تقدیمہ من المعرفۃ والاقرار بالصانع فلان من لوازم وجوب الشیء وجوب مالا یتما لایہ
وکما ان الحدیث لا یمنع وجوب الصلوة فالکفر لا یمنع وجوب العبادة بل یجب رفعہ و
الاشتغال بہا عقیبہ ومن المؤمنین ازیدیادہم وثباتہم علیہا

ترجمہ :- پس ناس ان لوگوں کو توفیق عطا کیا ہے جو نزول قرآن کے وقت موجود تھے اور ان لوگوں کو دلالت شامل ہے
جو بعد میں آئے اور یہ شمول اس حدیث تواتر کی وجہ سے ہے جو آپ کے دین کے بارے میں بطور تواتر وارد ہے کہ شرعی
خطاب اور شرعی احکام کا مقتضی دونوں طرح کے لوگوں کو تواتر قیامت ثابت ہے مگر وہ جن کو دلیل مستثنیٰ کر دے
اور وہ حدیث جو حضرت علقمہ اور حسن بصری رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ہر دو آیت جس میں یا ایہا الناس
وارد ہے مکی ہے اور جس میں یا ایہا الذین آمنوا ہے مدنی ہے سو اگر اس کا مفعول و متعلق ہونا صحیح بھی ہو تو بھی تخصیص
بالکفر کو ثابت نہیں کرتی اور نہ ہی ان کے ساتھ امر بالعبادة کی تخصیص کو ثابت کرتی ہے اس لئے کہ جس چیز کا حکم
دیا گیا ہے وہ قدر مشترک ہے عبادت کو شروع کرنے اور اس پر زیادتی اور پابندی کرنے کے درمیان پس کفار سے
مطلوب عبادت کا شروع کرنا ان چیزوں کے بجالانے کے بعد جو واجب التقسیم ہیں یعنی اللہ کی معرفت اور صانع
کا اقرار کیوں وجوب شئی کے لوازم میں سے ہے۔ ان چیزوں کا واجب ہونا جن کے بغیر وہ چیز مکمل نہیں ہو سکتی اور جس طرح
حیث وجوب نماز سے مانع نہیں، اسی طرح کفر وجوب عبادت سے مانع نہیں بلکہ کفر کو دور کرنا اور اس کے بعد عبادت میں
مشغول ہونا واجب ہوتا ہے اور مومنین سے عبادت میں اضافہ اور اس پر ثابت قدری مقصود ہوتی ہے۔

تقدیم :- یہ ثابت کرنے کے بعد کہ جن معنی باللام عموم واستفراق کے لئے آتی ہے اب لفظ الناس کے بارے میں
فرماتے ہیں کہ یہ بھی عموم کے لئے ہے، موجودین اور غیر موجودین دونوں کو شامل ہے لیکن موجودین کو اپنے نقطوں سے
اور غیر موجودین کو دلالت یعنی قرینہ خارجیہ کی وجہ سے اور یہ قرینہ خارجیہ فرمان نبویؐ ہے جو بطور تواتر منقول ہے

وانما قال ربکم تنبیہا علی ان الموجب للعبادة هو الربوبية۔

ترجمہ :- اور ربکم اس پر تنبیہ کرنے کے لئے فرمایا کہ عبادت کو واجب کرنے والی چیز ربوبیت ہی ہے۔

دبقیہ مہ گذشتہ ارشاد ہے : ”حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعت“ میرا حکم جو ایک کو پوری جماعت کو شامل ہوتا ہے معلوم ہوا کہ دین کے خطاب اور اس کے احکام کا تقاضا موجودین اور غیر موجودین پر دو کو تار و قیامت شامل ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ اس میں استثناء کی گنجائش رہتی ہے چنانچہ جب دلیل کسی طبقہ اور کسی فرد کے استثناء پر قائم ہو جائے گی تو ان کا استثناء درست ہو گا۔ چنانچہ جس، محمول، ناس، معذور وغیرہ دوسری احادیث کی وجہ سے خارج سمجھے گئے اور قاضی کا یہ فرمانا کہ حکم محمول حاضرین کو لفظاً اور لا حقیقہ کو دلالت ہو گا۔ اس لئے ہے کہ خطاب بالمشافہ ان ہی لوگوں سے ہو سکتا ہے جو وقت نزول موجود تھے خواہ مومن تھیں ہوں، خواہ کافر مجاہد و خواہ منافق۔

اور بعد میں آئینہ دوسری احادیث کی وجہ سے شامل ہوئے۔

تفسیر یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آپ کہہ رہے ہیں کہ یا ایہا الناس اعبدوا کا خطاب سب لوگوں کو ہے موجودین کو بھی اور غیر موجودین کو بھی حالانکہ حسن پیری اور حضرت علقمہ سے کئی روایت اس کے بالکل خلاف ہے روایت یہ ہے کہ جس آیت میں یا ایہا الناس آیا ہے وہ مکئی ہے اور جس میں یا ایہا الذین آمنوا ہے وہ مدنی ہے۔
الجواب :- اول تو یہ تسلیم نہیں کہ وہ روایت مرفوعہ و منقولہ ہے بلکہ خود علقمہ اور حسن پر موقوف ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو جواب یہ ہے کہ مکئی ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے مخاطب صرف کفار ہیں بلکہ مکہ میں جتنے رہنے والے تھے سب اس کے مخاطب تھے مومن بھی، کافر بھی، پھر شبہ پیدا ہوا کہ مومن و کافر میں سے کسی کو بھی مخاطب قرار دینا صحیح نہیں۔ اس لئے کہ عبادت کے لئے ایمان شرط ہے اور کفر مانع ہے پس کفر کے رہتے ہوئے اولایمان کے نہ ہوتے ہوئے وہ عبادات کے امور کیسے ہو سکتے ہیں یہ تو تکلیف محال ہے اور مومن تو عبادت کرتے ہی ہیں پس ان کو عبادت کا حکم تحصیل حاصل ہے۔

اس کا جواب قاضی نے یہ دیا کہ اعبدوا کا امور بہ امر مشترک ہے۔ خواہ ابتداء عبادت ہو خواہ الودیاد عبادت، کفار کو ابتداء کا حکم ہے اور مومنین کو الودیاد اور اضافے کا اور جب الودیاد کا حکم ہے تو تحصیل حاصل لازم نہیں آیا۔
رد گما سوال کفر و ایمان کا تو عبادت کے حکم کا مطلب یہ ہے کہ عبادت کے مقدمات کو اولان چیزوں کو پہلے برپا لاؤ جو پیش غیمہ کا درجہ رکھتی ہیں پس عبادت کا حکم ایمان بالشرائع و اقرار مانع وغیرہ کو بھی شامل ہے کیونکہ قاعدہ مقدمہ الواجب واجب۔

تفسیر :- یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ جب وصف پر کسی حکم کو مرتب کیا جاتا ہے تو وہ وصف ترتیب حکم کے لئے علت ہو کر رہتا ہے پس یہاں بھی عبادت کو ربکم پر مرتب کرنا اس بات پر آگاہ کرنا ہے کہ تربیت خداوندی ہی وجوب عبادت کے لئے علت ہے۔

الَّذِي خَلَقَكُمْ صفة جرت عليه للتقدير والتقليل ويحتل التقييد
والتوضيح ان خص الخطاب بالشركين واريد بالرب اعم من الرب الحقيقي و
الالهة التي يسمونها اربابا.

والخلق ايجاد الشيء على تقدير واستواء واصله التقدير يقال خلق
الغل اذا قدرها وسواها بالمقياس.

ترجمہ :- وہ پروردگار جس نے تم کو پیدا کیا۔ ترجمہ عبارت :- یہ ربکم کی صفت ہے جو اہل عظمت اور بیان
علت کے لئے ذکر ہوئی۔ اور تقييد و توضيح کا بھی احتمال ہے۔ اگر خطاب کو مشرکین کے ساتھ خاص کیا
جائے اور رب سے وہ معنی مراد لئے جائیں جو عام ہیں رب حقیقی سے اور ان معبودوں سے جن کو مشرکین رب
کہتے تھے۔

اور خلق نام ہے کسی چیز کو ایک انداز اور ہماری پر موجود بنانے کا اور اس کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے
ہیں۔ بولاجاتا ہے "خلق النفل" جبکہ جوئے کو انداز سے بنایا جائے اور پھر فریم سے اسے ٹھیک کر لیا جائے۔

نفسیں :- آیت کا مخاطب اگر تینوں فرقوں کو قرار دیا جائے تو الذی خلقکم صفت ماحضہ ہے
اور اس سے مقصود موصوف یعنی ربکم کی عظمت ظاہر کرنا اور رب کے رب ہونے کی علت کو بیان کرنا ہے
کیونکہ ان فرقوں میں اکثریت انہیں لوگوں کی ہے جو رب اور خالق کے درمیان فرق نہیں کرتے تھے بلکہ رب اسی
کو سمجھتے تھے جس کو خالق سمجھتے تھے۔ پس ان کے مخاطب کے وقت الذی خلقکم کی صفت اس لئے تو
ہو نہیں سکتی کہ رب کو خالق کے ساتھ مقید کر کے غیر خالق کی نفی کر دی جائے۔ ہاں توضیح و تقلیل کے لئے ہو سکتی
ہے۔

البتہ اگر آیت کا مخاطب خاص طور پر مشرکین کو مانا جائے تو تقييد کے لئے ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ان کے یہاں
رب کا مفہوم عام تھا خالق لا بزال کو بھی رب کہتے ہیں اور اپنے دیوی دیوتاؤں کو بھی۔

وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ مَتَنَاوِلَ لُكُلٍ مَا يَتَقَدَّمُ الْإِنْسَانُ بِالذَّاتِ أَوِ الزَّمَانِ مَنْصُوبٌ مَعْطُوفٌ
 عَلَى الْفَعْلِ الْمَنْصُوبِ فِي خَلْقِكُمْ وَالْجَمْلَةُ اخْرَجَتْ مَخْرَجَ الْمُقَرَّرِ عِنْدَ هَمْزٍ أَمَّا اعْتَرَا فَرَفَهُمْ
 بِهِ كَمَا قَالَ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمُوتَ
 وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ أَوَلَمْ تَكُنْ مِنْ أَعْلَمَ بِهِ بَادِنِي تَنْظُرُ وَقُرْئِي مِنْ قَبْلِكُمْ عَلَى أَهْوَائِهِمُ الْوَصُولُ
 الثَّانِي بَيْنَ الْأَوَّلِ وَصَلْتُهُ تَأْكِيدًا كَمَا أَقْبَحَهُمْ جَرِيرٌ فِي قَوْلِهِ يَٰ تَيْمِ تَيْمِ عَدِي لَا أَبَاكُمْ
 تَيْمًا ثَانِي بَيْنَ الْأَوَّلِ وَمَا ضَيْفَ إِلَيْهِ -

ترجمہ آیت :- اولان کو پیدا کیا جو تم سے پہلے ہو گزرے ہیں۔
 ترجمہ عبارت :- یہ مثال ہے ان تمام چیزوں کو جو انسان سے ذاتاً یا زماناً مقدم ہیں۔ اور منصوب ہے اور معلق
 ہے اس ضمیر جو خلقکم کا مفعول ہے اور یہ جب اس جملہ کے طور پر استعمال ہوا ہے جو مخاطب کے نزدیک مسلم ہو یا تو
 اس لئے کہ وہ خدا کی خالقیت کے خود معترف تھے۔ چنانچہ ارشاد ہے لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ اگر تم ان سے پوچھو کہ
 ان کو کس نے پیدا کیا تو بول انھیں گے۔ اللہ تعالیٰ نے اور اگر تم ان سے یہ پوچھو کہ آسمان زمین کس نے پیدا کئے کہیں گے
 خدا نے اور یا اس لئے کہ وہ خالقیت باری کے پر قادر تھے محض ذرا سا غور کرنے سے اور ایک قرأت میں من قبلكم
 بھی ہے اس کی بنا اس پر ہے کہ موصول اول اور اس کے مسئلہ کے درمیان موصول ثانی کو محض تاکید کے لئے زائد مانا جائے
 جیسا کہ حشر پر ہے اپنے اس شعر "یا تيم تيم عدي لا ابا لكم" میں تيم ثانی کو تيم اول اور اس کے مضاف الیه کے درمیان
 زائد کیا ہے۔

تفسیر :- قاضی کے مقصود کی وضاحت سے پہلے دو مقدمے ذہن نشین کر لئے جائیں۔
 (۱) تقدم زمانی۔ اس تقدم کو کہتے ہیں جہاں مقدم اور موخر کا اجتماع محال ہو جیسے ہمارے اسلاف کا تقدم
 ہمارے اوپر۔
 تقدم ذاتی۔ وہ تقدم ہے جس میں مقدم کی جانب موخر محتاج ہو۔ گودوں کا زمانہ ایک ہو جیسے باپ کا تقدم
 بیٹے پر یا حرکت بد کا تقدم حرکت متعاقب پر۔
 (۲) کسی کلمہ یا جملہ کو صفت بنانا اسی وقت درست ہو گا جبکہ پہلے سے اس کا علم ہو اور اگر پہلے سے علم نہ ہو
 تو خبر بنائیں گے پس زید العالم اسی وقت کہیں گے جبکہ زید کے عالم ہونے کا علم مخاطب کو پہلے سے ہو۔ اور اگر پہلے
 سے علم نہیں ہے تو خبر بنائیں گے اور زید عالم کہیں گے۔

اب سننے قاصی اس عبارت میں تین باتیں ذکر کر رہے ہیں۔ الذین من قبلکم کا مصداق اور اس کا عمل اعراب الذی خلقکم کے صفت ہونے پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب من قبلکم کی دوسری قرأت پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ الذین من قبلکم کا مصداق صرف آباء و اہمات یا مضافوا انساں نہیں بلکہ ہر چیز اس میں شامل ہے جو مایط سے ذاتا یا از مانا مقدم ہے چاہے انسان ہو چاہے حیوان، چاہے اشجار ہوں چاہے اجزاء حتیٰ کہ لوح و قلم عرش و کرسی بھی۔

سوال پیدا ہوا کہ جب عاقل و لایعقل، حی و لاحی بھی داخل تھے تو صیغہ الذین کیوں لایا گیا یہ تو عقلاء کے ساتھ خاص ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اہل عقل کو غیر عاقل پر غلبہ دید گیا۔ دوسری بحث کی تشریح یہ ہے کہ مقرر من کتابہ۔ الذی خلقکم کو ربکم کی صفت بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ صفت وہ جہاں بنتا ہے جس کا پہلے سے علم ہوا اور الذی خلقکم کا مخاطب کو پہلے سے علم ہی نہیں ہے کیونکہ اس کے مخاطب کفار بھی ہیں اور کفار خدا کی خالقیت سے ناواقف ہیں۔

قاصی نے جواب دیا کہ خدا کی خالقیت ان کو اس طرح معلوم تھی جس طرح اور دوسرے مسلمات معلوم تھے اس لئے کہ وہ خود اس کا اعتراف کرتے تھے جیسا کہ ارثاد باری ہے لیس التہم من خلقہم لیس قولن اللہ اگر آپ ان سے پوچھیں کہ تمہیں کس نے پیدا کیا ہے تو کہیں گے اللہ نے۔ اور جن کو اعتراف نہیں تھا وہ بادی تامل اس پر قادر تھے کہ خدا کی خالقیت کو جان لیں ناب یہ ان کی حیران نفسی ہے کہ انہوں نے جانتے ہی کوشش ہی نہیں کی۔

وقوئی من قبلکم۔ یہ تیسری بحث قرأت کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک قرأت من قبلکم کی من بھارہ کے ساتھ ہے۔ دوسری من موصولہ کے ساتھ مشبہ پیدا ہوا کہ پھر اس کا صلہ کیا ہے اگر قبلکم کو اس کا صلہ بناتے ہو تو اس سے پہلے والا موصول الذین بغیر صلہ کے رہ جاتے اور اگر قبلکم کو الذین کا صلہ بناتے ہو تو موصول ثانی دہن، بغیر صلہ کے رہ جاتا ہے۔

قاصی نے مفصلہ یہ کیا کہ قبلکم موصول اول کا صلہ ہے اور موصول ثانی محض تاکید کے لئے زیاد کیا گیا ہے اور جب زائد ہے تو اس کا صلہ کی خواہش ہی نہیں۔ اور اس کی زیادتی ایسی ہی ہے جیسے جریر کے قول ”یا تیم تیم عدی“ میں تیم ثانی کی زیادتی۔ پورا شعر اس طرح ہے۔

یا تیم تیم عدی لا اباکم لا یلقینکم فی سوءۃ عظمیٰ
جریر نے یہ شعر اس وقت کہا تھا جبکہ عمر تیمی نے جریر کی ہجو کرنی چاہی تھی۔ اور جریر کو اس کا سراغ لگ گیا تھا تو جریر نے اس کے قبیلے کو مخاطب بنا کر کہا کہ تیمیو! عمر کو باز رکھو وہ میرے بھونہ کرے اور میرا منہ نہ کھلوائے ورنہ اگر میرا منہ کھل گیا تو سب پریشانی میں مبتلا ہو جاؤ گے۔

شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ اور عدی کی اولاد تیمیو! تم کسی شریف کی اولاد نہیں ہو دیکھو کہیں تم کو عمر پریشانی میں نہ ڈالے۔

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ۔ حال من الضمیر نے اعبدوا کا نہ قال اعبدوا ربکم راہین ان تنخرطوا فی
سلک المتقین الفائزین بالہدی والفلاح المستوجبین لجوار اللہ تعالیٰ نبہ بد علی
ان التقویٰ منتہی درجات السالکین وهو التبری من کل شئی سوی اللہ تعالیٰ اللہ تعالیٰ
وان العابد ینبغي ان لا یغتر بعبادۃ ویكون ذاخون ورجاء کما قال اللہ تعالیٰ یَدْعُونَ
رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا یَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَیَخَافُونَ عَذَابَهُ۔

ترجمہ آیت :- شاید تم پر ہر گار بن جاؤ۔

دعادت یہ اعبدوا کی ضمیر مخاطب سے حال واقع ہے گویا اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ تم اپنے پروردگار کی اس امید پر عبادت
کرو کہ متقین کی لڑی میں پروئے جاؤ گے۔ وہ متقین جو قرباری تعلق اسباب میں ہدایت و فلاح کو حاصل کئے ہوئے ہیں
اللہ تعالیٰ نے اس آیت سے اس بات پر متنبہ فرمایا کہ تقویٰ مدارج سلوک کا آخری درجہ ہے اور تقویٰ ماسوی اللہ سے
بیزار ہو کر خدا کا ہولینا ہے۔ اور اس پر بھی تنبیہ کی ہے کہ عابد کو یہی مناسب ہے کہ وہ اپنی عبادت کی وجہ سے قریب میں
متنبہ نہ ہو بلکہ امید و خوف کے درمیان رہے جیسا کہ رب العزت کا ارشاد ہے یَدْعُونَ رَبَّهُمْ الْآیۃ۔ وہ اپنے پروردگار کو
خوف و امید کی حالت میں پکارتے ہیں۔ اس کی رحمت کی امید رکھتے ہیں۔ اور اس کے عذاب سے ڈرتے رہتے ہیں۔

تفسیر :- یاد رہے کہ لعل ترجمہ اور اشتقاق کے درمیان مشترک ہے۔

ترجمی نام ہے اس لئے محبوب کے امیدوار ہونے کا جو ممکن الوقوع ہے اور اشتقاق ممکن الوقوع سے مستفہ ہونے
کا نام ہے۔

کلام اللہ میں جو لعل واقع ہے اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ اپنے حقیقی معنی پر ہے یا کسی تاویل کے ساتھ وار رہے
بعض کا کہنا یہ ہے کہ حقیقی معنی پر نہیں بلکہ تحقیق و تعلیل کے لئے ہے اور سیبویہ اس کا قائل ہے کہ اپنے حقیقی معنی پر ہے۔
قاضی بیضاوی بھی اس کے پیرو ہیں۔ رہا یہ سوال کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں ترجمہ اور اشتقاق ممکن نہیں کیونکہ ان میں انتظار
و امید یا خوف و ہراس ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات ہر دو سے مبرا ہے اس کے یہاں سب چیزیں موجود ہیں اور وہ سب
پر قاہر ہے لہذا اسے نہ کسی شے کا انتظار ہے اور نہ کسی شے سے وہ لرزاں و ترسان ہے۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ ترجمہ
و اشتقاق کبھی متکلم کے اعتبار سے ہوتے ہیں اور کبھی مخاطب کے لحاظ سے اور گاہے ان دونوں کے علاوہ کی نسبت سے
پس کلام اللہ میں جو ترجمہ ہے وہ مخاطبوں کے لحاظ سے ہے۔

اس مختصر سی تمہید کے بعد سمجھئے کہ قاضی "لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" کی ترکیب ذکر کر رہے ہیں۔ ترکیب نحو کی رو سے

اور من مفعول خلقکم والمعطوف علیہ علی معنی انه خلقکم ومن قبلکم فی صورة من یوحی منه
التقویٰ لترجم امرہ باجتماع اسبابہ وکثرة الدواعی الیہ وغلب المخطاطین علی الغائبین
فی اللفظ والمعنی علی ارادتهم جمیعاً

ترجمہ :- یا مال بے خلقکم کے مفعول اور اس مفعول کے معطوف سے اس معنی کی بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو اور
تم سے پہلے لوگوں کو اس شخص کی صورت مال میں پیدا کیا جس سے تقویٰ کی امید کی جاسکے۔ تقویٰ کے رجحان امر کی
وجہ سے اور اس کے اسباب کے اکٹھے ہونے اور دواعی کے کثرت کے ساتھ موجود ہونے کی وجہ سے اور عبادت
میں مخطاطوں کو غائبوں پر غلبہ دیا گیا ہے اور معنی کی بنیاد دونوں کے مراد لینے پر ہے۔

بقیہ مہر گزشتہ یہ حال واقع ہے اس کے ذوالحال کے بارے میں دو احتمال ہیں (۱) یہ کہ اعبدا کی ضمیر مخاطب ہو (۲) یہ کہ
خلفکم کا مفعول ہو۔

اشکال :- یعلّم الایۃ کو مال قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ ترجمہ ہے اور ترجمہ انشاء ہے اور مال کے لئے خبر ہونا
ضروری ہے۔

الجواب :- اس کو خبر کی تاویل میں لے لیں گے تقدیری عبارت نکلیں گی اعبدا وار یکم حال کونکم راجعین ان
تنخرطوا فی سلت المتقین۔ لوگوا اپنے پروردگار کی اس حالت میں عبادت کرو کہ تمہیں زمرہ متقین میں شامل
ہونے کی امید ہو۔

بیضاوی نے اس ترکیب کے ساتھ ہی ساتھ دو نکتے بھی ذکر کئے ہیں۔ اول یہ کہ آیت میں اس کی طرف اشارہ
ہے کہ تقویٰ بالفاظ دیگر عالم سے کنارہ کشی ہے نیازی سالکین کا آخری درجہ ہے اس لئے کہ اگر اس سے بھی بڑھ کر کوئی درجہ
ہوتا تو عابدین کو اس کے امیدوار ہونے کو کہا جاتا۔

نامشکہ :- سلوک لغت میں مطلق دخول کو کہتے ہیں۔ ۱۔ اصطلاح تصوف میں سلوک اس راہ پر قدم رکھنے
کا نام ہے جو خدا پر ہو پناہی ہو سالک کا درجہ مرید و منہج کے درمیان ہے۔

دوسرا نکتہ یہ کہ فعل میں یہ بھی تنبیہ ہے کہ عابد کو عبادت کی وجہ سے مبتلائے فریب نہ ہونا چاہیے بلکہ خوف و رہا
کے درمیان رہنا چاہیے۔

تفسیر :- یہ ذوالحال کا دوسرا احتمال ہے شبہ پیدا ہوا کہ اس ترکیب کی بنا پر یہ ہو گا تم کو اور تم سے پہلوں کو
اس مال میں پیدا کیا کہ تم بوقت پیدائش تقویٰ کے امیدوار تھے حالانکہ بصورت خلق کسی شے کی امید ممکن نہیں۔
کیونکہ وہ انتہائی بے شعوری کا زمانہ ہوتا ہے۔

وقیل تعلیل للخلق ای خلقکم لکی تتقون کما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وهو ضعیف اذ لم یثبت فی اللغة مثله

والآیة تدل علی ان الطریق الی معرفة الله تعلی والعلم بوحدا نیته واستحقاق
للعبادۃ النظر فی صنعہ والاستدلال بافعاله وان العبد لا یتحقق بعبادته علیہ
ثوابا فانما وجبت علیہ شکر الماعذۃ علیہ من النعم النفاۃ فهو کاجیر اخذ الاجر قبل العمل

ترجمہ ۱۔ اور کہا گیا ہے کہ علل سے خلق کی علت بیان کر لی مقصود ہے۔ ترجمہ ہو گا خدا نے تم کو اور تم سے پیلوں کو
اس غرض سے پیدا کیا کہ تم پر ہیزگار بن جاؤ۔ جیسا کہ دوسری جگہ یوں ارشاد ہے۔ وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون یہاں خلق کی غرض عبادت بتائی گئی ہے لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ لغت میں علل کا بیان علت
کے لئے ہونا ثابت نہیں

اور آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ خدا کی معرفت اور اس کی وحدانیت اور اس کے استحقاق عبادت
کے علم کی راہ اس کی کارگیری میں غور کرنا ہے اور اس کے افعال سے استدلال کرنا ہے۔
اور آیت اس پر بھی دلیل ہے کہ بندہ اپنی عبادت کی وجہ سے کسی بھی ثواب کا مستحق نہیں ہوتا اس لئے کہ جب
اس پر عبادت ان سابقہ اعمالوں کے شکر یہ میں واجب ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ نے شمار کرائے ہیں تو بندہ تو
اس مزدور کی مانند ہے جس نے کام کرنے سے پہلے ہی مزدوری لے رکھی ہے۔

بقیہ مگذشتہ قاضی نے اس کا جواب دیا کہ اس ترکیب پر کلام میں تشبیہ و مجاز ماننا ہو گا یعنی ان کے اس صورت
حال میں پیدا کرنے کو کہ ان سے آئندہ تقویٰ کی امید کی جائے ترجمہ تقویٰ کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔
مشہد پیدا ہوا کہ حسب طرح مخاطبوں کے پیدا کرنے میں تقویٰ کی امید تھی اسی طرح ان سے پیلوں کے خلق میں بھی یہی
امید تھی لہذا یوں فرماتے "علکم وایاہم یتقون" ضمیر مخاطب پر بس کیوں کیا۔

قاضی نے وغلب المخاطبین الخ سے اس کا جواب دیا کہ یہاں تغلیب ہے یعنی مخاطبوں کو من قبلہم پر غلبہ دیتے
ہوئے دونوں کے لئے ضمیر مخاطب کا استعمال فرمایا اور یہ تغلیب صرف لفظوں میں ہے معنی میں دونوں مراد ہیں۔

تفسیریں :- یہ آیت کے استنباط کا ذکر ہے یعنی آیت سے دو مسئلے مستنبط ہوئے اول یہ کہ خدا کی وحدانیت اور
اس کے استحقاق عبادت کی معرفت حاصل کرنے کا طریقہ یہی ہے کہ اس کے افعال میں اس کی شگوندہ کاریوں میں غور و
شکر کیا جائے۔ دوم یہ کہ بندہ عبادت کی وجہ سے کسی اجر کا مستحق نہیں ہوتا خدا اگر دیکھے تو اس کا فضل ہے

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَصَفَةَ ثَانِيَةً أَوْ مَدَحَ مَنْصُوبٍ أَوْ مَرْفُوعٍ أَوْ مُبْتَدَأٍ
خَبْرُهُ فَلَا تَجْعَلُوهُ وَجَعَلَ مِنَ الْأَفْعَالِ الْعَامَّةِ مَحْبِيٍّ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ بِمَعْنَى صَارَ وَطَفِقَ
فَلَا يَتَعَدَّى كَقَوْلِهِ شَعْرٌ فَقَدْ جَعَلَتْ قُلُوصُ بَنِي سَهِيلٍ : مِنَ الْأَكْوَارِ قُرْعَهَا قَرِيبٌ :
وَبِمَعْنَى أَوْجَدَ فَيَتَعَدَّى إِلَى مَفْعُولٍ وَاحِدٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ وَبِمَعْنَى
صَيَّرَ فَيَتَعَدَّى إِلَى مَفْعُولَيْنِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالتَّصْبِيرُ يَكُونُ بِالْفِعْلِ
تَارَةً وَبِالْقَوْلِ وَالْعَقْدِ الْآخِرِ :

ترجمہ : وہ نجات جس نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا۔
دعبارت : یہ صفت ثانیہ ہے ربکم یا اس کی مدح منصوب یا مدح مرفوع ہے یا مبتدا ہے جس کی خبر فلا تَجْعَلُوهُ ہے
اور جعل افعال عامہ میں سے ہے تین طرح آتا ہے صار ہو گیا اور طفق شروع کر دیا، لگ گیا کے معنی میں، اس صورت
میں متعدی نہیں ہوگا جیسے شاعر کا قول ہے فقد جعلت قُلُوصُ الْغَزَنِ سَهِيلَ كَرِيْبٍ کے اور نہ اپنی حیرا گاہوں کے
قریب ہونے شروع ہو گئے۔
اور اوجہ کے معنی میں اس وقت ایک مفعول کی طرف متعدی ہوگا جیسے فرمان باری تعالیٰ " وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ
نَارِيْكَ اور نورِ خدای نے ایسا دیکھا۔ اور پھر کے معنی میں، دریں صورت دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوگا جیسے فرمان باری
تعالیٰ " وَجَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا " اور تعبیر کبھی فعل سے ہوتی ہے اور کبھی قول و اعتقاد سے۔

پہلا مسئلہ اس طرح سمجھ میں آیا کہ قرآن نے رب کی عبادت کا حکم دیا اور اس کی صفت ذکر کی " الَّذِي خَلَقَكُمْ " اور ثانی
ہے کہ صفت موصوف کی وضاحت اور اس کی شناخت کا ذریعہ ہوتی ہے یا بالفاظ دیگر موصوف کے لئے وجہ امتیاز
ہوتی ہے معلوم ہوا کہ خدا کی ربوبیت کو اسی وقت پہچانا جاتا ہے جب اس کی خالقیت معلوم کر لی جائے اور خالقیت کا
علم خلق میں غور کرنے ہی سے ہو سکتا ہے۔
اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ حکم جب موصوف مع الصفة پر مرتب کیا جاتا ہے تو صفت ترتیب حکم کے لئے علت ہوا کرتی ہے
پس جب حکم عبادت کو مرتب کیا ربکم پر اور ربکم کی صفت ہے الَّذِي خَلَقَكُمْ تو صفت خالقیت ہی حکم عبادت کے ترتیب
کے لئے علت ہوگی اور یہی صفت استحقاق عبادت کا سبب قرار پائے گی۔
اور دوسرا مسئلہ بھی اسی سے واضح ہو جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندہ پر یہ انعام عبادت کے حکم اور اس کے مطالبے
سے پہلے ہی کر رکھے ہیں لہذا اب جو عبادت واجب ہوئی تو وہ انہیں احسانوں کی مکانات میں واجب ہوئی پس

دبقیہ ترجمہ مگذشتہ استحقاق اجر کیسا، اجر تو پہلے ہی مل چکا۔

تفسیر :- یہ دو چیزوں کا بیان ہے۔ الذی کی ترکیب کا جعل کی نفوی واصطلاحی تفسیر کا۔
ترکیب میں تین احتمال ہیں دا، یہ کہ ربکم کی صفت ثانیہ قرار دیا جائے ترجمہ ہو گا۔ لگوں عبادت کرو اپنے اس پروردگار کی جس نے تم کو اور تم سے پہلوں کو پیدا کیا اور اس کی جس نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا اس وقت عمل نصیب میں ہو گا کیونکہ موصوف بھی منصوب ہی ہے۔

د، یہ کہ منصوب ہو بنا ربح یعنی امدح انفل کا مفعول یہ ہو۔ تقدیری عبارت نکلتی گی "امدح الذی جعل لکم الارض فسر انشا" میں اس خدا کی تعریف کرتا ہوں جس نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا۔
۳، یہ کہ مرفوع ہو یا اس بنا پر کہ خبر متو مذدوت کی اور موقع مدمح میں واقع ہے اور یا اس بنا پر کہ مبتدا ہے اور فلا تجعلوا اس کی خبر چونکہ مبتدا متضمن بمعنی شرط ہے اس لئے اس کی خبر پر فاعل گنتی ہے،

اور دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ جعل کلام عرب میں تین طرح وارد ہے۔
استعمال اول۔ صار فعل ناقص اور طفق مقارب کے معنی میں۔ صار کے معنی و جلا و رشتہ کے ہیں اور طفق کے معنی آخذ اور شرع کے۔ اس صورت میں جعل متعدی نہیں ہو گا بلکہ فعل ناقص اور فعل مقارب کی طرح اسم و خبر چاہے گا شاعر کے قول "فقد جعلت قلوبی سہیل" میں جعلت طفقت اور اخذت کے معنی میں ہے۔ قلوبی سہیل اس کا اسم ہے اور سہیل الکاوار قلوب سے حال ہے۔ مرثعا قریب بترکیب خبری جعلت کی خبر اکوار کو رکھتے ہیں اور انمول کے غلام اور بڑے لیور کو کہتے ہیں مرتع اسم ظرف ہے چراگاہ کے معنی میں۔

ترجمہ ہو گا سہیل کے گلے کے اونٹ اپنی چراگاہ کے قریب لگ لئے۔
استعمال ثانی بمعنی او جہ ہے چونکہ متعدی بہ یک مفعول ہے اس لئے یہ بھی متعدی بہ یک مفعول ہو گا جیسے الظلمات والنور ظلمات و نور بترکیب عطف جعل کا مفعول ہے

استعمال ثالث۔ صیر کے معنی میں صیر متعدی بدو مفعول ہے کیونکہ تفسیر کے معنی ہیں ایک شے کو کس صفت سے متصف کر دینا۔ ظاہر ہے کہ اس کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہے اول وہ شے جسے متصف کیا جائے۔ دوم صفت زیر بحث آیت آیت میں جعل صیر ہی کے معنی میں ہے اس لئے متعدی بدو مفعول ہے اس جعل کو مناطفہ و فلا سفہ کی اصطلاح میں جعل مرکب کہتے ہیں۔ یہ جعل کہیں عملاً ہوتا ہے کہیں تو گلا و اعتقاداً

عملاً کی مثال جعلت الثوب قمیضاً میں نے اپنے عمل سے کپڑے کو قمیض کر دیا۔ تو گلا و اعتقاداً کی مثال وجعلوا الملائکۃ الذین ہم عباد الرحمن انشا۔ کافروں نے فرشتوں کو جو بندگان خدا ہیں مومن ٹھہرایا یہ ٹھہرانا زبان سے بھی ہو سکتا ہے اعتقاد سے بھی۔

ومعنی جعلها فرائضاً ان جعل بعض جوانبها بارزاً عن الماء مع بانی طبعها من الاحاطة برها و
صیرها متوسطات بین الصلابة واللطافة حتى صارت مهیئة لان یقعوا علیها
كالفرش المبسوط وذلك لا یستدعی كونها مسطحة لان کرية تشکها بحجمها وانتاج جرمها
لانی الافتراض علیها کالجبل،

والسمااء بناء من قبة مفروبة علیکم والسمااء اسم جلس یقع علی الواحد والمتعد کالبناء
والدارهم وقیل جمع سماءة والبناء مصدر رسمه به المبنى بئیا کان اوقبة او خباء ومنه بنی علی
امراته لانهم كانوا اذا تزوجوا ضربوا علیها خباء جديداً۔

ترجمہ :- اور زمین کو فرش بنانے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے بعض حصوں کو پانی سے ابھرنا یا باوجودیکہ پانی کے تقاضائے
طبع میں یہ تھا کہ اسے گھیرے رکھے۔ اور نیز فرش بنانے کے معنی یہ ہیں کہ زمین کو سختی و نرمی کے درمیان ایک اعتدالی کیفیت
پر رکھا جائے تاکہ وہ اس قابل ہوگئی کہ اس پر لوگ بیٹھیں اور لیٹیں بالکل ایسا جیسا کہ بچھا ہوا فرش۔
اور آسمان کو چھت بنایا

وعبارت، یعنی گنبد نما بنایا جو تمام پرستان دیا گیا ہے سما اسم جنس ہے جو واحد و کثیر سب پر بولا جاتا ہے بطرح
دینار درہم اور بعض لے کہا ہے کہ سماءة کی جمع ہے اور بناء مصدر ہے اس سے بنا کردہ چیز کو تعبیر کر دیا جاتا ہے خواہ وہ چیز
مکان ہو خواہ گنبد، خواہ خیمہ اور اسی سے لیا گیا ہے "بنی علی امرأتہ" (اپنی بیوی کے ساتھ) شب زفاف گذاری کیونکہ
جب اہل عرب شادی کرتے تھے دلہن کے لئے بیاضیم لگاتے تھے،

تفسیر :- سادہ زمین کا فرش ہونا اس کے سطح و طلشت نما سپاٹ ہونے کا تقاضا نہیں کرتا اس لئے کہ اس کا کروی
الشکل دگنبد کی طرح گول ہونا۔ باوجودیکہ عظیم الجثہ اور وسیع الجسم ہے۔ اس سے مانع نہیں کہ اس کو فرش بنایا جائے
جس طرح زمین پر سپاٹوں کا ہونا اس کے کروی ہونے کے منافی نہیں ہے۔ قد تنور المفقود من الترجمة فلذلك طوبنا
الکلام وکرنا التفصیل۔

بناء بر وزن فعال مفعول کے معنی میں جیسے ہمارا مہووار بساط مبسوط کے معنی پس بنا کے معنی بنانے کے بجائے
بنا کردہ شے کے ہوتے۔ اب بنا کردہ میں عموم ہے کوئی بنائی ہوئی عمارت ہو کوئی تانا ہوا خیمہ ہو کوئی گنبد ہو یہاں
گنبد کے معنی مراد ہیں کیونکہ گنبد کی طرح آسمان بھی گول ہے۔ اسی لئے قاضی نے اس کی تفسیر قبہ سے کی ہے۔
سما کے بارے میں قاضی نے دو رائےیں لکھی ہیں (۱) اسم جنس ہے قلیل و کثیر دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ عَطْفٌ عَلَىٰ جَلٍّ وَخُرُوجِ الثَّمَرَاتِ بِقَدَرٍ
 اللَّهُ وَمَشِيتِهِ وَلَكِنْ جَعَلَ الْمَاءَ الْمَمْرُوجَ بِالْأَرْبَابِ سَبَبًا فِي أَخْرَاجِهَا وَمَادَّةً لَهَا كَالنُّطْفَةِ
 لِلْحَيَوَانِ بَانَ أَجْرَى عَادَتِهِ بِأَقْصَا صُورِهَا وَكَيْفِيَا تَقَاعِلِ الْمَادَّةِ الْمَمْتَزِجَةِ مِنْهَا

ترجمہ :- اور وہ ذات جس نے آسمان سے پانی برسایا پھر اس کے ذریعے تمہاری روزی کے لئے پھل نکالے
 عبارت انزل معطوف ہے جعل پر اور پھلوں کا آنا اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اس کی مشیت سے لیکن خاک آئینہ
 پانی کو ان کے نکلنے کا سبب اور بارہ بنار اگیا ہے جیسا کہ حیوان کے لئے لطف تمنیٰ کو یاں سبب کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت
 یہی رکھی ہے کہ وہ پھلوں کی شکلیں اور ان کی کیفیتیں اس آب و گل کے ادے پر پیدا کر دیتا ہے۔

در بقیہ مگذشتہ، قرآن پاک سے اس معنی کی تائید ہوئی ہے چنانچہ وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا مِنْ وَاحِدٍ وَرَتَمْنَا السَّمَارَ
 فُتُوحًا مِنْ سَبْعِ سَمَوَاتٍ مِّنْ كَثِيرٍ مِّنْ أَمْثَلٍ كَمَا لَیَاقُ

۱۲) جسے اس کا مفرد سمار قبے سمار کے معنی چھت کے ہیں آیت میں مراد متعدد آسمان ہیں چاہے جو نسے قول کو سامنے
 رکھا جائے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب تفسیر عزیزی میں رقم طراز ہیں کہ بناء آسمان کو اظہار نعمت کے موقع پر اس لئے ذکر
 فرمایا کہ نظام فلکی پر زیست کا ملال ہے۔

آسمان نہ ہوتا تو آفتاب و اکتاب کو اکب و سیارے کہاں ہوتے طلوع کہاں ہوتا غروب کہاں ہوتا پھلوں
 میں پختگی کیونکر آتی ان میں رس اور مٹھاں کیسے پیدا ہوتی۔ ماہرین فلکیات کا کہنا ہے کہ اگر طلوع آفتاب چند روز
 کے لئے موقوف ہو جائے تو ساری کائنات شل ہو کر رہ جائے اور سیال چیزیں برف کی طرح بجمد ہو جائیں اور اگر
 غروب روک لیا جائے تو کائنات کا ذرہ ذرہ انگاروں کی طرح شعلے مارنے لگے اور جل بھن جائے۔ (تشکیل احمد)

تفسیر :- یہ کی ضمیر کا مرجع مار ہے اور باسببیت کے لئے ہے گویا پانی پھلوں کے نکلنے کا سبب ہے نتیجہ طلب یہ
 امر ہے کہ آب و گل سبب موثر ہے یا موثر ذات باری تعالیٰ ہے۔ اکثر متکلمین اسلام اس طرف ہیں کہ اسباب موثرے
 حقیقی نہیں ہیں بلکہ محل تاثیر ہے۔ موثر تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اسی کی قدرت اور مشیت سے پھلوں کا ظهور ہوتا
 ہاں! یہ ضرور ہے کہ اس نے پھلوں کی شکلیں اور ان کی خاصیتیں اور لذتیں پیدا کرنے کے لئے آب و گل کو ایک مادہ
 بنالیا ہے۔

و ابد عن الماء قوة فاعلة وفي الارض قوة قابلية يتولد من اجتماعهما انواع الثمار وهو قادر على ان يوجد الاشياء كلها بلا اسباب و مواد كما ابد عن نفوس الاسباب والمواد ولكن لا في انشاؤها مدرجاً من حال الى حال صنائع و حکما یجد فیہا الاولی الابصار عبراً و سکوناً الى عظیم قدرتہ لیس ذلک فی ایجادہا دفعت۔

ترجمہ :- یا رب سے کہ اللہ تعالیٰ نے آب و گل میں قوت فاعلہ پیدا فرمائی اور زمین میں قوت قابلیہ۔ ان دونوں کے اجتماع سے پھول کے اقسام پیدا ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس پر بھی قادر ہے کہ تمام چیزوں کو بغیر اسباب و مادہ کے وجود میں لے آئے۔ جس طرح خود آب و گل کو بلا سبب و مادہ پیدا کیا۔
لیکن اس کے اس انداز تخلیق میں کہ شے کو بتدریج ایک حالت سے دوسری حالت پر لے جاتا ہے بڑی صفتیں اور حکمتیں ہیں جن میں وہ اہل بصیرت کے لئے سامان عبرت پیدا کرتا ہے اور اپنی عظیم الشان قدرت کا اظہار دلاتا ہے یہ حکمتیں یکبارگی تخلیق میں نہیں ہیں۔

تفسیر :- بعض تکلمین اہل سنت اور معتزلہ اسباب کے موثر حقیقی ہونے کے قائل ہیں اس عبارت میں ان کے مذہب کا بیان ہے ان کے نقطہ نظر سے تقریر یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے آب و گل میں قوت فاعلی یعنی تاثیر قوت اور زمین میں قوت قابلیہ یعنی تاثیر قوت فاعلی سے ہندو وہ موثر حقیقی ہوئے۔
و هو قادر الخ سے مفسر سلام تدریجی تخلیق پر روشنی ڈالنا چاہتے ہیں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ بغیر اسباب و علل اشیا کو پیدا کر دے جیسا کہ خود اس نے اسباب کو بلا اسباب پیدا فرمایا لیکن اس کی اس تدریجی تخلیق اور سبب و مسبب کی ترتیب میں وہ حکمتیں اور مصلحتیں مضمون جو اہل بصیرت کی آنکھوں میں عبرت کا سرمہ دے رہی ہیں۔ مثلاً یہی کہ بندہ کو تدریجاً کام کی تعلیم دینی ہے اور یہ جتنا ہے کہ جب قادر مطلق اسباب و مسببات کے سلسلے کو نظر انداز نہیں کرتا تو ہم عاجز و ناتواں ہو کر کس لئے اس سے انحراف کرتے ہو اور چیزوں کو یکبارگی انجام دینے یا حاصل کرنے کی کوشش کیوں کرتے ہو۔

یاد رہے کہ جب آسمان سے پانی برسنا ہے تو اپنی اس قدرت کا کثر شہ دکھاتا ہے جو آسمان پر ہے اور زمین کی ویدگی سے اپنی قدرت علی الارض کا منظر پیش کرتا ہے اس طرح پست و بالا پر اس کی قدرت کا یقین اہل بصیرت کے دل و دماغ میں بیٹھ جاتا ہے۔ یہ حکمتیں اس خوش اسلوبی کے ساتھ یکبارگی تخلیق میں حاصل نہیں ہیں مذکورہ بالا اسرار کی طرف ملاحظہ قاری نے مرقاة شرح مشکوٰۃ باب الایمان میں اشارہ کیا ہے (در تسکیل احمد)

ومن الاولى للابتداء سواء اريد بالسماء السحاب فان ما علالت سماء او الفلك ذات
المطر يبتدأ من السماء الى السحاب ومنها الى الارض على ما دلت عليه الظواهر او من
اسباب سماوية تتشيرا لاجزاء الرطوبة من اعماق الارض الى جواهر الهواء فينعد سحابا ما طرا

ترجمہ :- اور پہلا من ابتداء کے لئے بے خواہ سماء سے بادل مراد ہو کیونکہ جو چیز بھی ہمارے اوپر ہے وہ سماء ہے اور خواہ
فلک مراد ہو اس لئے کہ بارش فلک سے بادل میں آتی ہے اور بادل سے زمین پر جیسا کہ ظاہری نسو میں اس پر دلالت کرتے ہیں
یا بارش کی ابتداء ان فلکی اسباب سے ہوتی ہے جو تراخلاء و انسوفی بمالات کو زمین کی گہرائی سے اٹھا کر طبقہ زہریہ تک
پہنچاتے ہیں پھر اس سے برستے بادل بن جاتے ہیں۔

بقیہ مد گذشتہ) شاعر مشرق نے بھی کیا خوب کہا ہے :-
پالتا ہے بچ کوٹھی میں کون کون دریا دنگی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب۔
کون لایا کھینی کچھیم سے باد سازگار یہ زمین کس کی ہے اور کس کلہے نور آفتاب
کس نے بھری موتیوں سے خوش گندم کی جیب
موسمزل کو کس نے سکھلائی بے خوئے انقلاب
(اقبال)

تفسیر :- آیت میں دو من ہیں من الشمار من الثمرات۔
اس عبارت میں پہلے من اور اس کے مدخول کی بابت بحث ہے شارح و مفسر کے کلام کا بخور صرف اتنا ہے کہ سماء سے
خواہ سحاب کے معنی مراد ہو خواہ فلک کے دونوں صورتوں میں من ابتداء کے لئے ہو گا۔
اس کی تفصیل کچھ اپنے اور کچھ مفسر کے نقطوں میں یہ ہے کہ سماء یا گیارے سموں کے معنی بلند ہونے کے ہیں اس حقیقت
سے سماء ہر وہ چیز ہو سکتی ہے جو ہم سے بلند ہے اور ہم پر سایہ لگن ہے اسی لئے چہت کو سماء البیت کہتے ہیں پس آیت میں
سماء کے معنی فلک بھی ہو سکتے ہیں اور بادل بھی کیونکہ بادل بھی ہم سے بلندی پر ہے اور ہم پر سایہ لگن ہیں بادل مراد
لینے کی صورت میں من کا ابتداء ہونا ظاہر ہے کیونکہ ہماری آنکھیں دیکھتی ہیں کہ بارش بادل ہی سے شروع ہوتی ہے۔
البتہ اگر فلک مراد لیا جائے تو اس کا مبداء بظہر بونا یقیناً حق ہے اس لئے قاضی نے اس کے مبداء ہونے پر دو طرح
استدلال کیا ہے :-

پہلا یہ کہ آیات و احادیث کے ظاہری معنی اس پر دلالت کرتے ہیں کہ فلک ہی درحقیقت مبداء مطر ہے حضرت ابن
عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے انہوں نے فرمایا۔
عرش کے نیچے ایک دریا ہے جس سے اللہ تعالیٰ جانوروں کی رودی اتارتے ہیں اللہ تعالیٰ اس کو حکم فرماتے ہیں۔

ومن الثانیۃ للتبعیض بدلیل قوله تعالیٰ فَأُخْرِجْنَاهُ ثُمَّ رَتَّ وَكَثَافَ الْمُسْكِرِينَ لَمَّا اعْتَنَى مَاءٌ وَ
رِزْقًا كَانَهُ قَالَ وَانْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ لَبُغْضِ الْمَاءِ فَأَخْرِجْنَاهُ بِبَعْضِ الثَّمَرَاتِ لِيَكُونَ بَعْضُ رِزْقِكُمْ وَ
هَكَذَا الْوَاقِعُ اِذْ لَمْ يَنْزَلْ مِنَ السَّمَاءِ الْمَاءُ كُلُّهُ وَلَا أُخْرِجَ بِالْمَطَرِ كُلُّ الثَّمَارِ وَلَا جَعَلَ كُلُّ الْمَرْزُوقِ
ثَمَارًا اَوَّلَ التَّبْيِیْنِ وَرِزْقًا مَفْعُولٌ بِمَعْنَى الْمَرْزُوقِ كَقَوْلِكَ انْفَقْتُ مِنَ الدَّرَاهِمِ الْفُأ

ترجمہ :- اور دوسرا من تبعیض کے لئے ہے بدلیل فرمان باری فَأُخْرِجْنَاهُ ثُمَّ رَتَّ رِزْقًا دسم نے پانی کے ذریعہ پھیل نکالے، اور
بایں دلیل کہ دوسرا یعنی ماء اور رِزْقًا نے من کا احاطہ کر رکھا ہے گویا یہ ارشاد ہو اوانزلنا من السماء لبغض الماء فأخرجنا
ببعض الثمرات لیکون بعض رِزْقکم دسم نے آسمان سے کچھ پانی برسیا، پانی سے کچھ پھیل نکالے تاکہ وہ پھیل نہارا جزو
رِزْق بنیں اور حقیقت بھی یہی ہے کیونکہ نہ تو آسمان سے سارا پانی اترتا ہے نہ بارش ہی سے تمام پھیل نکلتے ہیں اور نہ
ہر ستر روزی پھلوں کو بنایا گیا ہے یہاں بیان یہ ہے اور رِزْقًا مفعول بہ ہے مرزوق کے جیسے تیرا قول انفق من الدراهم الفأ

دبقیہ مہ گذشتہ تو وہ خدا کی نشا کے مطابق ایک دوسرے آسمان پر یہاں تک کہ سلسلہ سلسلہ آسمان دنیا تک پانی
اتار دیتا ہے پھر ہوا کو حکم ہوتا ہے ہوا سے آسمان دنیا سے لے کر بادلوں میں جو کہ چھپائی نہا ہے والدیتی ہے پھر بادلوں کو
حکم ہوتا ہے کہ وہ پانی کو چھان دیں چنانچہ وہ چھانتے ہیں تو جو قطرہ بھی ان سے جھڑتا ہے اس کے ساتھ ایک فرشتہ ہوتا
ہے جو اسے اپنے ہاتھ میں لے کر زمین پر رکھ دیتا ہے اور ہمیشہ آسمان سے ہر قطرہ نیا تازہ زمین پر گرتا ہے بال طوفان نوح
میں بے ناپے تولے اندھا دھند بارش کی گئی تھی (انتہی)

تفسیر :- یہ من الثمرات کے من کی بحث ہے اخلاصہ بحث یہ ہے کہ من تبعیضیہ بھی ہو سکتا ہے اور بیانہ بھی اگر بیانہ
ہے تو رِزْقًا مرزور کے معنی میں ہو کر اخراج کا مفعول بہ ہو گا اور مبین ہو گا من الثمرات اس کا بیان مقدم، اصل عبارت
ہو گی فأخرج بہ رِزْقًا من الثمرات۔

اور تبعیضیہ ہونے کی شکل میں من بعض کے معنی میں ہو گا تبعیضیہ ہونے پر قاضی نے تین دلیل دی ہیں۔
۱) یہ کہ دوسرے موقع پر اللہ تعالیٰ نے فَأُخْرِجْنَاهُ ثَمَرَاتٍ فرمایا ہے ثمرات جمع قلت ہونے کے ساتھ نکرہ بھی ہے اور
ایسی جمع قلت بعفیت کے معنی دیتی ہے لہذا معنی ہوں گے فَأُخْرِجْنَاهُ بِبَعْضِ الثَّمَرَاتِ پس جب یہاں بعفیت کے معنی ملے
ہیں تو زیر بحث آیت میں بھی یہی معنی مراد ہوں گے کیونکہ آیات قرآنی ایک دوسرے کے لئے تغیر ہیں۔

وانما ساع الثمرات والموضع موضع الكثرة لانه اراد به جماعة الثمرة التي ادركت ثمرة بستانه
ويؤيد قراءة من الثمرة على التوحيد اولاً لان الجموع يتفاوت بعضها موقع بعض كقوله
تعالى لكم تركوا من جنات وتولوا ثلثة قروء اولاً لانها لما كانت حلا باللام خرجت عن حد
القلة ولكم صفة رزقاً ان اريد به المرزوق ومفعولها ان ايدي به المصدر كانه قال رزقا
اياكم

ترجمہ :- اور موقع جمع کثرت کے باوجود ثمرات بصیغہ قلت اس لئے جائز ہے کہ یہ اس جنس ثمرہ کی جمع ہے جو تمہارے
انٹی ادرکت ثمر بستان میں ہے اور اس کی تائید من الثمرة کی قرأت کرتی ہے جو بصیغہ واحد وار ہے۔
یا اس لئے کہ جمیع بیائے یکدگر آجاتی ہیں جیسے ارث ارباری و تم ترکوز من جنات (انہوں نے بے شمار باغات
چھوڑے اور فرمان باری ثلثة قروء مطلقاً خود کو تین جنس روکے رکھیں)
یا اس لئے کہ جب الثمرات معرف باللام ہو گیا تو جمع قلت کی مد سے خارج ہو گیا اور کم رزقاً کی صفت ہے اگر
رزق سے مراد رزق مراد ہے اور اگر رزق بمعنی مصدر ہے تو کم اس کا مفعول ہے گو یا ارث ارباری رزقاً ایاکم
(تم کو روزی دینے کے لئے)

(بقیہ ص گذشتہ)

(۲) سیاق و سباق میں دو ٹکڑے واقع ہیں مآثر رزق اور ان دونوں میں تنیکر کے سبب تبغیض کے معنی میں
ہیں لہذا بقریۃ سیاق و سباق من الثمرات کو بھی تبغیض پر محمول کیا جائے گا۔ گو یا اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا اور انزلنا من
السماء بعض المائر الخ۔

(۳) خارجی حقیقت بھی اس کی حد تک ہے کیونکہ آسمان سے سارا کاسا را پانی نہیں برسا اور نہ آسمان ہی کے پانی
سے سارے کے سارے پھل پیدا ہوئے ہیں اور نہ ہی روزی کا تمام تر حصہ پھلوں میں منحصر ہے۔

تفسیر :- یہ ایک اشکال اور اس کا جواب ہے کہ یہ موقع احسان شماری کا ہے لہذا یہاں پھلوں کی بہتات کا
بیان مفید تر ہے اور بیان کثرت کے لئے جمع کثرت لائی جاتی ہے پس ثمرات بصیغہ جمع قلت کیوں لائے؟
مفسر علیہ الرحمۃ نے اس کے تین جواب دیئے ہیں:

فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا مُتَعَلِّقِينَ بِأَعْدَاءِ اللَّهِ أَوْ تَفِي مَنْصُوبًا بِأَضْمَارِ
 ان جواب لہ او بلعل علی ان نصب تجعلوا نصب فاطلع في قوله تعالى لَعَلَّيْ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ
 اَسْبَابَ السَّمَوَاتِ نَا طْلَع الْحَاقَاتِ لَهَا بِالْاَشْيَاءِ السَّتَةِ لَا شَرَاكَهَا فِي اَنْهَا غَيْرُ مُوجِبَةٍ وَ
 الْمَعْنَى اَنْ تَتَّقُوا لَا تَجْعَلُوا لِهَ اَنْدَادًا۔

ترجمہ :- تو اللہ کا کسی کو ہم پلہ نہ بناؤ۔
 (عبارت) اس عبارت کا اعبدا سے تعلق ہے یا اس بنا پر کہ نہیں ہے اور اعبدا پر معطوف ہے یا اس بنا پر
 کہ نفی ہے، بتقدیر ان منصوب ہے اور لام کا جواب ہے یا اس کا تعلق فعل سے ہے اس بنا پر کہ تجعلوا کا نصب
 وہ ہے جو فاطلع کہے۔ فرمان باری "لعلی ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع، میں اور یہ نصب فعل
 کو لاحق کر دینے کی وجہ سے ہے اشیاء کے ساتھ کیونکہ فعل غیر موجب ہونے میں اشیاء کے شریک ہے اور
 معنی ہوں گے لوگو! اگر تم خدا سے ڈرتے رہے تو خدا کا شریک نہ ٹھہرا سکو گے۔

(بقیہ صد گذشتہ) یہ کہ ثمرات جو گہرائی ہے وہ شمار جمع کثرت میں نہیں ہے، کیونکہ ثمرات اس ثمرہ کی جمع ہے جو جنسی
 معنی رکھتا ہے اور اس کے تحت مختلف انواع ہوتے ہیں جیسے درخت ثمرہ بستانہ اس کے باغ کے پھل پورے
 ہو گئے کوئی پھل ادھورا نہیں ہوا اس مثال میں ثمرہ باغ کے تمام پھلوں کے لئے استعمال ہوا ہے لہذا اس
 کی جمع ثمرات مختلف جنسوں کو شامل ہو گا یہ شمول شمار میں نہیں ہے۔

(۲) ثمرات کو جمع قلت ہے مگر معنی میں جمع کثرت کے ہے کیونکہ یہ دونوں جمعیں ایک دوسرے کی جگہ استعمال
 ہوتی رہتی ہیں۔ کم ترکوا من جنات۔ میں کم تکثیر کے لئے ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ جنات میں کثرت مقصود ہے لیکن
 جنت صیغہ قلت ہے۔ علی بنہا القیاس ثلثہ قروء میں قروء جمع کثرت ہے حالانکہ معنی جمع قلت کے ہیں۔

(۳) ثمرات پر جب لام تعریف داخل ہوا تو وہ جمع کثرت بن گیا۔
 اس کم باب کے نزدیک فخر الدین رازی کی رائے دیکھئے۔ فخر الدین ان مذکورہ گتھیوں میں الجھنے کے بجائے واضح
 طور پر یہ فرماتے ہیں کہ ثمرات جمع قلت کا لانا ایک خاص رمز رکھتا ہے وہ یہ کہ دنیاوی پھل ان پھلوں کے نسبت
 بہت تھوڑے ہیں جو آخرت میں ملنے والے ہیں۔ اب خیال کرو کہ جب یہ قلیل تمہاری نظر میں اتنی اہمیت رکھتے ہیں تو
 کثیر کا کیا عالم ہو گا ع قیاس کن ز گلستان من بہار مرا۔ (تشکیل احمد)

او بالذی جعل ان استأنفت به علی انه نہی وقع خیرا علی تاویل مقول فیہ فلا تجعلوا والفاء
للسببۃ ادخلت علیہ لتفمن المبتداء معنی الشرط والمعنی ان من حکم بهذا النعم
الجسام والایات العظام ینبغی ان لا یشترک بہ۔

ترجمہ :- یا متعلق ہے الذی جعل سے لفظیکہ الذی جعل کو استیناف مانو اور فلا تجعلوا صیغہ نہی کو مقول فیہ فلا
تجعلوا کی تاویل میں لے کر خبر اور فاعلیت کے لئے ہے جو مبتداء کے معنی شرط کو تفمن ہونے کی وجہ سے لا تجعلوا پر داخل کی گئی
ہے اور معنی یہ ہوں گے کہ جس ذات نے تمہیں عظیم الشان نعمتوں سے دھک کیا ہے مناسب ہے کہ اس کا کسی کو شریک نہ
ٹھہراؤ۔

دقیقہ مگذشتہ متعلق ہو سکتا ہے، اعمد واسے، علمکم مقول سے اور الذی جعل لکم الارض فراش سے علی الاول اس میں
دو احتمال ہیں (۱) نہی ہوا اور اعمد واسے موطوف ہو۔

(۲) نفی ہوا اور جواب امر ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا،

علی الثانی جواب فعل ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا۔

شبه پیدا ہوا کہ فعل ترجی ہے اور ترجی کے جواب میں ان مقدر نہیں ہوتا پس فلا تجعلوا کیونکر منصوب ہوگا؟
الجواب :- ترجی کو ان اشیاء متہ کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہے جن کے بعد ان مقدر ہوتا ہے چنانچہ ”علی ابلغ الاسباب
اسباب السموات فاطلع“ میں فاطلع کا نصب اسی الحاق کی بنا پر ہے اور الحاق کی بنیاد یہ ہے کہ حسب طرح اشیاء
متہ غیر موجب ہیں لعل بھی غیر موجب ہیں ء

تفسیر :- یہ تفسیر متعلق کا بیان ہے حاصل یہ ہے کہ فلا تجعلوا الایۃ کا متعلق الذی جعل لکم الارض سے بھی ہو سکتا
ہے بشرطیکہ الذی جعل لکم الارض فراش کو کلام مستأنف مانو اس صورت میں الذی مبتدا ہوگا۔ اور فلا تجعلوا اس
کی خبر اور لا تجعلوا پر داخل ہونے والی فاعل ہے جو الذی کے شرط کے معنی پر مشتمل ہونے کی وجہ سے خبر
پر لانی لگتی ہے ء

شبه پیدا ہوا کہ لا تجعلوا صیغہ نہی ہے اور نہی انشاء ہے اور انشاء خبر نہیں ہوا کرتا پس فلا تجعلوا کو خبر بنانا
کیونکر صحیح ہوگا؟

الجواب :- انشاء مغز کی تاویل میں ہو کر خبر ہے۔ تقدیری عبارت ہوگی الذی جعل لکم الارض فراش مقول
فیہ لا تجعلوا جس تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا اس کے بارے میں یہ کہا جا رہا ہے کہ اس کا شریک نہ ٹھہراؤ اور اس ترکیب
کا حاصل مراد یہ ہے کہ لوگوں جس اتنے بڑے انعاموں کے ساتھ تمہیں گھیر رکھا ہے مناسب ہے کہ اس کا کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔

والند المثل المناوی قال جریر بن شعیب ایتما تجعلون الی ندایہ و ماتیم لذلّی حسب ندید۔
 من ند ند ودا اذ انفر و ناددت الرجل خالفته خص بالمخالف المماثل فی الذات کما خص
 المساوی للمماثل فی القدر و تسميته ما یعبده المشرکون من دون الله انداد و ما
 زعموا انها تساوی فی ذاته وصفاته و لا انها تخالفه فی افعاله لانهم لما ترکوا عبادته الی
 عبادتها و سموها الهة شابهت حالهم حال من یعتقد انها ذات واجبة بالذات قادرة
 علی ان تدفع عنهم باس الله و تمنحهم ما لم یرد الله بهم من خیر فترکهم بهم و فتنع علیهم بان
 جعلوا الله: "اذا لمن یمتنع ان یرد الله به ند و لهذا قال موحّد الجاهلیة زید بن عمرو بن
 نفیل ے اربا واحد ام الفرب: اذین اذا تقسمت الامور: ترکت اللات والعزیٰ جمیعاً۔
 کذلک یفعل الرجل البصیر۔

ترجمہ:- ند ہم مخالف کا نام ہے جریر کہتا ہے ایتما تجعلون الخ ندیا گیا ہے۔ ند ند ند ودا سے جبکہ کوئی چیز
 بد کے اور نادوت الرجل سے جبکہ کسی کی مخالفت کی برائے۔
 نداس مقابل کے ساتھ خاص ہے جو ذات میں مماثل ہو جیسا کہ مساوی اس کے لئے خاص ہے جو رتبہ میں مماثل ہو
 اور باوجودیکہ مشرکین نے اپنے معبودوں کو خدا کا ذات و صفات میں مساوی سمجھتے تھے اور نہ یہ عقیدہ رکھتے
 تھے کہ وہ خدا کی اس کے افعال میں مخالفت کر سکتے ہیں پھر بھی ان معبودوں کو انداد کہنا اس لئے ہے کہ جب مشرکین نے
 خدا کی عبادت چھوڑ کر غیر اللہ کی عبادت اختیار کی اور ان کا الہ نام رکھا تو ان کا حال اس کے مشابہ ہو گیا تو یہ
 عقیدہ رکھتا ہو کہ معبودان باطلہ واجب بالذات ہستیاں ہیں جو خود سے عذاب الہی کو دفع کرنے کی قدرت
 رکھتی ہیں اور اس کی قدرت رکھتی ہیں کہ خدا جو خیر بندوں کو نہ دینی پہلے یہ خود عطا کر دیں۔
 پھر خدا تعالیٰ نے ان کا شکر یہ کیا اور ان پر یہ خردہ گیری کی کہ انہوں نے اس ہستی کا شریک ٹھہرایا جس کے
 لئے شریک کا ہونا محال ہے۔

اسی لئے دور جاہلیت کے موحّد زید بن عمرو بن نفیل نے کہا ہے اربا واحد ام الفرب الخ
 جب اختیارات تقسیم ہیں یعنی ہر شخص کو اپنے عقیدہ میں اختیار ہے جیسا چاہے قائم کرے تو کیا میں ایک
 خدا کی اطاعت کر دوں یا ہزاروں کی۔ میں نے تولات و عزیٰ سبھی کو چھوڑ دیا اور ایک خدا کا ہو رہا اور سمجھا
 آدمی ایسا ہی کرتا ہے۔

واعلم ان مفہوم الایتین هو الامر بعبادة الله تعالى والنهي عن الاشراك به والاشارة
الى ما هو العلة والمقتضى وبيانه انه رتب الامر بالعبادة على صفة الربوبية اشعارا بانها
العلة لجوبها ثم بين ربوبية بانه تفخا لهم وخالق اصولهم وما يحتاجون اليه في معاشهم
من المقلّة والمطلّة والمطاعمة والملابس فان النعمة اعم من المطعوم والملبوس والرزق
اعم من الماكول والمشروب ثم لما كانت هذه امور لا يقدر عليها احد غيره شاهدّة على
وحدانيته رتب عليها النهي عن الاشراك به

ترجمہ :- اور جان لو کہ دونوں آیتوں (یا ایہا الناس اعبدوا ربکم، فلا تجعلوا لشدائدوا) کا خلاصہ مقصود تین
باتیں ہیں اللہ تعالیٰ کی عبادت کا حکم، اس کا شریک ٹھہرانے کی ممانعت، ان دونوں چیزوں کی علت اور مقتضی
کی بجانب اشارہ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم عبادت کو ربوبیت کی صفت پر اس لئے مرتب
کیا کہ معلوم ہو جائے کہ ربوبیت ہی وجوب عبادت کی علت ہے۔ پھر اپنی ربوبیت کی اس طرح تشریح کی، لوگو! ہم
ہم ہی تمہارے خالق ہیں تمہارے آباء و اجداد کے خالق ہیں اور ان چیزوں کے خالق ہیں جن کے تم محتاج ہو یعنی
زمین و آسمان، خوراک و پوشاک کیونکہ تمہارے کالفا مطعوم و ملبوس اور اس طرح رزق کا لفظ ماکول و مشروب
دونوں میں عام ہے۔

پھر جب یہ چیزیں جن پر غیر اللہ کو قدرت نہیں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر شاہد تھیں تو شرک کی یہی دلیل
تجملوا انکوا اس پر مرتب فرمایا۔

بقیہ مگزشتہ کسی مفعول سے متعلق ملحوظ نہیں ہو گا اور ترجمہ ہو گا لوگو! تم خدا کا شریک ٹھہراتے ہو حالانکہ تم اہل علم و اہل نظر ہو
بائی فہم و دانش اگر ذرا صلی غور کرو تو خالق کائنات واجب بالذات کے اعتراف پر مجبور ہو جاؤ۔
اور اگر تقدیر سے تو تقدیری عبارت ہوگی "وانتم تعلمون انہا لاتا تمل ولا تقدر علی مثل ما یفعلہ" تعلمون فعل با
فاعل اور انہا اسم و خبر مکرر اس کا مفعول۔

ترجمہ ہو گا تم خدا کا شریک ٹھہراتے ہو حالانکہ تم یہ جانتے ہو کہ خدا کا کوئی مثل و مثابہ نہیں اور اس تقدیر پر تیل من شرک کا کم نہیں
من زانکم من شئ۔ قرینہ۔ کیونکہ اس آیت میں شرکاء سے خدائی افعال کا مطالبہ اور ان کے بارے میں استفسار کیا گیا ہے۔
وعلیٰ هذا المقصود منه التوجیہ والتثریب۔
یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ کہ تعلمون مفعول مقدر ان کر انتم تعلمون کو ضمیر لا تجملوا سے حال قرار دینا

ولعلہ سبحانه وتعالیٰ اراد من الآیة الاخیرة مع ما دل علیہ الظاہر وسبق فیہ الکلام الاشارة
الی تفصیل خلق الانسان وما افاض علیہ من المعانی والصفات علی طریقة التمثیل فمثل
البدن بالارض والنفس بالسماء والعقل بالماء وما افاض علیہ من الفضائل العلیة
والتطریة المحصلة بوساطة استعمال العقل للحواس وازدواج القوى النفسانية و
البدانية بالثمرات المتولدة من ازدواج القوى السماویة والفاعلیة والارضیة المنقولة بقدر
الفاعل المختار فان لكل آیة ظہر وبطن وکل حد مطالعا۔

ترجمہ :- اور شاید اللہ سبحانہ نے بطور تمثیل آخر کی آیت سے تخلیق انسان کی تفصیل اور ان علوم وادب
کی تفصیل کی جانب اشارہ کا ارادہ کیا ہے۔ ان معنی کے ساتھ کہ جو اس آیت میں پر ظاہر کلام دلالت کرتا ہے اور جس کے
بارے میں پہلے گفتگو ہو چکی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے بدن کو تشبیہ دی ہے زیر سے اور نفس کو آسمان سے اور عقل کو
پانی سے اور علمی و عملی کمالات جن کا اللہ تعالیٰ نے بندوں پر فیضان کیا ہے اور جو عقل کو حواس کے لئے استعمال کرنے کے
اور بدنی و روحانی قوتوں کے ملنے سے حاصل ہوتے ہیں ان کو تشبیہ دی گئی ان پھلوں سے جو آسمان کی مغلی اور زمین کی
انفعالی قوتوں کے ملنے پر فاعل غتا کی مشیت سے پیدا ہوتے ہیں (یعنی ہم نے مراد لئے) اس لئے کہ ہر آیت کا ایک ظہر ہے اور
ایک بطن اور ہر جانب پر اطلاع کے لئے ایک مادہ ہے۔

دبقیہ مگدشتہ، جائز نہیں اس لئے کہ حال ذوالحال کے حامل کے لئے قید ہوتا ہے پس تعامول اپنے مفعول سمیت لا
تجب لہو کے لئے قید ہو گا اور قاعدہ ہے کہ انتفاء قید سے انتفاء مقید بھی ہوتا ہے۔ پس علم مخصوص کے منتفی ہونے کی
شکل میں شریک ٹھہرانے کی بھی کابھی انتفاء ہو جائے گا حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ بندہ ہر صورت میں شرک کا مخاطب ہے
خواہ اس کی قباحت کا علم رکھتا ہو اور خواہ اس سے ناواقف ہو۔
جواب :- کا حاصل یہ ہے کہ اعتراض اس وقت تھا جب تقدیر مفعول سے حکم کو مقید کرنا منظور ہوتا اور یہاں
حکم کو مقید کرنا منظور نہیں بلکہ مشرکین کا دلانی اور ان کی نصیحت کرنی ہے کہ تمہیں شرم نہیں آتی جان جو جو کراہی
کرتے ہو ۛ بریں فہم و دانش یا بدترسیت۔

تفسیر :- یہاں سے ایک خاص رمز اور صوفیانہ تفسیر کا بیان ہے جس کی تفصیل تاحی نے خود کر دی ہے لہذا ہم
اس پر زور قلم صرف نہیں کرتے ہاں! اس حدیث کی وضاحت ضرور کریں گے جو عموماً صوفیانہ تفسیروں کے سلسلے میں

بطور سند پیش کی جاتی ہے۔

حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ بیضاوی میں اس کا صرف ایک ٹکڑا زب قرطاس ہے یعنی نان لکل آیتہ الحدیث۔

پوری حدیث اس طرح ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انزل القرآن علی سبعة احرف لکل آیت منہ ظہر و بطن و لکل حد مطلع۔"

اس کی توجیہ میں کئی قول ہیں بعض نے کہا کہ سب سے سات لغتیں مراد ہیں۔ تنبیہ قریش کا لغت، ہذیل کا لغت، ہوازن کا لغت، یمن کا لغت، بنی تمیم کا لغت، دوس کا لغت، بنو حارث کا لغت۔

لہذا حدیث کا مقصود یہ ہے کہ قرآن کریم ان ساتوں قبیلوں کے لغات پر اتارا گیا ہے۔ ان میں سے کسی ایک لغت پر قرآن پڑھنا صحیح ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ سب سے سات قسم کے مضمون مراد ہیں امر، نہی، قصص، امثال، وعدہ، وعید، وعظ۔ اب مفہوم ہو گا کہ قرآن ان سات مضمونوں پر مشتمل ہے۔

بعض نے مضامین سبعہ کی تشریح، عقائد، احکام، اخلاق، قصص، امثال، وعدہ، وعید سے کہے۔ اور ظہر آیت سے مراد آیت کے وہ معنی ہیں جو واضح اور روشن ہیں اور بطن آیت سے مراد وہ معنی ہیں جو انتہائی دقیق ہیں اور خدا اور خاصان خدا کے درمیان راز ہیں۔

"و لکل حد مطلع" حد کے معنی ہیں ظہر و بطن میں سے ہر ایک کا پہلو۔

"مطلع" اسم ظرفی باب افتعال سے معنی ہیں مقام اطلاع، طریقہ اطلاع، حدیث کا مقصود یہ ہے کہ ظہر و بطن میں سے ہر ایک پر اطلاع پانے کا ایک جدا طریقہ ہے (متنچ زادہ)۔

ظہر و اطلاع تو عربی رانی، تاریخ نزول کی واقفیت، ناسخ و منسوخ کی معرفت سے ہو سکے گی۔

اور بطن پر باخبر ہونے کی راہ ریاضات و مجاہدات اور جوش عمل ہے۔

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب پگرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کثاف

حدیث میں ہے "من عمل بما علم و رزقہ اللہ علم مالا یعلم۔ جو معلومات پر عمل کرتا ہے اللہ تعالیٰ مجبوبات کا بھی علم اسے عطا کر دیتے ہیں۔ عارف رومی فرماتے ہیں۔

حرف قرآن را بدال کہ ظاہر است زیر ظاہر باطنی بس تاہر است

ظاہر قرآن چو شخص آدمی است کہ نقوشش ظاہر و باطنش خفی است

قرآن کریم کے نقوش کو ظاہر سمجھو اور اس میں ایک باطن کو جلوہ گر قیام کرو نقوش قرآن ایسے ہیں جیسا کہ آدمی کا ڈھانچہ اور اس کا باطن ایسا ہے جیسا کہ آدمی کی روح (شکیل احمد)

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ مَا تَرَوْحَدَانِيتَهُ
 وبین الطریق الموصول الی العلم بہا ذکر عقیدہ ماہو الحجۃ علی نبوتہ محمد صلی اللہ
 علیہ وسلم وهو القرآن المعجز بفصاحتہ التي بذت فصاحتہ کل منطق وافحامہ
 من طویل بمعارضتہ من مصانع الخطباء من العرب العلم بہا مع کثر تہم وافراطہم فی
 المضادۃ والمضارۃ وتہالکہم علی المعارۃ والمعاذۃ وعرف ما یعرف بہ اعجازہ یتیقن
 انہ من عند اللہ كما یدعیہ

ترجمہ آیت :- اور اگر تم اس قرآن کی طرف سے شک میں جو ہم نے اپنے بندے پر اتارا تو پھر کوئی ایک سورت ہی بنا لاؤ
 (ترجمہ عبارت) حب اللہ تعالیٰ اپنی وحدانیت ثابت فرما چکے اور وہ راہ واضح کر چکے جو وحدانیت کے علم تک
 پہنچانے والی ہے تو اس کے بعد وہ چیز ذکر فرمائی جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر حجت ہے یعنی قرآن جو لوگوں کو
 گواہ بن کر دینے والا ہے اپنے اس فصاحت کے ذریعے جو ہر زبان اور کی فصاحت پر غالب ہے اور ان لوگوں کو
 لا جواب کر دینے کے ذریعہ جن سے قرآن کا مقابلہ کا مطالبہ کیا گیا یعنی عرب خالص کے فصیح و بلیغ باوجودیکہ وہ
 کثیر التعداد تھے اور دشمن اور ضرر رسانی میں غالی تھے اور دفاع اور فتنہ انگیزی میں انتہائی حریص تھے۔ اور
 اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کو سمجھنا ایا جن سے اعجاز قرآن جانا جا سکتا ہے اور یہ یقین کیا جا سکتا ہے کہ یہ اللہ کی طرف
 سے ہے جیسا کہ نبی علیہ السلام کا دعویٰ ہے۔

تفسیر :- یہ اس آیت کا ماقبل سے ربط ہے۔ حاصل ربط یہ ہے کہ سابق میں چیزیں بیان کی گئی ہیں اللہ
 تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی دلیل۔ الذی خلقکم سے فلا تعجلوا تک دلیل ہے اور خود "فلا تعجلوا اللہ اندادا"
 وحدانیت کا دعویٰ ہے، وحدانیت کے بعد نبوت کا درجہ ہے لہذا اس آیت میں نبوت اور اس کی دلیل بیان کی
 گئی ہے۔

اور وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کا ذکر فرمایا جس نے عرب خالص کے زبان آوروں اور فصحوں کو
 پہنچایا کہ میری ایک سورت ہی کا شیل و نظیر نہ کر آؤ۔ یہ پہنچانے والی زبان و بیان ہر بہ لب
 ہو گئی ایسے خاموش ہوئے گویا انہیں سانس سو نگہ گیا ہے اور باوجود شدید العناد ہونے کے ایک سورت
 تو کیا ایک آیت بھی نہ لاسکے۔ اس سے قرآن کریم کا کلام اللہ اور اس کا صادق اور برحق ہونا ثابت ہوا اور جب
 قرآن کی صداقت ثابت ہوئی تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت بھی ثابت ہو گئی کیونکہ قرآن آپ کی نبوت

وَمَا قَالَ مَّا نَزَّلْنَا لَنَا نَزْلًا نَزْلًا بِمَا فَتَحْنَا بِحَسَبِ الْوَقَائِعِ عَلَى مَا تَرَى عَلَيْهِ أَهْلُ الشَّعْرِ الْخَطَابَةُ
 مَا يَرِيهِمْ كَمَا حَكِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً فَكَانَ
 الْوَاجِبُ تَحْدِيثُهُمْ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ إِذَا حَتَّ لِلشَّبِيهِ وَالزَّامَا لِلْحِجَةِ وَاضَافَ الْعَبْدُ إِلَى نَفْسِهِ
 تَنْوِيهَا بِذِكْرِهِ وَتَنْبِيْهَا عَلَى مَا نَهَى عَنْهُ بِمَنْقَادٍ لِحُكْمِهِ قَرَأَ عِبَادُنَا يَرِيدُ هَذَا صَلَی اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَمَّا هَذَا

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ نے مائترنا بصیغہ تفعیل، اس لئے فرمایا کہ قرآن کریم کا واقعات کے مطابق اور اہل شعر
 و خطابت کے اسلوب کے موافق جستہ جستا اترنا ہی ان چیزوں میں ہے جو کفار کے دلوں میں شک پیدا کرتی تھیں۔
 جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی زبان سے نقل فرمایا ہے ”وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ
 جُمْلَةً وَاحِدَةً“ اور کفار نے کہا کہ محمد پر قرآن یکبارگی کیوں نہیں اتار دیا گیا، اور ان کے شبہ کو رفع کرنے
 اور ان پر حجت کو تام کرنے کے لئے اس انداز پر ان کو چیلنج کرنا ضروری بھی تھا۔
 اور اللہ تعالیٰ نے عبد کی اضافت اپنی ذات کی بجانب حضور کی رفع شان کے لئے فرمایا، نیز اس پر تنبیہ کرنے کے
 لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اللہ تعالیٰ سے خصوصی تعلق ہے اور آپ اس کے حکم کے فرماں بردار ہیں اور ایک قرأت
 عبادنا سے عبادنا سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی امت ہے۔

(بقیہ مگذشتہ) کا کھلے لفظوں میں اعلان کرتا ہے۔ پس یہ آیت دعوائے نبوت بھی ہے اور دلیل نبوت بھی۔

تفسیر :- عبارت بالاتین بحثوں پر مشتمل ہے دفع دخل مقدر عبدنا کی اضافت، عبدنا کی دوسری قرأت
 دخل مقدر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نزلنا بصیغہ تفعیل کیوں فرمایا اترنا بصیغہ افعال کیوں نہیں فرمایا۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت چیلنج ہے اور چیلنج حریف کے مزعومات اور شبہات کو سامنے رکھ کر ہوتا ہے۔
 یہاں حریف مقابل کفار ہیں جن کو یہ شبہ تھا کہ یہ کلام بشری کلام کے اسلوب پر ہے یعنی جس طرح بشری دنیا میں
 شاعر اور خطیب جستہ جستا اپنے غلطے اور دیوان مرتب کرتے ہیں اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم قرآن بھی تھوڑا تھوڑا
 سناتے ہیں اور بقول خود ان پر اسی طرح اترتا ہے لہذا یہ الہی کلام نہیں ہو سکتا۔ کلام الہی ہوتا تو یکبارگی آتا جیسا کہ
 توریت، انجیل۔ پس ان کے شبہ کا ازالہ اسی وقت ہو سکتا تھا جبکہ اللہ تعالیٰ نزلنا فرماتے اور اس کے اندر بھی نزل
 کی شکل میں تو مقابلہ بہت آسان ہے اگر یہ کلام بشری ہے تو تم بھی تو بشری ہو اس کی جیسی ایک سورت ہی لے آؤ۔
 بحث کا دوسرا جز عبد کی اضافت ہے، یاد رہے کہ اضافت کبھی مضاف کا رتبہ بڑھانے کے لئے ہوتی ہے، جیسے

والسورة الطائفة من القرآن المترجمة التي اقلها ثلث ايات وهي ان جعلت واوها
اصليته منقولة من سور المدينة لانها محيطة بطائفة من القرآن مفعلة محوذة على
حيالها ومحتوية على انواع من العلم احتواء سور المدينة على ما فيها او من السورة التي
هي الرتبة قال ولوط حراب وقد سورة في المجلد ليس غرابها بطار لان السور كالمنازل
والمراتب يرتقي فيه القاري اولها مراتب في الطول والقصر والفضل والشرف وثواب لقراءة

ترجمہ :- سورت قرآن کا وہ حصہ جو باعنوان ہو اور جس میں کم از کم تین آیتیں ہوں اور لفظ سورۃ کے واؤ
کو اگر اصلی قرار دیا جائے تو یہ منقول ہوگا سورۃ المدینہ سے اس لئے کہ سورت احاطہ کئے ہوئے ہے قرآن کے ایک حصہ
کا جو الگ تفکک ہے اور ایک مستقل مجموعہ ہے یا اس لئے کہ سورت مختلف علوم پر مشتمل ہے جیسا کہ تفصیل شہر پر مشتمل
ہوتی ہے یا ماخوذ ہے سورۃ بمعنی رتبہ سے جیسا کہ شعر میں ہے :-

و لوط حراب وقد سورة في المجلد ليس غرابها بطار۔

اس لئے کہ سورتیں سیرتوں اور درجوں کی طرح ہیں جن پر تازی چڑھتا جاتا ہے یا سورتوں کے مدارج
ہیں ان کے چھوٹے بڑے ہونے میں انقل اور اشرف ہونے میں اور ان کی قرأت کا ثواب ملنے میں۔

دبقیہ مسکد منتم "عبدالسلطان رکب" سلطان کی بجانب مضاف ہونے کی وجہ سے عبد کی شان ادنیٰ ہو گئی کبھی
مضاف الیہ کی عظمت بڑھ جاتی ہے جیسے "عبدی حضر" میرا غلام حاضر ہو گیا، یعنی میں وہ ہوں کہ غلام رکھتا ہوں
کبھی کسی تیسری شے کی عظمت منظور ہوتی ہے جیسے عبدالسلطان عندی یہاں عبد کی تعظیم پیش نظر ہے اور نہ سلطان
کی بلکہ خود متکلم کی جو مضاف ہے مضاف الیہ۔

آیت میں اضافت کا فائدہ تعظیم مضاف ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی بجانب عبد کو مضاف کر کے خود عبد کی شان
بڑھا دی۔

جز وثالث عبدنا کی قرأت ہے پہلی قرأت مفرد کی تھی اور اس سے مراد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تھے یہ قرأت
جمع کی ہے اس سورت میں آپ اور آپ کی امت مسلمہ مراد ہوگی۔

تفسیر :- یہ لفظ سورۃ کی تحقیق ہے۔ سورۃ کے واؤ میں دو احوال ہیں اصلی ہے یا ہمزہ سے بدلا ہوا ہے اگر
واؤ اصلی ہے تو ماخذ میں دو احوال ہیں۔ سورۃ المدینہ سے لیا گیا ہے یا سورت بمعنی رتبہ سے۔ اگر سورۃ المدینہ سے

وان جعلت مبدلت من الهمزة فمن السورة التي هي البقية والقطعة من الشيء والحكمة في تقطيع القرآن سورا افراد الانواع وتلاحق الاشكال وتجاوب النظم وتنشيط القاري وتسهيل الحفظ والترغيب فيه فانه اذا ختم سورة نفس ذلك منه كالمسافر اذا علم انه قطع ميلا او طوي بريد او الحافظ متى حذقها اعتقد انه اخذ من القرآن حظا تاما وفاض بباطن محمد ودة مستقلة بنفسها فاعظم ذلك عنده وابتهج به الى غيرها من الفوائد.

ترجمہ :- اور اگر واؤ کو ہمزہ سے بدلا ہوا قرار دیا جائے تو لفظ سورت مانو نہ ہو گا اس سورت سے کسی شے کے باقی اندھ ٹکڑے اور حصے کے معنی میں ہے اور قرآن کریم کو سورتوں پر تقسیم کرنے میں مصلحت اس کے مختلف مضامین کو الگ الگ کرنا اور ہم شکل مضمونوں کو یکجا کرنا اور عبارت کے مختلف گوشوں کو سینٹنا اور قاری میں نشا پیدا کرنا۔ اور حفظ قرآن کو آسان کرنا اور حفظ کی رغبت دلانا ہے کیونکہ قاری جب ایک سورت ختم کر لیا تو یہ ختم اس کی کلفت کو کسی قدر دور کر دے گا بطرح مسافر کی کلفت دور ہو جاتی ہے جب یہ جان لیتا ہے کہ اس نے ایک میل یا ایک منزل طے کی ہے اور حاقط جب ایک سورت پر قابو پالیا تو وہ یہ سمجھے گا کہ اس نے قرآن کا ایک کامل حصہ حاصل کر لیا ہے۔ اور وہ قرآن کے ایک مستقل اور متعین حصہ پر کامیاب ہو گیا ہے اور یہ بات اس کی نظر میں عظمت کا باعث ہوگی اور اس کی وجہ سے وہ سرور بہ گلا اس کے علاوہ اور بھی بہت سے فوائد ہیں۔

دبقیہ مگذشتہ لیا گیا ہے تو دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ بطرح سور المدینۃ یعنی شہر بنیاد شہر کو احاطہ میں لے ہوتی ہے اسی طرح سورت بھی مختلف مضامین اور علوم پر مشتمل ہوتی ہے۔ اور اگر سورۃ بمعنی رتبہ سے مانو نہ ہو تو دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ سورتیں بھی فضل و شرف کے اعتبار سے مختلف مراتب رکھتی ہیں۔ سورۃ کے رتبہ کے معنی میں ہونے پر تاضی نے اس شعر سے استشہاد کیا ہے۔
 ولبطحاب ونداء الخ۔ ربط بمعنی تبدیلہ ہے۔ جرات اور قدردانوں کے نام ہیں۔ سورۃ بمعنی رتبہ، مجد بمعنی بزرگی مطار کے معنی پرواز یا جانے پرواز کے ہیں۔
 ترجمہ ہو گا حراب اور قد کے قبیلے کو بزرگی میں وہ رتبہ حاصل ہے کہ اس کا زاغ مائل پرواز نہیں ہے یعنی بزرگی کے بلند افق پر کوئی زاغ ہی نہیں ہے مائل پرواز ہونا تو فنا نوی درجہ کی بات ہے، عمل استشاد لفظ سورۃ ہے جو رتبہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ (شیخ زادہ)

مِنْ مِثْلِهِ صَفَةً سُوْرَةٍ اِیْ بِسُوْرَةٍ کَاثَّةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَالضَّمَائِرُ لِمَا نَزَلْنَا وَمِنَ التَّبَعِیْضِ اَوْ
لِلتَّبَیْسِیْنِ وَرَاثِدَةٌ عِنْدَ الْاَخْفَشِ اِیْ بِسُوْرَةٍ مِثْلَتِهَا لِقُرْآنٍ فِی الْبَلَاغَةِ وَحَسَنِ النِّظْمِ اَوْ
لِعَبْدَانٍ مِنْ لِّلْاِبْتِدَاءِ اِیْ بِسُوْرَةٍ کَاثَّةٍ مِّنْهُ هُوَ عَلٰی حَالِهِ مِنْ کَوْنِهِ بِشَرِّ اُمِّیَّاتٍ یَقْرَءُ الْکُتُبَ
وَلَمْ یَتَعَلَّمِ الْعُلُوْمَ اَوْ صِلَتَا فَاَتَوَا وَالضَّمَائِرُ لِلْعَبْدِ۔

ترجمہ :- من مثله صفة سورۃ کی صفت ہے یعنی ایسی سورت لے آؤ جو قرآن جیسی کتاب سے ماخوذ ہو اور مثله کی ضمیر انزلنا کی طرف
لوٹی ہے اور من تبعیض کے لئے ہے یا بیانہ ہو اور اخفش کے نزدیک زائدہ ہے یعنی ایسی سورت لے آؤ جو بلاغت اور حسن
کلام میں قرآن جیسی ہو، یا ضمیر عبدنا کی طرف راجع ہے اور من ابتداء کے لئے ہے یعنی ایسی سورت لے آؤ جو حضور صلی اللہ
علیہ وسلم جیسے اُمّی انسان کی طرف سے ہو جس نے نہ کوئی کتاب پڑھی اور نہ کوئی علم سیکھا۔
یا من صله ہے فاتوا کا اور ضمیر عبد کی طرف راجع ہے،

دقیقہ گزشتہ شعر مذکور کے رنگ کا ایک شعر خاقانی ہند شیخ محمد ذوق دہلوی کی زبان سے سنئے یہ شعر اس
تفسیر کا ہے جو شاہی گھوڑے کی تعریف میں لکھا گیا تھا فرماتے ہیں۔
ہے پیونچے اس خوش فلک سیر میں پیا کو : نہ منجم کا خیال اور نہ ہندس کا قیاس۔ (ذوق)

تفسیر :- من مثله میں از روئے ترکیب دو احتمال ہیں سورۃ کی صفت ہے یا فاتوا سے متعلق ہے اگر فاتوا سے
متعلق ہے تو من فاتوا کا صلد ہو گا اور مثله کی ضمیر انزلنا کی طرف راجع ہوگی ترجمہ تو لے آؤ انزلنا جیسی کتاب سے
کوئی سورت۔

اور صفت ہونے کی صورت میں من میں چار احتمال ہیں، تبعیض کے لئے ہو، بیانہ ہو، زائدہ ہو، ابتداء ہے جو پہلی
تین صورتوں میں ضمیر کا مرجع ”انزلنا“ ہو گا اور ترجمہ ہو گا۔ ایسی سورت لے آؤ جو بلاغت میں ہماری نازل کردہ
کتاب کے مثل ہو یا اس جیسی کتاب سے ماخوذ ہو۔

اور ابتداء ہے ہونے کی صورت میں ضمیر عبدنا کی طرف لوٹے گی۔ ترجمہ ہو گا۔ تو لے آؤ کوئی سورت جو صادر ہو ہم سے
بندے محمد جیسے کسی دوسرے انسان سے یعنی وہ سورت اس شخص کا نتیجہ نہ ہو جو حضور حبیب ہو جنہوں نے کسی سے
بھی پڑھنا لکھنا نہیں سیکھا ہے

یہی کہنا کردہ قرآن درست : کتب خانہ چند ملت ہشت

والرّد الى المنزل أو جملانہ المطابق لقوله فأتوا بسورة من مثله ولسا ترايات التحدى
ولان الكلام فيه لان المنزل عليه فحقه ان لا ينفك عنه لينتسب الترتيب والنظم.
ولان مخاطبة الجحيم الغفیر بان یا توا بمثل ما أتى به واحد من ابناء جلد تم ابلغ في
التحدى من ان يقال لهم لیأت بنحو ما أتى به هذا اخر مثله ولانه معجز في نفسه لا بالنسبة
اليه لقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن علی أن یاتوا بمثل هذا القرآن لا یا تون
بمثله ولان رده الی عبدنا یوهم امکان صدوره من لم یکن علی صفته ولا یلائم قوله
نفاق وادعوا شهداءکم من دون الله فانه امر بان يستعینوا بكل من ینصرهم وبعینهم

ترجمہ :- اور ہونا نامانزلنا کی طرف زیادہ واضح ہے کیونکہ یہی صورت فرمان باری "فأتوا بسورة من مثله" اور دوسری
تحدى کی آیتوں سے سیل کھاتی ہے اور اس لئے بھی کہ گفتگو منزل (قرآن) میں ہے۔ منزل علیہ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم)
میں نہیں ہے بلناحق کلام ہی ہے کہ منزل سے جملانہ ہوتا کہ ترتیب و عبارت ہوا اور یکساں ہے۔
اور اس لئے بھی کہ ایک انبؤہ کثیر سے یہ خطاب کرنا کہ وہ اس جیسا کلام لے آئیں جیسا ان کے خاندان کا ایک فرد لایا ہے۔
چیلنج میں زیادہ بلیغ ہے بہ نسبت اس کے کہ ان سے یہ کہا جائے کہ محمد جیسا کوئی دوسرا شخص تھا اس جیسا کلام لے آئے
جسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم لے کر آئے ہیں۔ اور اس لئے بھی کہ قرآن فی حد ذاتہ معجز ہے نہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی
طرف نسبت کرتے ہوئے کیونکہ ارشاد باری قل لئن اجتمعت الانس والجن علی ان یا توا بمثل هذا القرآن
لا یا تون بمثلہ۔ (اے محمد ان سے کہہ دیجئے کہ اگر تمام جن و بشر اکٹھے ہو کر قرآن کا مثیل لاتا پھریں تو نہیں لاسکتے) اور
اس لئے بھی کہ ضمیر کا عید ناکیطون ہونا نایہ دہم پیدا کرتا ہے کہ مثل قرآن کا صدور اس شخص سے ممکن ہے جو انعمورم کے
حال پر نہیں ہے اور اس لئے بھی کہ فرمان باری "وادعوا شهداءکم من دون الله" اس کی موافقت نہیں کرتا اس لئے کہ
وہ اس کا امر ہے کہ کفار ہر اس شخص سے مدد لیں جو ان کی مدد کر سکتا ہے؛

تفسیر :- مرجع ضمیر کے وجوہ مستہ میں سے یہ بقیہ چار وجہوں کا ذکر ہے۔

۱) ما نزلنا کو مرجع بنائے کی صورت میں چیلنج زیادہ قوی ہے بہ نسبت اس کے کہ عبدنا کو مرجع بنایا جائے کیونکہ
بر تقدیر اول خطاب تمام کفار سے ہو گا کہ تم سب مل کر اس جیسا کلام لے آؤ جو تمہارے خاندان کا ایک فرد
لایا ہے؛

وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ وَالشُّهَدَاءُ جَمِيعُ شَهِيدٍ بِمَعْنَى الْحَاضِرِ وَالْقَائِمِ بِالشَّهَادَةِ أَوِ الْوَاصِرِ
أَوِ الْإِمَامِ وَكَانَ سَمِّي بِهِ لِأَنَّهُ يَحْضُرُ الْوَادِي وَيُبْرِمُ بِحَضْرَةِ الْأُمُورِ أَذِ التَّرَكِيبِ لِلْحَضُورِ
أَمَّا بِالذَّاتِ أَوْ بِالنَّصْرِ وَمِنْهُ قِيلَ لِلْمَقْتُولِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ شَهِيدٌ لِأَنَّهُ حَضَرَ مَا كَانَ يَرْجُوهُ
أَوِ الْمَلَائِكَةُ حَضَرَهُ.

ترجمہ آیت:۔ اور بلاوائے تمام حمایتوں کو اللہ کے سوا۔

ترجمہ عبارت: اور شہداء شہید کی جمع ہے۔ شہید کے یہاں معنی ہیں (۱) حاضر مجلس (۲) گواہ (۳) حمایتی (۴) پیشوا۔ سربراہ
گویا مذکورہ چیزوں کو شہید کے نام سے اس لئے موسوم کیا گیا کہ یہ محفلوں میں حاضر ہوتی ہیں اور انہیں کی موجودگی میں امور
تقصیہ پاتے ہیں۔ اور حضور کی لم اور مناصبت اس لئے نکالی گئی کہ شہید کی ترکیب مادی حضور کے لئے ہے خواہ بالذات
ہو یعنی وہ شے بذاتہ و بنفسہ حاضر ہو خواہ بالتصور ہو یعنی وہ شے اپنے علم اور تصور کے اعتبار سے حاضر ہو چنانچہ گواہ کو بنفس
نفیس شریک واقع نہیں ہوتا مگر اپنے معلومات کی وجہ سے حاضر سمجھا جاتا ہے اور اس مناسبت سے کشتہ راہ خدا کو شہید
کہا جاتا ہے کیونکہ وہ ان تمام چیزوں پر حاضر ہوتا ہے جن کی وہ توقع رکھتا تھا یا اس لئے کہ فرشتے اس کے روبرو
حاضر ہوتے ہیں۔

بقیہ گذشتہ، اور بر تقدیر ثانی مفہوم یہ ہو گا کہ محمد کے مثل کسی دوسرے سے اس جیسا کلام بوالہذا اس صورت
میں پیلیج کا رخ صرف ایک شخص کی جانب ہو گا اور ظاہر ہے کہ پیلیج وہی زوردار ہوتا ہے جو زیادہ سے زیادہ لوگوں
کے مقابلے میں ہو۔

(۲) قرآن کریم کی نفس معجزہ ہے اور عبدنا کو مرجع بنانے میں اس کا معجز بالغیر ہونا ثابت ہوتا ہے۔ یعنی یہ ثابت
ہوتا ہے کہ قرآن اس لئے معجزہ ہے کہ غی امی کی زبان سے ادا ہو رہا ہے۔ گویا اس کے معجز ہونے میں امی ہونے کو دخل ہے
حالانکہ قرآن معجز بالذات ہے کسی کی بھی زبان سے ادا ہو۔

(۳) عبدنا کو مرجع بنانے میں بطور مفہوم مخالف وہم ہوتا ہے کہ جو نبی کریم کا سامی نہ ہو وہ قرآن کا مثل لا سکتا ہے
(۴) وادعو، شہداء کم من دون اللہ، عبدنا کے مرجع ہونے کی موافقت نہیں کرتا۔ کیونکہ عبدنا کی صورت
میں خطاب کا رخ اور قرآن لانے کا پیلیج صرف ایک شخص یعنی مثل محمد کی جانب ہوتا ہے اور وادعو شہداء کم الآية
میں اس کے برخلاف تمام حمایتوں کو لکارا ہے لہذا اسباق کلام کا لفظ اضافی بھی ہے کہ مرجع عبدنا کو بھرا یا
جائے۔

ومعنی دون ادنی مکان من الشئ ومنہ تدوین الکتب لانداء البعض من
البعض ودونک هذا ای خذہ من ادنی مکان منک ثم استعیر للرب فقیل زید
دون عمر ای فی الشرف ومنہ الشئ الدون ثم اتسع فیہ فاستعمل فی کل تجاوز حد المبدأ
وتخطی امرالی آخر قال اللہ تعالیٰ لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین
ای لا یتجاوزوا ولایة المؤمنین الی ولایة الکافرین وقال امیۃ شعر یا نفس مالک
دون اللہ من واق ۛ ای اذا تجاوزت وقایۃ اللہ فلا یقیک غایۃ ۔

ترجمہ :- دون وہ شئی جو کسی شئی سے مکان کے اعتبار سے قریب تر ہو اور اسی سے لیا گیا ہے تدوین الکتب بمعنی
ترتیب کتب کیونکہ یہ بھی بعض احزاب کو بعض سے قریب کرنا ہے اور دونک انداء کے معنی ہیں یہ چیز ایسی جگہ سے لیا
جو تجھ سے قریب تر ہو پھر دون مجازاً استعمال ہونے لگا مراتب اور درجات کے لئے، چنانچہ کہا جاتا ہے ”زید دون
عمر“ زید عمر سے فضل و کمال میں کم رتبہ ہے اور اسی سے ہے ”الشئ الدون“ خسیس و حقیر شئی۔ پھر اس معنی مجازی
میں مزید وسعت دی گئی اور اس کا استعمال کسی بھی حد سے دوسری حد کی جانب تجاوز ہونے اور ایک امر سے
دوسرے امر کی طرف منتقل ہونے میں کیا جانے لگا۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ”لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء
من دون المؤمنین“ اہل ایمان مؤمنین کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا دوست نہیں بنا سکتے۔ یعنی مؤمنین اہل
ایمان کی دوستی سے تجاوز ہو کر کافروں کی دوستی کی طرف نہیں جاسکتے۔
اور امیۃ ابن صلت کہتا ہے ۛ یا نفس مالک الخراب جان تیرے لئے خدا کے سوا کوئی نگہبان اور محافظ نہیں
ہے یہاں استشہاد دون اللہ کے لفظ سے ہے کہ یہ تجاوز کے معنی میں ہے یعنی اسے میرے نفس جب تو خدا کی نگہبانی
سے تجاوز ہو کر غیر اللہ کی نگہبانی تلاش کرے گا تو تیرا کوئی نگہبان نہیں ہوگا۔ پورا شعر یوں ہے ۛ
یا نفس مالک دون اللہ من واق ۛ ولا یستغینات الدہر من راق ۛ

تفسیر :- نستغسانہ کا ڈسنا۔ بنات الدہر۔ زمانے کی بیٹیاں، مراد ہے زمانے کی گردشیں، راق
منتر پڑھ کر بس اتارنے والا، سانب کا کاٹنا جھاڑنے والا۔
شاعر خود کو خطاب کرتا کہ ایہ خدا کے سوا تیرا کوئی نگہبان نہیں، اور زمانے کی گردشوں کا زہرا تازنے والا اس
کی ذات کریم کے سوا کوئی نہیں۔ خواجہ میر درد نے بجا کہا ہے تہ
یگانہ ہے تو آہ بے گانگی میں ۛ کوئی دوسرا اور ایسا نہ دیکھا۔

وَمِنْ مُتَعَلِّقَةٍ بِادْعَاوِ الْمَعْنَى وَادْعَاوِ الْمَعَارِضَةِ مِنْ حَضْرِكُمْ اَوْ رَجُوتُمْ مَعُونَتَهُ مِنْ
 نَسْلِكُمْ وَجَنَّاكُمْ وَاللَّيْتُمْ غَيْرَ اللَّهِ تَانَهُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ أَنْ يَأْتِيَ بِمِثْلِهِ إِلَّا اللَّهُ اَوْ اَدْعَاوِ مِنْ
 دُونِ اللَّهِ شُهَدَاءُ يَشْهَدُونَ لَكُمْ بِأَنَّهُ تَيْتَمُّ بِهٖ مِثْلُهُ وَلَا تَسْتَشْهَدُوا بِاللَّهِ فَاِنَّهٗ
 مِنْ دِيْدِنِ الْمُبْهُوتِ الْعَاجِزِ عَنْ اِقَامَةِ الْحُجَّةِ اَوْ بِشُهَدَاءِ كُمْ الَّذِيْنَ اِتَّخَذْتُمُوْهُمْ مِنْ
 دُونِ اللَّهِ اَوْلِيَاءَ اَوْ اٰلِهَةً وَزَعَمْتُمْ اَنَّهُمْ اَتَشْهَدُ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ اَوْ الَّذِيْنَ يَشْهَدُونَ
 لَكُمْ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَلَىٰ زَعَمِكُمْ مِنْ قَوْلِ الْاَعْشَى ۚ تَرْيِكُ الْقَدْرِ مِنْ دُونِهَا وَهِيَ دُونُهَا ۚ
 لِيَعْيِنُوْكُمْ -

ترجمہ :- اور متعلق ہے ادعو سے معنی ہیں اور تم بلاو قرآن کریم کے مقابلے کے لئے ان لوگوں کو جو تمہارے پاس
 موجود ہیں ان کو جن کی امداد کی تمہیں امید ہے خواہ وہ انسانوں میں سے ہوں خواہ جنوں میں سے ہوں خواہ تمہارے
 ان معبودوں میں سے ہوں جو اللہ کے سوا ہیں اس لئے کہ اس کے مثل پر خدا کے سوا اور کسی کو قدرت نہیں یا معنی
 یہ ہیں کہ تم اللہ کے سوا ان گواہوں کو بلاؤ جو تمہارے حق میں اس کی گواہی دیں کہ جو تم لے کر آئے ہو وہ قرآن کا مثل
 ہے اور دیکھو اللہ کو اس پر گواہ نہ بنا سکتا کیونکہ یہ اس متحیر کا دستور ہے جو دلیل قائم کرنے سے عاجز رہ گیا ہو۔
 یا من متعلق ہے شہداء کہ سے اور معنی ہیں بلاؤ ان کو جنہیں تم نے خدا کے سوا کارساز اور معبود بنا رکھا ہے اور
 جن کے بارے میں تمہارا یہ عقیدہ ہے کہ وہ روز قیامت تمہارے حق میں گواہی دیں گے۔ یا یہ معنی ہیں کہ ان کو بلاؤ
 جو تمہارے حق میں خدا کے روبرو بقول تمہارے گواہی دیں گے یہ بیان لیا گیا ہے آعشی کے قول سے تریک القدری
 من دونہا الخ سے اور تمہارا یہ بلانا اس لئے ہو کہ وہ تمہاری امداد کریں۔

بقیہ مگذشتہ میر حسن کہتے ہیں :-

کس سے بر نہ آئے نہ کچھ کام جان ۔ جو وہ ہر بان ہے تو کل ہر بان ۔

تفسیر :- جن کے تعلق میں تین احتمال ہیں، ادعو کا صلہ ہو اور ابتداء تہ ہو، فاعل ادعو سے حال ہو۔
 شہداء کہ سے متعلق ہو۔

تقدیر اول پر من ابتداء تہ ہو گا اور شہداء کہ میں دو معنی کی گنجائش نکل سکتی گی، حاضر کی، حمایت کی۔ ترجمہ ہو گا۔ اپنے
 حاضرین یا حمایتیوں کو پکار لو اور تمہاری یہ پکار اللہ تعالیٰ کو پکارنے سے متجاور ہو کر شروع ہونی چاہیے۔

و فی امرہم ان یستظہروا بالجہاد فی معارضة القرآن غایۃ التنبیۃ والحقکم بہم۔

ترجمہ :- مشرکین کو اس حکم میں کہ وہ قرآن عزیز کے مقابلے میں بے جان چیزوں سے مدد پا رہے محنت ڈالتے اور انتہائی درجہ کا مذاق ہے۔

دقیقہ گزشتہ صورت ثانیہ میں شہداء گواہ کے معنی میں ہو گا ترجمہ ہو گا، بلا لوان کو جو یہ گواہی دیں کہ تمہارا خود ساختہ کلام قرآن کی مانند ہے دراصل اللہ تعالیٰ سے متجاوز ہونے والے ہو یعنی اس شہادت کے لئے خدا ہی کو گواہ نہ بنا دینا کیونکہ یہ شیوہ در ماندہ اور ہر میت خوردہ انسان کا ہے کہ جب اس کے پاس کوئی دلیل نہیں ہوتی ہے تو کہنے لگتا ہے کہ خدا گواہ میری بات سچ ہے پس میں جانتا ہوں یا میرا خدا۔

تقدیر ثالث پر بھی شہداء گواہ کے معنی میں ہو گا لیکن لفظ دون میں دو احتمال ہوں گے۔

اول یہ کہ تجاویز کے معنی میں ہو جو پہلے سے چلے آ رہے ہیں۔ دوم یہ کہ روبرو سامنے کے معنی میں ہو پہلے معنی پر مطلب ہو گا۔ بلا لوان اپنے ان گواہوں کو جنہیں اللہ تعالیٰ سے متجاوز ہو کر کارساز اور معبود مان رکھا ہے اور سمجھ کھا ہے کہ وہ روزِ حشر تمہارے موافق گواہی دیں گے۔

دوسرے معنی پر مطلب ہو گا بلا لوان لوگوں کو جو بقول تمہارے خدا کے روبرو تمہارے حق میں گواہی دیں گے تاکہ وہ اب تمہاری امداد کریں اور مثیل قرآن لانے میں تمہارا ہاتھ بٹائیں۔

چونکہ دون کار و برو کے معنی میں ہونا کس قدر غلط تھا اس لئے قاضی اس کی شہادت میں اعشی کا کلام لایا ہے۔ پوری شکل اس کی یہ ہے سے ترکیب القذی من دوہناوی ورنہ اذا اذاتما من زاقبا تطلق،، تری مد احد مونث غائب کا صیغہ ہے اس کی ضمیر زجاء قدیمہ کی طرف راجع ہے۔ قذی تنکے کو کہتے ہیں اکثر اس کا استعمال آنکھ کے تنکے میں ہوتا ہے۔ تطلق باب تفعیل سے چلنے، پھنار لینے چٹ چٹ کی آواز کرنے کے معنی میں ہے شاعر اس میں شیشے کی توصیف کر رہا ہے کہ اس قدر صاف شفاف ہے کہ اگر کوئی تنکا اس کی پشت کی جانب پڑا ہو تو الگ لگتا ہے کہ گویا اس کے آگے پڑا ہوا ہے یعنی شیشہ اپنی لطافت اور انتہائی چمک کی وجہ سے نہیں معلوم ہوتا کہ یہ نور ہر اور تنکے کے درمیان سائل ہے۔ استشاد ”من دوہنا“ کے لفظ سے جو روبرو کے معنی میں ہے۔ شعر کا ترجمہ ہو گا شیشہ تمہیں تنکے کو اپنے سامنے اور اپنے آگے دکھائے گا۔ حالانکہ وہ خود تنکے کے آگے جب کوئی اس میں زبان لگاتا ہے تو پھنار الیتار ہوتا ہے۔

تفسیر :- کلام کا یہ ٹکرا ان صورتوں سے متعلق ہے جنہیں شہداء کی تفسیر ادیار سے کی گئی ہے اور ادلیا سے اس نام مراد لئے گئے ہیں اور ان پر ایک سطحی اشکال یہ ہو سکتا ہے کہ قرآن نے شہادت کے لئے اعنام کو پکارنے کا حکم کیوں دیا وہ تو ایک جہاد لایعقل ہیں۔

وقیل من دون اللہ ای من دون اولیاء یعنی فصحاء العرب ووجوه المشاہد البشہار
لکم ان ما یتلزم بہ مثله فان العاقل لا یرضی لنفسه ان یشہد بفسحة ما اتضح
فساده وبان اختلالہ۔

ان گنتم صدقین انہ من کلام البشر وجوابہ مخذوف دل علیہ ما قبلہ الصل
الاجبار المطابق وقیل مع اعتقاد المخبر انہ کذا لک عن دلالة او امارۃ لانہ تعالیٰ کذب
المنافقین فی قولہم انک لرسول اللہ لہم یعتقدو امطابقیتہ ورد بصرف التکذیب الی
قولہم نشہد لان الشہادۃ اخبار عما علمہ وہم ما کانوا عالمین بہ۔

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ من دون اللہ کے معنی ہیں من دون اولیاء اللہ ترجمہ ہو گا اور بلا اللہ کے اولیاء اور
اس کے حامیوں کے سوا اپنے شہدائ کو یعنی عرب کے فصحاء اور ان کی مجلسوں کے اشراف کو تاکہ وہ تمہارے حق میں
بیگواہی دے سکیں کہ جس کو تم بنا کر لاتے ہو وہ قرآن مجید ہے لیکن یہ لوگ گواہی نہیں دے سکتے کیونکہ دانا آدمی اپنے
لئے یہ پسند نہیں کر سکتا کہ وہ اس چیز کی شہادت دے جس کا فساد واضح ہو چکا اور جس کا ناقص ہونا عیاں ہو چکا ہو
اگر تم سمجھے ہو (ترجمہ عبارت) اس دعوے میں کہ قرآن بشر کا کلام ہے اور شرط کا جواب مخذوف ہے اور اس پر
ما قبل دلالت کرتا ہے اور مستحق نام ہے واقعہ کے مطابق خبر دینے کا اور بعض نے کہا ہے کہ صدق نام ہے واقعہ کے
مطابق خبر دینے کا اس کے ساتھ ساتھ کہ مخبر بھی اس کا اعتقاد رکھتا ہو خواہ یہ اعتقاد کس دلیل کی وجہ سے
ہو یا کسی علامت کی وجہ سے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کو ان کی خبر انک لرسول اللہ میں جھوٹا کہا ہے محض اس
لئے کہ وہ اس کی مطابقت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اور یہ قول رد کر دیا گیا ہے تکذیب کو منافقین کے قول نشہد کی
جانب متوجہ کر کے اس لئے کہ شہادت نام ہے اس بات کی خبر دینے کا جس کا شاہد یقین رکھتا ہو اور منافقین اس
خبر کا یقین نہیں رکھتے تھے۔

(بقیہ مہ گذشتہ) قاضی اس سرسری اشکال کو اٹھانا اور اس کی حکمت بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اسنام
کو شاہد بنانے کا حکم تحقیق و امتثالاً نہیں ہے بلکہ تکلیف و استہزاء ہے کہ ہے
کافراں الزبت بے جان چہ توقع وارید : گاہے آں بت پرستید کہ جالے دارد
کافروا بے جان بت سے کیا توقع رکھتے ہو۔ ذرا اسے بھی پوچھ کر دیکھو جو جاندار بھی ہے جان بخش ہے۔

تفہیم ۱۲۔ انہ من کلام البشر کی عبارت نکال کر قاضی نے صافنہین کا مفعول بہ ظاہر کیا ہے ترجمہ ہو گا اگر تم یہ بات سچ کہتے ہو کہ قرآن بشر کا کلام ہے۔

ان کنتم صدقین شرط ہے قاضی نے حبرا کے بارے میں فرمایا کہ وہ محدوفی ہے اور اس پر کلام سابق قرنیہ۔ پس کلام سابق کی روشنی میں جملہ اس طرح بنے گا۔ ان کنتم صدقین، فاتوا بمثلہ وادعوا من یعینکم فی ذلک اگر تم سچے ہو تو قرآن کا مثل بنالاء اور اپنے حمایتوں کو بھی بلالو،

آگے صدق کی تعریف اور تفسیر ذکر کی ہے صدق کے بارے میں دو قول نقل کئے ہیں جھوٹا، باحفظ کا جھوٹے ہیں صدیق کہ خبریہ والا واقعہ کی مطابقت خبریہ چاہے خود اس کا مقتضی ہو یا نہ ہو باحفظ کہتے ہیں کہ صدیق کہ خبریہ والا واقعہ کی مطابقت خبریہ اور خواہ اس کا اعتقاد بھی رکھتا ہو۔

یہ اعتقاد کس دلیل کے تحت ہو، یا کس علامت کے تحت ہو۔ جن صاحبوں کی نظر سے خطیب و شوق عبدالرحمن قرظی کی تلخیص اور سلامہ روزگار تفت زانی کی مختصر گزری ہوگی وہ بخوبی جانتے ہیں کہ قول اول کے موافق صدق و کذب کے درمیان کسی تبصری شے کا واسطہ نہیں نکلتا بلکہ خبر یا صادق ہوگی یا کاذب۔ البتہ قول ثانی کے مطابق ایک تیسرا واسطہ لا صادق ولا کاذب کا بھی نکل آئے گا۔

بحفاظ نے اپنی تائید بلکہ اپنے استدلال میں آیت قرآنی ”انک لرسول اللہ“ کو پیش کیا ہے۔ یہ منافقین کی جانب سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی شہادت ہے۔ اور بلاشبہ واقعہ کے مطابق ہے مگر اللہ تعالیٰ نے آگے چل کر فرمایا۔ ”واللہ یشہدان المنافقین کاذبون“ یعنی خدائی شہادت ہے کہ منافقین اپنی اس خبر میں جھوٹے ہیں۔ ظاہر ہے کہ منافقین کا اس خبر میں جھوٹا ہونا اس لئے نہیں ہے کہ یہ خبر مطابق واقعہ نہیں بلکہ صرف اس لئے ہے کہ وہ خود اس کے مقتضی نہیں تھے۔ معلوم ہوا کہ صدق خبر کے لئے اعتقاد مجرب بھی ضروری ہے۔

قاضی نے باحفظ کے اس استدلال کا جواب یہ دیا کہ خدائی تکذیب خبر یعنی جملہ انک لرسول

اللہ سے متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق منافقین کے قول شہد سے ہے گویا ارشاد

یوں ہوا کہ منافقین شہد کہتے ہیں اور اس اخبار کا شہادت نام رکھتے ہیں جھوٹے

ہیں کیونکہ شہادت اس خبر کو کہتے ہیں جو خبر دہندہ کے قلبی یقین اور

دل کی مطابقت کے ساتھ زبان سے ادا ہو۔ اور اس خبر کے

یقین سے منافقین کے دل بالکل کورے تھے بلکہ اس

کے انکار پر ان کو اصرار تھا۔ :: :: ::

فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُتُوذُهَا النَّاسُ وَالْجَهَنَّمَ
لَمَّا بَيَّنَّ لَهُمْ مَا يَعْنُونَ بِهِ أَمْرَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَمَا جَاءَهُ بِهِ وَيَزُ
لَهُمُ الْحَقُّ عَنِ الْبَاطِلِ رَتَّبَ عَلَيْهِ مَا هُوَ كَالْفَذْلِ لِكِتَابِهِ وَهُوَ أَنْكُمْ إِذَا اجْتَهَدْتُمْ فِي مَعَارِفَتِهِ
وَعَجَزْتُمْ جَمِيعًا عَنِ الْإِتْيَانِ بِمَا يَسَاوِيهِ أَوْ يَدُ الْإِنْبَاءِ ظَهَرَ أَنَّ مَعْنَى الْقَصْدِ يَقِينٌ بِهِ وَاجِبٌ
فَأَمِنْوَابِهِ وَاتَّقُوا الْعَذَابَ الْمَعْدَّ لِمَنْ كَذَبَ فَعَبَّرَ عَنِ الْإِتْيَانِ الْمَكِيفِ بِالْفِعْلِ الَّذِي
يَعْمُ الْإِتْيَانُ بِهِ وَغَيْرُهُ إِيحَازًا وَنَحْلًا لِأَنَّهُ لَزِمَ الْجَزَاءُ مَنْزُولَتُهُ عَلَى سَبِيلِ الْكُنْيَاةِ تَقْرِيرًا
لِلْمَكْنَى عَنْهُ وَتَهْوِيلًا لِنِشَانِ الْعَنَادِ وَتَصْرِيحًا بِالْوَعِيدِ مَعَ الْإِيحَازِ۔

ترجمہ آیت :- پس اگر تم ایسا نہ کر سکو اور تم ہرگز نہ سکو گے تو اس آگ سے بچو جس کا ایندھن لوگ ہیں اور پتھر ہیں۔
(ترجمہ عبارت) جب اللہ تعالیٰ نے کافروں کے سامنے وہ چیزیں بیان فرمادیں جن سے وہ پیغمبر علیہ السلام کی
حقیقت اور جو چیزیں پیغمبر علیہ السلام نے کرائے اس کی حقیقت پہچان سکتے ہیں اور ان کے سامنے حق کو باطل سے
ممتاز کر دیا تو اس پر یہ بات کو مرتب فرمایا جو مذکورہ چیزوں کے لئے نتیجہ کے درجہ میں ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اسے
کافر و جب تم قرآن کے مقابلے کے سلسلے میں کوشش کر چکے۔ اور تم سب کے سب اس کلام کے لانے سے عاجز
رہ گئے جو قرآن کا ہم پلہ ہو یا اس سے قریب تر ہو تو یہ ظاہر ہو گیا کہ قرآن معجزہ ہے اور اس کی تصدیق ضروری ہے سو
اس پر ایمان لاؤ اور اس عذاب سے بچو جو قرآن کو جھٹلانے والوں کے لئے تیار کیا گیا ہے۔
تو تبصر فرمایا اللہ تعالیٰ نے ایتان مخصوص کو لفظ فعل سے حوا ایتان اور غیر ایتان ہر دو کو عام ہے اختصار کی
غرض سے۔ اور اتار لیا بطور کتابہ جزا (آمنوا) کے لازم (اتقوا) کو جزا کے درجہ میں مکنی عنہ کی محبتگی کے لئے
اور عناد کی صفت کو خوفناک ظاہر کرنے کے لئے۔ اور وعید کو اختصار کے ساتھ بھراحت بیان کرنے کے لئے۔

تفسیر :- یہ عبارت آیت بالا کی تفسیر بھی ہے اور اس کا ماقبل سے ربط بھی جس کا حاصل یہ ہے کہ سابق میں
اختصار کی رسالت آپ کے لئے ہوتے دین اسلام اور قرآن کریم کی صداقت کے دلائل کا بیان تھا اور اس آیت
میں ان دلائل کے نتیجہ کا بیان ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عرب کو خطاب فرماتے ہیں کہ لوگو! جب تم نے قرآن
کے مقابلے کے لئے انتہائی کوششیں من کر لیں اور پھر بھی اس کا قتل یا نظیر لانے سے عاجز رہ گئے تو یہ عیاں ہو گیا
کہ قرآن کریم معجزہ ہے اور اس پر یقین کرنا ضروری ہے لہذا اب تو قرآن پر ایمان لاؤ اور خود کو اس عذاب سے

وَصَدَرَ الشَّرْطِيَّةُ بِأَنَّ الَّذِي لِلشَّكِّ وَالْحَالِ يَقْتَضِي إِذَا الَّذِي لِلْجُوبِ فَإِنَّ الْقَائِلَ سُبْحَانَ
لَمْ يَكُنْ شَاكِيًا فِي عَجْزِهِمْ وَلِذَلِكَ لَقِيَ آيَاتِهِمْ مَعْتَزُّنًا بَيْنَ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ تَهْلِكُهُمْ أَوْ خَطَابًا
مَعَهُمْ عَلَى حَسَبِ ظَنِّهِمْ فَإِنَّ الْعَجْزَ قَبْلَ التَّامُّلِ لَمْ يَكُنْ مُحَقِّقًا عِنْدَهُمْ۔

ترجمہ :- اور جملہ شرطیہ کو شروع فرمایا "ان" سے جو تک کے لئے ہے حالانکہ صورت حال تقاضا کرتی ہے اذاکا
جو یقین کے لئے ہے کیونکہ قائل سبحانہ تعالیٰ ان کے عجز و در ماندگی میں متردد نہیں ہے اسی لئے شرط و جزا کے درمیان جملہ مترفعہ
کے ذریعے ان کے لانے کی نفی بھی فرمادی یہ طرز تبیین ان کا مذاق اڑانے کے لئے ہے یا اس لئے ہے کہ کفار سے خطاب کفار کے خیال
کے مطابق کیا گیا ہے کیونکہ غور و فکر سے پہلے ان کا عاجز رہنا ان کے نزدیک محقق نہیں تھا۔

(بقیہ مگذشتہ) بجاؤ جو اس کے جھٹلانے والوں کے لئے تیار کیا گیا ہے۔
شبیہ :- یہ آیت کفار کے عجز کو ظاہر کرنے کے لئے ہے یعنی یہ حجت لانے کے لئے ہے کہ کفار سے جس کا مطالبہ کیا گیا
تھا۔ اس کے پورا کرنے سے وہ عاجز رہے اور مطالبہ کیا گیا ایتان مخصوص (قرآن کے لانے کا) پس اظہار عجز کے وقت ایتان
مخصوص کا ذکر کیوں نہیں کیا گیا۔ اور یہ کیوں نہیں فرمایا گیا "فان لم تأتوا بالقرآن ولن تأتوا به" ذکر ہوا ہے تو فعل کا ہوا
ہے جو ایتان مخصوص اور غیر ایتان مخصوص ہر دو کو عام ہے۔
جواب :- یہ تبیین بفرمان اختصار ہے کیونکہ ایتان سے تعبیر کرنے کی صورت میں دو فقرے مزید لانے پڑتے بالقرآن
اور یہ اور اس اختصار سے مقصود و مراد پر کوئی اثر بھی نہیں پڑتا کیونکہ کلام سابق کی روشنی میں مراد خود بخود متعین
ہو جاتی ہے۔

شبیہ ۱ :- جب فان لم تفعلوا ولن تفعلوا، شرط ہے اور اس کی جزا "فامسوا بالقرآن"، ہے تو یہاں جزا کیوں
مذکور نہیں ہوئی۔

جواب ۱ :- اتقوا ناراً ایماں بالقرآن کے لئے لازم ہے پس بطور کنایہ لازم کو ملزوم کی جگہ رکھ دیا گیا اور اس
اسلوب میں تین مصاحبتیں مضمون ہیں۔

(۱) ملزوم یعنی ایماں یا القرآن کو محبت لگی کے ساتھ ثابت کرنا کیونکہ کنایہ صریح سے بلیغ تر ہے۔
(۲) جو چیزیں ایماں کی راہ میں روڑا ہے یعنی عناد اس کو خونخوار ظاہر کرنا گویا مخاطب کو یہ بتا دیا گیا کہ عناد
اس قدر اندیشہ ناک ہے کہ اگر اس رنگ میں اگر تم قرآن پر ایمان نہیں دے تو پھر تمہارے لئے دہکتے ہوئے انکار
ہیں۔

(۳) ایمان نہ لانے پر جو وعید ہے اس کی تصریح کرنا۔

تفسیر :- یہ ایک شبہ اور اس کا جواب ہے شبہ یہ ہے کہ مقام اذاکا تقاضا کرتا ہے کیونکہ مضمون شرط یعنی کفار

وتفعلوا جزم بلکہ لازماً واجبة الاعمال مختصة بالمضارع متصلة بالمعمول ولا منفالما
صيرته، ما ضیا صارت كالجزء منه وحرف الشرط كالدخول على المجموع فكانه قال فان
ترکتم الفعل ولذلك ساغ اجتماعهما۔

ترجمہ :- اور تفعلوا مجزوم ہے لم کی وجہ سے کیونکہ لم واجب العمل ہے، مضارع کے ساتھ مخصوص ہے اور اپنے معمول
سے متصل ہے اور اس لئے بھی کہ جب لم نے مضارع کو ماضی کر دیا تو اس مضارع کے جز کے درجہ میں ہو گیا اور حرف شرط
لم اور لم کے مدخول دونوں کے مجموعہ پر داخل ہے گویا یوں ارشاد ہوا " فان ترکتم الفعل اگر تم فعل ایتان کو چھوڑ
دو، یعنی تم سے فعل ایتان نہ ہو سکے، اور اس لئے ان اور کم کا اجتماع جائز ہوا۔

وبقیہ مگذشتہ کا قرآن جیسا بنا کر نہ لانا یقینی ہے اور باری تعالیٰ کو بھی اس میں دراشتک نہیں یہی وجہ کہ شرط
جزا کے درمیان دین تفعلوا سے اس کی تاکید کے ساتھ نفی بھی فرمادی۔ اور جب مضمون شرط یقینی ہوتا ہے تو اس پر اذنا
داخل ہوتا ہے ان تو مشکوک موقعوں کے لئے آتا ہے پس یہاں یلئے آ، ان، کیوں لایا گیا۔
قامی نے اس کے در جواب دیئے ہیں ۱۱ یہ اسلوب مخاطبوں کا مذاق اڑانے کے لئے ہے کہ وہ اس قدر نادان
اور ہٹ دیرم ہیں کہ جو چیز یقینی ہے اور یہ پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے اس کو بھی مشکوک سمجھتے ہیں۔
۱۲ ان شک کیہ کالانا مخاطب کی رعایت حال کی وجہ سے کیونکہ مخاطب کے نزدیک اپنی عاجزی و در ماندگی ابھی
عقوت و ثابت نہیں ہوئی تھی کیونکہ انہوں نے ابھی غور و فکر سے کام نہیں لیا تھا، تامل و تعمق کے بعد ان کی عاجزی
خود ان پر بھی بے تقاب ہو گئی تھی۔

تفسیر :- تفعلون پر دو عامل داخل ہیں ان اور کم اور دونوں کا عمل جزم ہے اور تفعلوا یقیناً مجزوم
ہے کیونکہ اس کا تون اعرابی سا قاطع ہے اب سوال یہ ہے کہ ایسے موقع پر کیا کیا جائے ہر دو کو عامل کہا جائے، یا کسی ایک کو؟
نحوین کا فیصلہ یہ ہے کہ دو حزن ایک عامل رکھتے ہوں جب نیجا ہو جائیں تو ایک کو بے دخل و بے عمل یا نحو کی
بولی میں طغی کر دیا جائے اور دوسرے کو عامل مانا جائے
قاضی کی رائے یہ ہے کہ تفعلوا میں لم عامل ہے اور ان، لم اور لم اور مدخول لم دونوں کے مجموعہ پر داخل ہے اور رعایت
لم کے لئے قاضی نے چار وجوہ ترجیح بیان فرمائے ہیں۔

۱۱ لم واجب الاعمال ہے یعنی جہاں بھی آئے گا عامل ہو کر ہی آئے گا۔

۱۲ لم کو مضارع کے ساتھ خصوصی تعلق ہے چنانچہ ماضی پر نہیں آتا۔

۱۳ لم تفعلوا سے ملا ہوا واقع ہے اس کے اور تفعلوا کے درمیان کوئی فصل نہیں ہے۔

وَلَنْ كَلَا فِي نَفِي الْمُسْتَقْبَلِ غَيْرَ أَنَّهُ أَبْلَغُ وَهُوَ حَرْفٌ مُقْتَضِبٌ عِنْدَ سَيَبُويَةَ وَالْخَلِيلِ فِي
 أَحَدِي الرِّوَايَتَيْنِ عَنْهُ وَفِي الرِّوَايَةِ الْآخَرَى أَصْلُهُ لَا أَنْ وَعِنْدَ الْفَرَّاءِ لَا فَا بَدَلَتْ الْفَهْمَانُونَ
 وَالْوَقُودَ بِالْفَتْحِ مَا تَوَقَّدَ بِهِ النَّارُ وَبِالْفَمِّ الْمَصْدَرُ وَقَدْ جَاءَ الْمَصْدَرُ بِالْفَتْحِ قَالَ سَيَبُويَةُ
 سَمِعْنَا مَنْ يَقُولُ وَقَدَّتِ النَّارُ وَقُودًا عَالِيًا وَالْأَسْمُ بِالْفَمِّ وَلَعَلَّهُ مَصْدَرٌ سَمِعْنَا بِهِ كَمَا قِيلَ
 فَلَانُ فُخْرُومَهُ وَزَيْنُ بَلَدِهِ وَقَدْ قَرِئَ بِهِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَسْمِ وَأَنَّ أَرِيدَ بِهِ الْمَصْدَرُ
 فَعَلَى هَذَا فَمُضَافٌ أَيْ وَقُودُهَا احْتِرَاقُ النَّاسِ -

ترجمہ :- اور نُنْ، لَآ جیسا ہے مستقبل کی نفی کرنے میں مگر یہ ضرور ہے کہ نُنْ لاکھ نسبت پہنچے رہے اور نُنْ سیبویہ
 کے نزدیک اور ایک روایت کے مطابق خلیل کے نزدیک حرف مستقبل ہے کسی سے اخذ نہیں ہے اور خلیل بخوی سے دو روایت
 روایت یہ ہے کہ اس کی اصل لَآ اُنْ ہے اُنْ کے ہمزہ کو کثرت استقلال کی وجہ سے سا قفا کر دیا پھر اجتماع ساکنین ہوا لَآ کے
 الف اور نون ساکن کے درمیان لہذا الف کو معدوم کر دیا لَآ ہو گیا۔
 اور فرما کے نزدیک نُنْ کی اصل لَآ ہے الف کو نون سے بدل دیا گیا لَآ ہو گیا۔
 اور وقود واو فتح کے ساتھ وہ ابجد میں ہے جس سے آگ روشن کی جاتے اور واو کے ضمہ کے ساتھ مصدر ہے (معنی
 ہوں گے آگ کا روشن ہونا) اور مصدر فتح کے ساتھ بھی آیا ہے، سیبویہ فرماتے ہیں میں نے عرب کو کہتے ہوئے سنا ہے
 وَقَدَّتِ النَّارُ وَقُودًا عَالِيًا، آگ بلند شعلوں کے ساتھ روشن ہوئی اور اسم واو کے ضمہ کے ساتھ آیا ہے اور شاید
 مفہوم الواو مصدر ہے جس کو اسم بنا دیا گیا ہے جیسا کہ کہہ دیا جاتا ہے۔ فَلَانُ فُخْرُومَهُ وَزَيْنُ بَلَدِهِ، فلا شخص افتخار قوم
 اور زینت شہر ہے۔

اور ایک قرأت غنم کے ساتھ وارد بھی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مراد اس قرأت سے بھی معنی اسی ہیں اور اگر معنی
 مصدری مراد لے جائیں تو مضاف مذکور ماننا ہوگا۔ تقدیری عبارت ہوگی وقود ہا احتراق الناس نار دوزخ
 کا جلنا لوگوں کا جلنا ہے۔

(بقیہ ص ۸۰ ششہ) (۴) لم نے جب فعل مضارع کو ماضی کر دیا تو وہ فعل کے لئے بمنزلہ جز ہو گیا اور جز عمل دخل کا زیادہ تھا
 ہوتا ہے۔

اس کے برخلاف ان نہ تو وہ واجب العمل ہے اور نہ ہی مضارع کے ساتھ اسی کو خصوصیت ہے چنانچہ ماضی پر بھی آتا ہے اور اس پر
 لفظوں میں کوئی عمل نہیں کرتا۔ نیز ان اور تفعیل کو اگر درمیان کم کا فصل بھی ہے اور نہ ہی ان فعل کے جز کا درجہ رکھتا ہے پس
 ان وجہ استحقاق ثبوت ہونے ہوئے ان کو عامل کیونکر بتایا جاسکتا ہے،

والمجارة وهي جمع حجر كجمالة جمع جبل وهو قليل غير منتقاس والمراد بها الاصنام التي
نَحَتُّوها وقرنوا بها انفسهم وعبدوها طمعاً في شفاعتهما والانتفاع بها واستندفاع الفناء
بمكانتهم ويدل عليه قوله تعالى اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبٌ جَعَلَهُمْ بَهْمًا
مَنْشَأَ جَرَمَهُمْ كَمَا تَزُونَ بالكثرة او بتقبيض ما كانوا يتوقعون زيادة في تحسّرهم

ترجمہ :- اور مجارہ حجر کی جیسے جمالتہ جبل کی۔ اور یہ جمع نادر خلاف قیاس ہے اور مجارہ سے مراد وہ پتھر
ہیں جو انہوں نے تراشے تھے اور ان سے اپنے دل لگا رکھے تھے اور ان کی پرستش کرتے تھے اس توقع میں کہ وہ شفاعت
کریں گے اور ان سے ان کو نفع پہونچے گا۔ اور ان کے شرف کی بدولت ان کے مغرات دفع ہوں گے۔

اور اصنام مراد ہونے پر دلیل ارشاد باری اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبٌ جَعَلَهُمْ بَهْمًا
اور جن کی تم خدا کے سوا پرستش کرتے ہو وہ جہنم کا ایندھن ہیں کافروں کو عذاب دیا ان پتھروں سے جو ان کے جرم کا
منشا اور باعث تھے بطرح مال و زر جمع کرنے والوں کو عذاب دیا گیا اس مال و زر سے جسے انہوں نے جمع کیا تھا یا کافروں
کا قلق و حسرت بڑھانے کے لئے ان کی توقع کے خلاف ان کو عذاب دیا گیا۔

تفسیر :- عذابو بہا ہونشا جرم الخ یہ جملہ مستانفہ ہے۔ اور اس کا مقصود ناردوزخ کو اہتمام سے بھڑکانے
کی وجہ بیان کرنا ہے قاضی نے دو وجہیں ذکر فرمائی ہیں۔

۱) یہی پتھر شرک و کفر کا باعث تھے لہذا سزا میں بھی اسی باعث جرم اور منشا شرک کو تجویز کیا گیا جیسا کہ مال
و زر جمع کرنے والوں اور اس کی زکوٰۃ نہ دینے والوں کے حق میں وارد ہے ”سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ“
روز قیامت اس مال کا آتشیں طوق بنا کر ان کی گردن میں ڈالا جائے گا پس بطرح ان لوگوں کے جرم کا باعث
مال و زر تھا اور اسی سے ان کو سزا دی گئی اسی طرح کافروں کو ان کے دیوتاؤں کے ذریعے سزا دی گئی۔
۲) کافروں کے قلق اور ان کی حسرت میں اضافہ کرنے کے لئے۔

کیونکہ جس چیز کے بارے میں نہیں یہ توقع ہو کہ وہ ان کے لئے باعث نجات ہوگی جب لئے وہی عذاب پہونچا
تو اس پر جس قدر حسرت ہو کم ہے۔ وہ تو بزبان حال یہی کہیں گے۔

باغبال نے آگ دی میرے نشیمن کے لئے
جن پر تکیہ تھا وہی پتے ہوا دینے لگے۔

وقيل الذهب والفضة التي كانوا يكتنونها وينترون بها وعلى هذا لم يكن لتخصيص اعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه وقيل حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل وابطال للمقصود اذ الغرض تهويل شأنها وتفاقم لخبها بحيث تتقد بما لا يتقد به غيرها والكبريت تتقد به كل نار وان ضعفت فان صح عن ابن عباس فلعنه عني به ان الاجمار كلها تلك النار كحجارة الكبريت لساثر النيران.

ترجمہ :- اور بعض نے کہا حجارہ سے مراد وہ سونا اور چاندی ہے جسے وہ لوگ جمع کرتے تھے اور لان کی وجہ سے قریب کھائے ہوئے تھے اور اس توجیہ کی بنیاد پر اس قسم کے عذاب کی تیاری کو کافروں کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔

اور کہا گیا ہے کہ حجارہ سے مراد گندھک والے پتھر ہیں اور یہ تخصیص بے دلیل ہے اور مقصود آیت کو فنا کرتی ہے کیونکہ مقصود نار دوزخ کی خوفناکی کو بیان کرنا ہے اور اس کے شعلوں کی تیزی کو ظاہر کرنا ہے بایں طور کہ اس کو ان چیزوں سے دہکا یا جلنے کا جس سے دوسری آگ نہیں دہکائی جاسکتی اور گندھک سے ہر آگ جلائی جاتی ہے خواہ کتنی ہی ہلکی ہو تو اگر یہ روایت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پسند صحیح مروی ہے تو شاید آپ کا مقصود اس سے یہ ہے کہ اس آگ کے لئے ہر قسم کے پتھر ایسے ہی ہیں جیسے گندھک دوسری آگ کے لئے۔

تفسیر :- حجارہ کی مراد کے سلسلے میں قاضی نے تین قول نقل کئے ہیں۔ پہلا گذر چکا۔ دوسرا یہ کہ اس سے سونا چاندی مراد ہے تیسرا یہ کہ گندھک مراد ہے۔ قاضی کا مزاج مقدمہ میں عرض کر چکا ہوں کہ جو لفظ مختلف تفسیروں کا حامل ہوتا ہے قاضی کا اسلوب بیان اس سلسلے میں یہ ہے کہ اپنی پسندیدہ تفسیر کو حتمی لفظوں میں مقدم ذکر کرتے ہیں اور بقیہ کو نیل سے بیان کر جاتے ہیں۔ اس موقع پر بھی قاضی نے حجارہ کے بارے میں تفسیر اصنام کو یقینی لمحے میں ذکر فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفسیر ان کے نزدیک راجح ہے اور دیگر تفاسیر مرجوح ہیں۔ نیز آخر الذکر ہر دو تفسیروں پر نکتہ چینی بھی کی ہے۔ وہ یہ کہ اگر سونا چاندی مراد لی جائے تو اس قسم کے عذاب کو صرف کافروں کے لئے تیار کر کے کیا معنی ہوں گے۔ یہ عذاب تو بعض زکوٰۃ نہ دینے والے مومنین کو بھی ہوگا۔ حالانکہ قرآن اعلان کرتا ہے "اعدت للکافرن"

ولما كانت الآية مدنية نزلت بعد ما نزل بمكة قوله تعالى في سورة التحريم نار و
قودها الناس والحجارة "سمعوه صم تعریف النار و وقوع الجملة صلة فانها تجب
ان تكون قصة معلومة -

ترجمہ :- اور جب یہ آیت مدنی ہے اور سورہ تحریم کی آیت "نار و قودھا بالناس والحجارة" کے مکہ میں نازل
ہونے کے بعد نازل ہوئی اور اس کو عربی سن بھی رکھا تھا تو پھر اس آیت میں نار کو معرف لانا بھی صحیح ہے اور بعد
کے جملہ کا صلہ واقع ہونا بھی صحیح ہے کیونکہ صلہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ واقعہ معلوم ہو۔

دبقیہ صگندستہ ہر عذاب خاص کر کافروں کے لئے تیار کیا گیا ہے۔
اور اگر گندھک سے تفسیر کی جائے تو مقصود آیت ہاتھ سے جاتے کیونکہ مقصود آیت آتش دوزخ کی انفرادی شان کو
ظاہر کرنا ہے کہ یہ دنیا کی نہیں دوزخ کی آگ ہوگی وہ دنیا کی آگ ہے کہیں زیادہ تیز اور جلائی والی ہے یہاں تک کہ اس کا
ایندھن اور سوختہ بھی یہاں کی آگ سے آگ ہو گا۔ یہاں پتھر ڈالے جائیں تو آگ کے جوہن ٹھنڈے ہو جائیں وہاں
پتھروں سے اور زیادہ بھڑکے گی پس اگر گندھک مراد لی جائے تو دوزخ کی آگ میں انوکھا پن کیا ہو گا یہاں آگ
اکثر گندھک ہی سے روشن کی جاتی ہے۔

لیکن بیضاوی کی نظر اس پر بھی ہے کہ یہ تفسیر ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے صحابی
رسول سے روایت شدہ تفسیر سنیکتہ عینی نہیں کی جا سکتی کیونکہ احوال معاد کے سلسلے میں اشرحی حدیث
مرفوع کا درجہ رکھتا ہے اس لئے بیضاوی لریذہ وترسیدہ قلم سے لکھتے ہیں کہ اول تو یہ روایت پسند صحیح
حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی نہیں اور اگر صحت تسلیم بھی کر لی جائے تو آگ کا مقصود حجارة الکبریت
کی تعیین نہیں ہے بلکہ تمثیل ہے یعنی منشا یہ ہے کہ نارہنم کیلئے دوسرے پتھر ایسے ہی ہونگے جنہیں گندھک دنیا کی آگ کیلئے
مچھلیج ہال کی سطحی نظریہ کہتی ہے کہ اگر حجارة الکبریت کو بلا تاویل اپنے ظاہری معنی ہی پر رکھا جائے تب بھی مبالغہ
میں سرفرق نہیں آتا کیونکہ گندھک کی آگ اپنی چند خصوصیات کی وجہ سے عذاب کی شدت کا باعث ہے گندھک
میں حرارت انتہائی درجہ کی ہوتی ہے اس کے شعلے خوب بھڑکتے ہیں وہ بہت جلد روشن ہو جاتی ہے وہ نہایت بدبودار
ہوتی ہے اور جسم میں پورے طور پر سرعت کے ساتھ چپک جاتی ہے تو گویا اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نارہنم شدیداً حرارت کثیر
الالبتاب، سریع الانتقاد، کمرہہ الرائحة اور قوی الاتصال ہوگی۔ (تشکیل احمد)

تفسیر :- یہ ایک نحوی انداز کے مشابہ کا جواب ہے کہ سورہ تحریم میں مضمون یوں بیان ہوا ہے یا ایہا الذین
آمنوا اتوا التفسیرکم ناراً و قودھا بالناس والحجارة "یعنی نار کو نکرہ اور قودھا بالناس والحجارة

أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ. هَيَّأَتْ لَهُمْ وَجَعَلَتْ عُدَّةَ لَعْنِهِمْ وَقَرَّحَتْ أَعْتِدَاتِهَا مِنَ الْعِتَادِ بِمَعْنَى
الْعُدَّةِ وَالْجَمْلَةُ اسْتِيفَانُ أَحْصَاءِ النَّارِ لِمَنْ الصَّمِيرُ التَّيُّ فِي وَقُورِهَا وَإِنْ
جَعَلَتْهُ مَصْدَرًا لِلْفَصْلِ بَيْنَهَا بِالْخَبَرِ.

ترجمہ :- تیار کی گئی ہے کافروں کے لئے۔
ترجمہ (عبارت) یعنی کافروں کے لئے ہتھیار کی گئی ہے اور ان کے لئے سامان عذاب بنائی گئی ہے اور آیت قرأت ”اعتمدت“
کی ہے، ماخوذ ہے عتاد سے عتاد عُدَّة کے ہم معنی ہیں اور یہ جملہ استیناف ہے یا بتقدیر قد نار سے حال ہے اس ضمیر سے حال
نہیں ہے جو قدور ہا میں ہے۔ خواہ قدور ہا کو آپ مصدر قرار دیں کیونکہ ضمیر اور جملہ کے درمیان خبر کا فصل ہے۔

دبقیہ صلیب شتہ یعنی نار کو نکرہ اور قدور ہا الناس والمجاریۃ کو صفت بنا کر ذکر کیا گیا ہے اور فاقوا النار التی الایۃ
میں النار کو معرفہ اور قدور ہا الناس والمجاریۃ کو وصلہ ذکر کیا گیا اس اختلاف تعبیر کی وجہ کیا ہے؟
قاصی کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی اسم کو معرف اور کسی جملہ کو وصلہ بنا بیجا قانون یہ ہے کہ ان دونوں کا مخاطب کو
پہلے سے علم ہو اب چونکہ سورہ تحریم کی آیت سے سامعین کو نار اور قدور ہا الناس والمجاریۃ کا علم ہو چکا تھا اسی لئے اس
کے بعد نازل ہونے والی آیت میں ایک کو معرف باللام اور دوسرے کو بطور وصلہ ذکر فرمایا۔

تفسیر :- آیت میں نحوی اعتبار سے دو صورتیں ہیں، استیناف ہو، حال ہے، استیناف کا مطلب یہ نہیں ہے کہ
سوال مقدر کا جواب ہو بلکہ مقصود یہ ہے کہ جملہ مستقلہ ہو اور ماقبل سے اس کا ترکیب تعلق نہ ہو کیونکہ بقول
عبدالحکیم سیالکوٹی فوق سلیم اس کو سوال مقدر کا جواب قرار دینے سے ابا کرتاہے۔ حال مانتے ہوئے ضروری ہوگا
کہ اس سے پہلے قد کی تقدیر نکالی جائے اس لئے کہ فعل ماضی حال اس وقت بنتا ہے جب اس سے پہلے قد ہو اور ذوالحال
اس کا النار ہوگا۔ ترجمہ ہو گا اور اس آگ سے جس کا ایندھن لوگ ہیں اور پتھر ہیں اس سال میں کہ آگ تیار کر
رکھی ہے کافروں کے لئے۔

قاصی فرماتے ہیں کہ قدور ہا کی ضمیر مضاف الیہ کو ذوالحال نہ قرار دیا جائے کیونکہ ذوالحال اور حال کے درمیان
فصل اجنبی جائز نہیں اور یہاں ”الناس والمجاریۃ“ جو ترکیب میں خبر واقع ہیں اور با ضمیر کے لئے اجنبی
ہیں ان کا فصل لازم آئے گا اور اگر قدور کو مصدر مان لیا جائے تو بھی اس فصل سے نجات نہیں ہے۔

شبکہ ۱۔ النار کو ذوالحال بنانے کی صورت میں بھی فصل ہے اور کافی فصل ہے
الجواب :- جو فصل مانع ہے وہ فصل اجنبی ہے اور ”النار“ کے لئے قدور ہا الناس والمجاریۃ، اجنبی
نہیں ہے بلکہ اس کا اپنا ہے کیونکہ وصلہ جزو موصول ہوتا ہے پس فصل اجنبی لازم نہ آیا۔

وفي الآيتين ما يدل على النبوة من وجوه الاول ما فيها من التحدى والتحرير
على المجد وبذل الوسم في المعارضة بالتقريع والتقديد وتغليق الوعيد على عدم
الآيتين بما يعارض اقصر سورة من سور القرآن ثم انهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفضاحة
وتهاكمهم على المضادة لم يقصدوا للمعارضة والتجؤ الى جلاء الوطن وبذل المهج.

ترجمہ :- اور ان دونوں آیتوں میں مختلف طریقوں سے نبوت پر دلالت ہے۔ پہلا طریقہ تو تحدی و چیلنج ہے جو
دونوں آیتوں میں مذکور ہے۔ نیز زبردستی کے ذریعہ اور وعید کو قرآن کی چھوٹی سی سورت کا مثل نہ لانے پر معلق کرنے
کے ذریعہ ان کو کوشش پر اکسانا اور قرآن کے مقابلے میں طاقت کے صرٹ کرنے پر آمادہ پھر وہ لوگ اپنی کثرت
اور فصاحت کی شہرت، اور عداوت و دشمنی میں سخت کوشاں ہونے کے باوجود قرآن کریم کے معارف کے درپے نہیں
ہوئے اور ترک وطن اور جان بازی و جانبداری پر مجبور ہوئے؛

دبقہ مذکورہ فائدہ :- عبارت میں عُدَّة کا لفظ وارد ہے عُدَّة ہر وہ سامان کہلاتا ہے جو حوادث روزگار
سے بچاؤ کے لئے ہیا کیا جاتا ہے مثلاً گھوڑے، ہتھیار، جنگی لباس۔

حل :- فی الآيتين خبر مقدم ہے۔ مآخذ یہ ہے اور "من وجوه" بدل سے متعلق ہے، حاصل ترکیب ہوگی "ولی
الآيتين دلالة على النبوة من وجوه"
وسیع واؤ کے ضمہ اور سین کے سکون کے ساتھ طاقت کے معنی میں۔ تھاگ اس کا صلہ جب علی یا قی آتا ہے تو معنی
انتہائی کوشاں و زور میں ہونے کے ہوتے ہیں۔ ہیج ہجہ کے جمع ہے معنی ہیں روح کے جان کے۔
تفسیر :- قاضی فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں آیتوں روان کنتم فی ریب سے اُعدت للكافرين تک میں اللہ تعالیٰ
نے محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو تین طرح ثابت فرمایا ہے۔
پہلا طریقہ اثبات یہ ہے کہ "فاتوا بسورة" سے اللہ تعالیٰ نے ایک کثیر السواد، شہیر الفصاحت اور شدید الغادر
قوم کو چیلنج کیا۔ اور وادعوا شہدا کریم، سے ان کو اپنی امکانی کوششوں کے صرٹ کرنے پر اکسایا اور فان لم
تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة لا کر دھمکی دی کہ مثل قرآن نہ لانے کی شکل میں بھی
اگر ایمان نہ لاؤ گے تو تمہارے لئے عذاب دوزخ ہے،

یہ سب باتیں ہوتیں پھر بھی وہ لوگ شس سے مس نہ ہوئے اور مقابلے و معارف کی حامی نہ بھر سکے بلکہ ترک وطن
اور جان دہی تک نبوت پہنچ گئی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور کلام الہی اس پر اترتا ہے۔

والثانی انها تنقمن الاخبار عن الغیب علی ما هو بہ فانہم لو عارضوه بشئ لامتنع خفاء
عادة سیما والطاعنون فیہ اکثر من الذابین عنہ فی کل عصر۔

والثالث انه علیہ الصلوٰۃ والسلام لو شک فی امرہ لمادعاهم الی المعارضۃ بحدۃ
المبالغة مخافة ان یعارض فتدحض حجته وقولہ تم اعدت للکافرین دل علی ان النار
مخلوقة معدة لهم الان۔

ترجمہ: سادہ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ آیت مشتمل ہیں اس اخبار غیب پر جو مطابق واقعہ ہے اس لئے کہ وہ لوگ اگر کوئی
چیز قرآن کریم کے مقابلے میں لائے ہوتے تو عبادۃ اس کا چھینا محال تھا خصوصاً اس وقت جبکہ قرآن پر طعن کرنے والے
ہر دور میں زیادہ رہے اس کی طرف سے دفاع کرنے والوں کے مقابلے میں ہر دور میں زیادہ رہے اس کی طرف سے
اور تیسری وجہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کو اگر اپنے معاملہ میں شک ہوتا تو کبھی کفار عرب کو اسی شدت کیساتھ
مقابلے کی دعوت نہ دیتے اس اندیشہ سے کہ کہیں آپ کا مقابلہ نہ ہو اور آپ کی حجت ٹوٹ جائے۔
اور ارشاد باری "اعدت للکافرین" اس پر دلیل ہے کہ دوزخ پہلے ہی سے مخلوق اور تیار کردہ ہے۔

دبقیہ مہ گذشتہ جو نبوت کا حامل ہوتا ہے پس حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت ثابت ہو گئی۔

تفسیر:۔ یہ دوسری دلیل نبوت کا ذکر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت سابقہ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم
کی زبان مبارک سے کہلوا یا گیا "ولن تقفلوا" یہ کفار مکہ کبھی بھی مثل سورت نہیں لاسکتے اور حسب طرح ارشاد
ہوا اب تک چودہ سو سال گزر گئے۔ اسی طرح ان کفار کا عجز ظاہر ہوتا رہا۔ یہ ایسا اخبار غیب اور ایسی پیشین گوئی
ہے جس کو موافق و مخالف سب تسلیم کرتے ہیں۔

تیسری دلیل نبوت کا حاصل یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حد درجہ دانا و بینا تھے آپ کی نظر اتہائی
دور میں اور نتیجہ رسالتی آپ اپنی دور بینی اور عقل رسائی سے یہ جانتے تھے کہ نبوت کے دعویٰ کے بعد اور قرآن کو
کلام الہی کہنے کے بعد اس کا مقابلہ ضرور ہو گا اس کے باوجود آپ نے دعویٰ کیا اور بڑی دھوم دھام اور زور و شور
سے دعویٰ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کو اپنی نبوت اور قرآن کے کلام الہی ہونے میں ذرا بھی شک نہیں تھا اسی لئے
آپ کے قلب مبارک میں اس اندیشہ نے راہ نہیں پائی کہ کہیں اس کا مقابلہ نہ کیا جائے اور خدا نہ کردہ ہماری حجت
فرسودہ ہو سیدہ ہو جائے پس آنحضور کا یہ یقین محکم بھی ایک دلیل نبوت ہے۔ بیضاوی تینوں دلائل نبوت
ذکر کرنے کے بعد یہ نکتہ بھی لکھ رہے ہیں کہ آیت میں اللہ کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ دوزخ ابھی سے پیدا کر دی گئی ہے

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ، عَظِفَ عَلَى الْجَمَلَةِ السَّابِقَةِ وَ
المقصود عطف حال من آمن بالقراءان ووصف ثوابه على حال من كفر به وكيفيته عقاباً
على ما جرت به العادة الإلهية من أن يشفع الترغيب بالترهيب تنشيطاً لاكتساب
ما ينبغي وتثبيطاً عن اقتراف ما يردى لا عطف الفعل لنفسه حتى يجب أن يطلب له
ما يشاء كله من أمر أو نهي فيعطف عليه۔

ترجمہ آیت :- اور خوشخبری سنا دیجئے ان لوگوں کو جو ایمان لائے ہیں اور انہوں نے نیک عمل بھی کئے ہیں کہ ان کے لئے
باغ ہیں۔

ترجمہ عبارت اس کا عطف مذکورہ مضمون جملہ پر ہے اور مقصود قرآن پر ایمان لانے والوں کے حال اور ان کے
ثواب کی کیفیت کا عطف کرنا ہے منکرین قرآن کے حال اور ان کے عتاب کی کیفیت پر (اور یہ اسلوب اس قدر قوی رو
کے مطابق ہے جو برابر چلتی رہی ہے کہ ترہیب دھمکی کے ساتھ ترغیب (خوشخبریوں) کو بھی شامل کیا جائے تاکہ
نجات بخش چیزوں پر آمادہ کیا جائے اور تباہ کن چیزوں سے روکا جائے۔
یہ عطف نفس نعل کا عطف نہیں ہے کلاس کے لئے بخش نعل امر یا فعل نہیں کو تلاش کرنا ضروری ہو۔

دبقیہ صرگذرتہ یہ نہیں کہ قیامت برپا ہونے کے بعد اس کو پد کیا جائے گا اور اس دلالت کی بنیاد یہ ہے کہ اعدت
ماضی مجہول ہے جو قیامت کے تحقق اور سوچنے پر دلالت کرتی ہے۔

نفس ای :- وبشر کا واو عاطف ہے اس کے معطوف علیہ میں دو احتمال ہیں۔

(۱) یہ کہ پوری شرط و جزا کے مجموعہ کو معطوف علیہ قرار دیا جائے۔

(۲) یہ کہ صرف فاتقوا کو معطوف علیہ قرار دیا جائے پہلی صورت میں معطوف علیہ وان کنتم فی ریب سے لے کر
اعدت الکافرن تک پورا کلام ہو گا اور یہ عطف قصہ علی القصہ ہو گا تعین ایک مضمون کا دوسرے مضمون پر عطف
ہو گا، اس عطف میں ان و معطوف علیہ کے مفردات کے درمیان کسی نقطہ مناسبت و مماثلت کی زحمت نہیں
اٹھائی جاتی ہے بلکہ دونوں کی غرض اندر رو کے مقصود و مطلوب میں مناسبت کا پایا جانا کافی ہوتا ہے۔

یہاں چونکہ عطف اس قسم کا ہے اس لئے یہ کہنے کا موقع نہیں کہ معطوف اور معطوف علیہ میں ترکیب مناسبت نہیں
ہے ایک بصورت شرط و جزا ہے۔ دوسرا بشکل امر ہے بلکہ نظر اس پر ہے کہ پہلے کا مقصود تخویف و ترہیب اور دوسرے
کا منشا تحریص و ترغیب ہو گا۔ دونوں غرض کی نوعیت میں آپس میں میل رکھتے ہیں لہذا عطف کر دیا گیا اور جامع

او علی فاتقوا لانہم اذالم یا تو ابما یعارضہ بعد التحدی ظہر اعجازہ واذا ظہر ذلک فمن کفر بہ استوجب العقاب ومن امن بہ استحق الثواب وذلک لیستدعی ان یخوف هؤلاء ویبشر هؤلاء۔

وانما امر الرسول صلی اللہ علیہ وسلم وعالم کل عصر وکل احد یقدر علی البشارة بان یبشرہم ولم یخاطبہم بالبشارة کما خاطب الکفرۃ تفخیم الشانہم وایذاناً بانہم احتقاء بان یبشروا وکینوا بما اعد لہم وقرئی ولبشر علی البناء للمفعول عطفاً علی اعدت فیکون استینافاً۔

ترجمہ :- یا عطف ہے فاتقوا پر اس لئے کہ جب منکرین چیلنج کے باوجود ایسا کلام نہ لائے جو قرآن کا مقابل ہوتا تو قرآن کا اعجاز ظاہر ہو گیا اور جب اعجاز ظاہر ہو گیا تو جس نے کفر اختیار کیا وہ عذاب کا مستحق ہوا اور جو ایمان لایا وہ ثواب کا حقدار ہوا اور یہ استحقاق تقاضا کرتا ہے کہ ان کو خوف دلایا جائے اور ان کو خوشخبری سنائی جائے۔ اور پیغمبر علیہ السلام کو یا ہر دور کے عالم کو، یا ہر اس کو جو تبشیر پر قدرت رکھتا ہو اس کا حکم دیا گیا کہ وہ مومنوں کو کورسارت دے اور خود براہ راست مومنوں کو بشارت کا مخاطب نہیں کیا جس طرح کافر مل کو کیا، مومنین کی عظمت شان ظاہر کرنے کے لئے اور یہ بتانے کے لئے کہ مومن اس کے مستحق ہیں کہ ان کو ان نعمتوں پر خوشخبری اور مبارکبادی جاتے جو ان کے لئے تیار کی گئی ہیں۔

اور لبشر کو بصیغہ مجہول بھی پڑھا گیا ہے (اس صورت میں) معطوف ہو گا اعدت پر لہذا جملہ متا لفظ ہو گا۔

(بقیہ مگدشتہ) دونوں میں یہ ہے کہ دونوں احوال فرق کے بیان پر مشتمل ہیں۔

تفسیر :- یہ عطف کی دوسری صورت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ لبشر معطوف ہے اور اتقوا معطوف علیہ ہے۔ اس عطف پر ایک سرسری شبہ ہو سکتا ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں بظاہر ربط نہیں ہے لہذا یہ عطف ایک تکلف محض ہے۔

تامنی نے اس شبہ کو اٹھانے کے لئے معطوف اور معطوف علیہ میں ربط پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ معطوف اور معطوف علیہ میں ربط یہ ہے کہ دونوں کا مقتضی ایک ہے یا یوں کہتے کہ پہلا جملہ جس پر مرتب ہوتا ہے اسی پر دوسرا جملہ بھی۔

والبشارةُ الخیر السارّ فانه یظهر اثر السرور فی البشارة وذلک قال الفقهاء البشارة
هو الخیر الاول حتی لو قال الرجل لعبيده من بشرنی بقدم ولدی فهو حراً واهتبروه
فراذی عتق اولهم ولو قال من اخبرنی عتقوا جميعاً واما قوله تعالى فبشرهم بعذاب
الید فاعلی التفکرم او علی طريقة قوله :- ۛ تحية بينهم ضرب وجيع -

ترجمہ :- بشارت سرور بخش خبر ہے کیونکہ ایسی خبر مسرت کے آثار چہرے کی جلد پر ظاہر کرتی ہے۔ اسی لئے فقہاء
کہتے ہیں بشارت وہی خبر ہو سکتی ہے جو اول اول موصول ہو چنانچہ اگر کوئی اپنے چند غلاموں سے کہے ”من بشرنی
بقدم ولدی فهو حرّ“ اور غلاموں نے تہناتہنا اس کے لڑکے کی آمد کی خبر پہنچائی تو اس میں جس پہلے خبر پہنچائی ہے۔
وہی آزاد ہو گا اور اگر یوں کہا جائے ”من اخبرنی بقدم ولدی فهو حرّ“ تو سب آزاد ہو جائیں گے۔ اور
ربا اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”فبشرهم بعذاب الیم“ سو یہ تمسخر اور استہزاء پر مبنی ہے یا شاعر کے قول تحية بينهم ضرب وجيع
درجہ کی طرز پر ہے ۛ

دبقیہ مذکور شدہ مرتب علیہ شکرین کا ظہور محض ہے کیونکہ جب مکرین مثل قرآن لائے سے عاجز رہے تو قرآن کریم کا عجاز
ظاہر ہوا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مخالفوں پر حجت مکمل ہو گئی اب تکمیل حجت کا تقاضا ہے کہ مکرین کو عذاب کا خوف
دلایا جائے اور مومنین کو ثواب کی بشارت دی جائے۔ اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ جس مفہوم پر اتقوا مرتب ہے اسی پر بشارت
بھی مرتب ہے۔

قولہ الخیر الخیر ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ”بشرواء سے اتقوا“ کا تقابل یہ پاتا تھا کہ حسب طرح اتقوا نار کا حکم منکرین
قرآن کو براہ راست دیا گیا ہے اس طرح مومنین کو بشارت کا حکم بلا واسطہ دیا جاتا اور یوں فرمایا جاتا تا فاستبشروا، خوش
ہو جاؤ۔ بشر خوشخبری پہنچا دو۔ کیوں فرمایا گیا۔
جواب یہ ہے کہ بشر کے انتخاب میں دو حکمتیں ہیں۔

۱۱ مومنین کی تکریم مقصود ہے گویا وہ اتنے با عزت و محترم ہیں کہ ان کو مخاطب خوشخبری پہنچاتا ہے۔
۱۲ ان کے استحقاق کو ظاہر کرنا ہے کیونکہ عرفاً اس طریق تقریر سے بشریہ کا مستحق بشارت ہونا ہی سمجھا جاتا ہے
اور جب خود اس کو بشارت کا مخاطب بناتے ہیں تو بعض دفعہ یہ سمجھتے ہیں کہ شاید تقاؤ لا بشارت دی گئی ہے استحقاقاً
نہیں۔

مفسر علام فرماتے ہیں بشر بصیغہ ماضی مجہول بھی ایک قرارت ہے اس وقت اس کا عطف اعدت پر ہو گا۔ اور
اعدت کی طرح یہ بھی متانفہ ہو گا۔

والصالحات جمع صالحۃ وہی من الصفات الغالبۃ التي تجرى مجرى الاسماء الحسنۃ
قال الخطیبة کیف الھجاء وما تنفک صالحۃ من ال لام بظہر الغیب تاتیني ۛ
وہی من الاعمال فاسو غہ الشرع وحسنہ وتانیثہا علی تاویل الحصلۃ او الخلت۔

ترجمہ :- اور صالحات جمع ہے صالحۃ کی اور صالحۃ صفات غالبہ میں سے ہے جو اسماء بامدہ کے قائم مقام ہوتی ہیں
جیسے حسنہ، خطیۃ کہتا ہے "کیف الھجاء" (البيت) ال لام کی مدحت کیونکر ہو سکتی ہے جبکہ ہر وقت کوئی نہ کوئی نہ نعت
ال لام کی طرف سے مجھ تک میری عدم موجودگی میں بھی پہنچتی رہتی ہے۔
اور اعمال میں صالح اعمال وہ ہیں جن کو شریعت نے جائز اور مستحسن قرار دیا ہو اور صالحات کو مؤثر نہ لانا اسکو
حاصلت کی تاویل میں لینے کی بنا پر ہے۔

تفسیر :- اس عبارت میں بشارت کے معنی اور اس پر وارد ہونے والے اشکال کے جواب کا بیان ہے۔ بشارت
بکسر اللام وضم الباء ماہم ہے بشری مصدر ہے باب نصر سے بشری کے معنی ہیں فرحت بخش خبر پہنچانا۔ اور بشارت۔ فرحت
بخش خبر کو کہتے ہیں، لفظ بشارت لیا گیا ہے "بشرة الوجه" سے بشرۃ الوجه چہرے کی ظاہری جلد کو کہتے ہیں خوش کن
خبر کو بشارت اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے سننے سے چہرہ کھل جائے اور خوشی کے آثار رخسار و جبیں پر نمایاں
ہو جاتے ہیں اگر خبر اس تاثیر سے خالی ہو تو بشارت نہ کہلاتی گی۔ اس لئے فقہا مامت نے فرمایا ہے کہ اگر آقا اپنے
غلاموں سے یہ کہے کہ میرے لڑکے کی آمد کی جو خوشخبری دے گا وہ آزاد ہے غلاموں نے تنہا تنہا مردہ سنایا۔
تو جس نے پہلے سنایا وہ آزاد ہو گا کیونکہ وہی خبر فرحت اثر ہے باقی بے اثر۔ وہاں سب لے کر خبر دیتے اور سب کا مردہ
سب وقت آتے کے کا قول میں پہنچتا تو سبھی آزاد ہوتے اس لئے کہ اس وقت سبھی کی خبر مسرت افزا ہوتی۔ اور
اگر آقا نے بجلے تبشیر اخبار کے الفاظ کہے ہیں یعنی "من اخبرني بقدرم فلان فهو حر" کہتا ہے تو ہر مسرت سب آزاد
ہوں گے کیونکہ اخبار دونوں شکلوں میں صادق ہے۔ تنہا تنہا خبر دینے میں بھی اور یکجا خبر دینے میں بھی۔
سوال، موتا ہے کہ دردناک سزاؤں کی خبر میں مجرم کو ہرگز خوش نہیں ہے پھر اس کے لئے بشارت کا لفظ کیونکر موزوں
ہو گا۔ جیسا کہ ارستو دباری "فبشرهم بعذاب الیم" میں ہے۔

اس کے دو جواب ہیں (۱) یہ بطور تمہید ہے تمہید کے معنی کسی کو خبر دینا اور اس کا ترجمہ کرنا ہیں۔ اس کا طریقہ کہ جن دو
لفظوں یا جن دو مفہوموں میں تضاد ہو تو ہر ایک اس تضاد کو لٹا سب کے درمیں اتار دیتے ہیں پھر ایک ضد کو دوسری ضد میں
استعمال کر لیتے ہیں۔ یہاں بھی ایسا ہی ہوا کہ عذاب الیم کی دردناک خبر کو فرحت خیز خبر کے درجہ میں اتار دیا گیا اور بشارت
کا لفظ استعمال فرمایا گیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ بشارت کے دو فرد ہیں۔ متعارف، غیر متعارف۔ متعارف مسرت افزا خبر ہے اور غیر

مبتغی رنج آسا خبر ہے۔ عذاب الیم میں غیر متعارف معنی مراد ہیں۔ جیسا کہ شاعر کے مصرعہ ع نجتہ بینہم فرب و مجیہ میں نجتہ کا فرد غیر متعارف مراد ہے مصرعہ کی تشریح گذر چکی دیکھ لی جائے۔
عبدالحمیم فرماتے ہیں کہ قاضی نے نجتہ الخ کو تمہکم کے مقابل لاکر لاغب کا رد کیا ہے لاغب اس کو تمہکم ہی میں داخل مانتے ہیں۔

تفسیر:۔ صالحات، صالحہ کی بھی ہے اور اسمائے جامدہ کے قائم مقام ہے یعنی حسن طرح اسمائے جامدہ بغیر موصوف کے ذکر ہوتے ہیں اسی طرح صالحات کا موصوف ذکر نہیں کیا جیسا کہ حسنات اسماء خستہ میں ہے اور بغیر موصوف کے ذکر ہوتا ہے اس دعویٰ کی تائید حلیہ کے اس شعر سے ہوتی ہے۔
سہ کیف الہجر و ماتفک صالحۃ ۛ من آل لام نظیر الغیب تاتین۔

شاعر نے صالحہ کو بغیر موصوف کے ذکر کیا ہے حلیہ بصیغہ تصغیر ایک بے وقعت اور کوتاہ قد شاعر گذرا ہے۔ اور غالباً اس کی بے وقعتی کی سبب اس کو حلیہ کہتے تھے۔ لام بفتح اللام و سکون الہمزۃ ایک شخص گذرا ہے جو قبیلہ مطی کے ایک خاندان کا مورث اعلیٰ ہے اس لئے اس خاندان کو بنی لام کہتے ہیں اس ابن حارثہ اس خاندان کا ایک نامی گرامی فرد تھا، بڑا سخی اور نہایت عمر دار تھا کہتے ہیں کہ دو سو سال کی عمر پا کر مر رہا ہے۔ ایک ادبی روایت کے مطابق اس شعر کا پس منظر یہ ہے کہ بادشاہ نہمان نے بولام کا وفد بلوا کر اس ابن حارثہ کو شاہی خلعت سے نوازا اس پر خاندانیوں کو حقد ہوا۔ حاسدوں نے حلیہ کو شہنشاہ سواد شول کا لایج دے کر اس کی خدمت پر لکایا۔ حلیہ نے ان کی فرمائش مسترد کر دی اور یہ شعر پڑھا شعر میں ”ماتفک“ فعل ناقص ہے۔ ماتزال کے معنی میں ہے صالح اس کا اسم ہے لغت حسنہ، کے معنی میں ہے تاتین، ماتفک کی خبر ہے من آل لام اور نظیر الغیب تاتین سے متعلق ہیں۔ ظہور لفظ زائد ہے تحسین کلام کے لئے لایا گیا ہے۔ ترجمہ ہو گا۔ خدمت کیونکر ہو سکتی ہے جبکہ ہمیشہ آل لام کی طرف سے میری عدم موجودگی میں بھی ان کے انعام مجھ تک پہنچتے رہتے ہیں۔ لازدان شریعت نامہ الدین فرماتے ہیں صالحات کا استقلال جب اعمال میں ہوتا ہے تو اس سے وہ اعمال مراد ہوتے ہیں جن کو شریعت نے جائز و کھن رکھا ہے۔ فاضل سیالکوٹی کا خیال ہے کہ سو غم کے بعد حسنہ کی قید کا اضافہ ان افعال کو خارج کرنے کے لئے ہے جو کھن مباح ہیں۔

شبہ پیدا ہوتا ہے جب آیت میں صالحات سے اعمال مراد ہیں تو صالحات جمع مؤنث کیوں لایا گیا؟
مفسر علام کی زبان میں جویب یہ ہے کہ اس کو خصلۃ کی تاویل میں لے لیا گیا ہے گویا یوں تھا الخصال الصالحات اور خصال مؤنث ہے لہذا اس کی صفت بھی مؤنث لائی گئی۔ خلتہ اور خصلۃ میں ترادف ہے لہذا کوئی دوسرے معنی نہ مراد لئے جائیں۔

واللام فیہا للجنس وعطف العمل علی الايمان مرتباً للحکم علیہا الشعار بان السبب فی استحقاق هذه البشارة مجموع الامرین والجمع بین الوصفین فان الايمان الذی هو عبارة عن التحقیق والتصدیق أنش والعلی الصالح کالبناء علیہ ولا غناء باس لا بناء علیہ ولذلك قلما ذکر امر دین وفيہ دلیل علی انها خارجة عن مسمى الايمان اذا حصل ان الشئ لا یعطف علی نفسه وما هو داخل فیہ۔

ترجمہ :- اور صالحات میں لام تعریف جنس کے لئے ہے اور اللہ تعالیٰ نے عمل کا ایمان پر عطف فرمایا اور دونوں پر حکم بشارت کو مرتب فرمایا یہ بتانے کے لئے کہ اس بشارت کے استحقاق کا سبب دونوں کا مجموعہ ہے اور دونوں وصفوں کا جامع ہونا ہے اس لئے کہ ایمان جو تحقیق و تصدیق کا دوسرا نام ہے وہ بنیاد اور نیو کے درجہ میں ہے اور عمل صالح ایسا ہے جیسے دیوار بنیاد پر اور صرف اس بنیاد کی وجہ سے پورا استقامت نہیں ہوتا جس پر دیوار نہ ہو اسی لئے ان دونوں کو بہت کم تہمتاً تہمتاً ذکر کیا گیا ہے۔

اولاس آیت میں اس پر دلیل ہے کہ اعمال ذات ایمان سے خارج ہیں کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ شئ کا عطف اس کی ذات پر ہوتا ہے اور دانش جز پر ہوتا ہے جو اس کی ذات میں داخل ہے۔

تفسیر :- عبارت مندرجہ میں مفسر نے تین باتیں بیان کی ہیں لہذا تعریف الصالحات میں جنس کے لئے ہے اور جنس سے مراد بقول فاضل سیالکوٹی تمام اعمال صالحہ کا استغراق نہیں ہے بلکہ ان اعمال صالحہ کے جنس مراد ہے جو بندے سے وقتاً فوقتاً ازربانہ شرع مطلوب ہوتے ہیں۔

۱۴ جنسی ہونے کے لئے یا نجات پابی کے لئے ایمان و عمل پر دو کی جامعیت ضروری ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اولاً عمل صالح کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور یہ عطف جمع مطلق کے لئے ہے اور پھر ان دونوں پر بشارت جنت کو مرتب فرمایا گیا ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ بشارت کے استحقاق کے لئے دونوں کی جامعیت ضروری ہے ایمان بنیاد ہے عمل صالح عمارت جس طرح تکلیف سے بچاؤ کے لئے تہا بنیاد کافی نہیں بلکہ عمارت بھی ضروری ہے اس طرح نجات کے لئے تہا ایمان وہ کفایت نہیں کرتا جو اعمال کے ساتھ ساتھ حاصل ہوتی ہے۔

۱۵ آیت میں اس کا ثبوت ہے کہ عمل صالح ایمان کا جزو حقیقت نہیں ہے کیونکہ قانون ہے کہ شے پر اس کی ذات اور اس کے جزو داخل کا عطف نہیں کیا جاتا ہے پس اگر عمل صالح حقیقت ایمان میں داخل ہوتا تو عملوا الصالحات کا آنوا پر عطف نہ ہوتا۔ پس آیت رد سے معزولہ کے اس خیال کا کہ اعمال داخل ایمان ہیں۔

ان لهم منصوب بانزع الخافض فافضاء الفعل اليه او مجرور باضماره مثل الله لا فعلن
والجنة المرة من الجن وهو مصدر جنة اذا سترته وملكها التركيب على الستر سمي بها
الشجرة المظلل لالتفاف اعصانه للمبالغة كانه يستتر ما تحته ستره واحدة قال: كان
عينى فى غربى مقتلة : من النواحي تستقى جنة سحقا. اى تخلطوا لاثم البشاشا فيه
من الاشجار المتكاثفة المظلمة ثم دار الثواب لما فيه من الجنان وقيل سميت بذلك لانه
ستر فى الدنيا ما اعد فيها للبشر من اقدان النعم كما قال تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى
لهم من قرة اعين.

ترجمہ :- ”ان ہم“ بترک حرف جر وایصال فعل منصوب ہے یا بتقدیر حرف جر مجرور ہے جیسا کہ ”اللہ لا فعلن“
بجمل میں ایسا ضرور کر دیا گیا۔

اور جنت ”جن“ کا اسم مرہ ہے اور جن مصدر ہے جن کا جن اس وقت بولتے ہیں جب کوئی شے کو چھیلے
اور اس ماوس کے اصلی معنی چھیلنے کے ہیں۔ سایہ دار درخت جنت نام سے مبالغہ تو سوم ہے کیونکہ اس کی شاخیں
پھٹی ہوتی اور ایک دوسری میں گتھی ہوتی ہوتی ہیں گویا وہ درخت اپنے تلے کی چیز کو یکبارگی ڈھک لیتا ہے شاعر
کہتا ہے۔

كان عينى فى غربى مقتلة : من النواحي تستقى جنة سحقا۔
جنت سحقا کھجور کے لمبے درخت مراد ہیں پھر جنت نام رکھا یا گیا باغ کا کیونکہ اس میں گھنے سایہ دار
درخت ہوتے ہیں پھر دارالجزا یعنی بہشت کا نام جنت رکھا گیا اس لئے کہ اس میں بھی باغ ہیں بعض کا قول ہے
کہ بہشت کا نام جنت اس لئے ہے کہ بہشت میں جو رنگ برنگ نعمتیں بشر کے لئے تیار ہیں ان کو دنیا میں غنمی
رکھا گیا ہے جیسا کہ ارشاد ہے۔ فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين ”تو صاحبین کے لئے جو آنکھوں کی
ٹھنڈک کا سامان چھپا رکھا گیا ہے اسے کوئی متفہم نہیں جانتا۔“

تفسیر :- ”ان ہم“ منصوب المحل بھی ہو سکتا ہے۔ اور مجرور بھی، اصل عبارت بول تھی۔ ولشرا الذین آمنوا
وعملوا الصالحات بان ہم“ اب اگر یہ کہیں کہ بار بارہ کونسیا کر دیا گیا۔ اور فعل بشر کو اس کی طرف بلا واسطہ
متعدی کر دیا گیا ہے تو ”ان ہم“ منصوب المحل ہو گا۔ سیوریہ اور قرار اس کے قائل ہیں۔
اور اگر بار بارہ کو مقدار اور ملحوظ مانیں جیسا کہ ”اللہ لا فعلن“ میں واؤ قسمیہ ملحوظ ہے تو ان ہم مجرور

وجمعها وتنکیرھا لان الجنان علی ما ذکرہ ابن عباس سبع جنة الفردوس وجنة
عدن وجنة النعیم ودار الخلد وجنة الماوی ودار السلام وعلیون و فی کل واحدة
منہا مراتب ودرجات متفاوتة علی حسب تفاوت الاعمال والعمال۔

ترجمہ :- اور جنات کو جمع لانا اور اس کو نکرہ لانا اس لئے ہے کہ جنتیں بقول ابن عباس رهن اللہ عنہا سات ہیں۔
جنة الفردوس، جنة عدن، جنة النعیم، دار الخلد، جنة الماوی، دار السلام، علیین اور ان میں سے ہر ایک میں
اعمال و صاحبان اعمال کے حسب مراتب مختلف درجے ہیں۔

دبقیہ صگذشتہ) ہوگا تحلیل اور کسائی کی لائے ہی ہے۔

قاصی نے ترکیبی وواختال نکالکر اس اختلاف اہل نحو کی جانب اشارہ کیا ہے۔

یہ جنات کی لغوی تفصیل اور اس کے رمز کا بیان ہے فرماتے ہیں جنات جنت کی جمع ہے جنت جنت سے نکلا ہے جنت باب
نہر سے مصدر ہے جیم نون کا مادہ جو ن سے لفظ میں پایا جاتا ہے اس میں چھپانے کے معنی پائے جائیں گے چنانچہ جنون میں
ستر عقل ہے جنہیں اس بچہ کو کہتے ہیں جو شکم مادر میں محفوظ و مستور ہوتا ہے جنت ڈھال کو کہتے ہیں جو تلوار کو سر کے تلے
چھپا لیتی ہے سایہ دار درخت کو جنت اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے تلے جو آجاتا ہے چھپ جاتا ہے۔ زہیر کا شعر ہے کان عینی (البیت) غری تثنیہ ہے غرب کا غرب
جنت درخت کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ زہیر کا شعر ہے کان عینی (البیت) غری تثنیہ ہے غرب کا غرب
بڑے ڈول کو کہتے ہیں جس سے کھیتوں اور باغوں میں پانی دیا جاتا ہے مفلتہ و ماؤنٹی جو کیری ہو، نئی پوہلی
اور اناڑی نہ ہو، نواح نواح کی جمع ہے ناضح وہ اعلیٰ جس سے پانی کا ڈول کھینچا جائے جنت کھجور کا درخت بحق
سحوق کی جمع ہے سحوق اونچے اور لمبے درخت کو کہتے ہیں،

شعر کا ترجمہ ہوگا گویا میری دونوں آنکھیں کیری اونٹنی کے دو بڑے ڈولوں میں رکھی ہوتی ہیں اور وہ اونٹنی
پانی کھینچنے والیوں میں سے ہے جو کھجور کے لمبے درختوں کو سیراب کرتی ہے۔ مقصود شاعر یہ ہے کہ میری آنکھوں
میں آنسوؤں کا سیلاب ہے حتیٰ کہ جو پانی ڈول سے نکل رہا ہے وہ میرے آنسو ہیں۔ گویا میری دونوں آنکھیں ان ڈولوں
میں رکھ دی گئی ہیں۔

امام لغت بیضاوی فرماتے ہیں کہ پھر جنت کو باغ کے معنی میں اس مناسبت سے لے لیا گیا ہے کہ باغ میں سایہ دار
اور گھنے درخت ہوتے ہیں اور چونکہ دارالخزائن یعنی بہشت میں بھی باغ ہیں اس لئے بہشت کے لئے بھی جنت کا لفظ
استعمال کیا گیا۔

بقول بعض بہشت کو جنت سے موسوم کرنے کی یہ بھی وجہ ہو سکتی ہے کہ بہشت میں جو نعمتیں ہیں ان کو دنیا
میں انسانوں سے مخفی اور مستور رکھا گیا ہے ارشاد ہے۔ فلا تعلم نفس ما أخفی لهم من قرۃ أعین۔

واللام تدل علی استحقاقہم ایاہا لاجل ما یترتب علیہ من الایمان والعل الصالح لالذاتہ
فانہ لا ینافی النعم السابقۃ فضلا من ان یقتضی ثوابا وجہ فیما یستقبل بل یجعل لشارع
ومقتضی وعدہ ولا علی الاطلاق بل بشرط ان لیستمر علیہ حتی یموت وهو مؤمن لقولہ
تعالیٰ وَمَنْ یُرْتَدِ دِینَکُمْ عَنْ دِینِہِ فِیمَیّتٍ وَهُوَ کَافِرٌ فَأُولَٰئِکَ حَبِطَتْ اَعْمَالُہُمْ وَقَوْلُہِ
تعالیٰ لِّلنَّبِیِّ عَلَیہِ السَّلَامُ لَئِنْ اَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ وَاشْبَہَ ذَلِکَ وَلَعَلَّہُ سَیْحَانُ
لَمْ یَقِیدْ ہُمَہُنَا اسْتَغْنَاءَ بِہَا

ترجمہ :- اور لام جاریہ دلالت کرتا ہے مومنین کے استحقاق جنت پر اس ایمان اور عمل صالح کی وجہ سے جس
پر جنت کی بشارت کا ترتیب ہے لیکن یہ استحقاق محض ذات ایمان اور ذات عمل صالح کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ
یہ ایمان و عمل صالح سابقہ نعمتوں ہی کی مکافات نہیں کر سکتا چہ بائیکہ آئندہ کسی ثواب کا تقاضا کرے بلکہ یہ
استحقاق محض شارع کے ٹھہرا دینے اور وعدہ کر لینے کے نتیجہ میں ہے۔ شارع کا وعدہ بھی علی الاطلاق سبب
نہیں ہے بلکہ اس شرط کے ساتھ کہ بندہ ایمان و عمل پر قائم رہے تا وقتیکہ اسے موت آئے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ
کا ارشاد ہے وَمَنْ یُرْتَدِ دِینَکُمْ عَنْ دِینِہِ فِیمَیّتٍ وَهُوَ کَافِرٌ فَأُولَٰئِکَ حَبِطَتْ اَعْمَالُہُمْ (اور جو تم سے اپنے دین سے برگشتہ
ہو گیا اور اسے بجاہت کفر موت آئی تو ایسے ہی لوگ ہیں جن کے اعمال اناہ کارت ہو گئے) اور اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی صلی
اللہ علیہ وسلم سے ارشاد ہے لَئِنْ اَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ (اگر بالفرض آپ شرک کریں گے تو آپ کے اعمال غارت ہو
جائیں گے) اس طرح کئی اور بھی آیتیں ہیں اور بتایاں ہیں آیتوں پر قناعت کرتے ہوئے یہاں یہ قید نہیں لگائی
گئی ہے۔

تفسیر :- یہ جنات کو بصیغہ جمع اور بصورت تنکیر لانے کی وجہ کا بیان ہے۔ سو جمع لانا جنات کی کثرت اور ان کا تعدد
ظاہر کرنے کے لئے ہے کیونکہ جنتیں بروایت ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سات ہیں اور مذکورہ لانا ان کی
نوعیت اور ان کے طبقاتی نقادوں کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے اس لئے کہ ہر قسم میں جنتیوں کے حسب مراتب
مختلف درجے ہیں۔

تفسیر :- عبارت بالا کا حاصل یہ ہے کہ ہم کلام جاریہ استحقاق پر دلالت کرتا ہے اور چونکہ اس استحقاق
کا ترتیب ایمان اور عمل صالح پر ہے اس لئے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ ایمان و عمل صالح اس استحقاق کا سبب

تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۚ اِي مِنْ تَحْتِ اشجارها كما تراها جارية تحت الاشجار النابتة على
شواطئها وعن مسروق انه قال الجنة تجري في غير اخلا ود واللام في الانهار للجنس كما في قوله
لفلان بستان فيه الماء الجاري اول العهد والمعهود هي الانهار المذكورة في قوله تعالى فيها
اَنْهَارٌ مِنْ قَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ الْاَيْتِ

ترجمہ: بہت سی ہوں گی ان باغوں کے نیچے نہریں۔
ترجمہ عبارت، یعنی ان باغوں کے درختوں کے نیچے جیسا کہ آپ نہروں کو ان درختوں کے کنارے جاری دیکھتے ہیں
جو نہروں پر لگے ہوتے ہیں اور حضرت مسروقؓ سے روایت ہے کہ جنت کی جہریں بغیر سیٹے اور بغیر کھائیوں کے نہیں گئی۔
الانبتاء کلام تعریف جنس کے لئے ہے (یعنی نہر کی کوئی خاص قسم اور اس کا کوئی مخصوص فرد مراد نہیں ہے) جیسا کہ
تمہارے قول ”لفلان بستان“ میں الماء کلام، لام جنس ہے، یا عہد غارسی کے لئے ہے اور
معبود وہ نہریں ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں مذکور ہیں۔ ارشاد ہے ”اَنْهَارٌ مِنْ قَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ“ اس پانی کی نہریں ہیں
جو بدبودار نہیں ہے رگ و یا نہروں کی ایک مخصوص قسم کی طرف اشارہ ہے،

(بقیہ مگذشتہ) لیکن یہ دونوں چیزیں بلا واسطہ سبب نہیں ہیں بلکہ اس واسطے سے کہ شارع نے ان پر استحقاق جنت کا
وعدہ کیا ہے۔

اور یہ بھی یاد رہے کہ شارع کا وعدہ مطلق ایمان و عمل صالح پر نہیں ہے بلکہ اس شرط کے ساتھ کہ بندہ اس پر دوام
رکھے۔ آیات قرآنی میں خاتمہ بالکفر پر وعید ہے اس سے ثابت ہے کہ نجات کے لئے ایمان و عمل پر خاتمہ ضروری ہے، خدایا
ہم سب کا خاتمہ ایمان پر فرما۔

اندر آل دم کا بدن جانم بری : الزجہاں بانوار ایمانم بری
تفسیر:۔ باغوں کے نیچے نہروں کے جاری ہونے سے شاید کوئی یہ سمجھتا کہ باغوں کی سطح زمین کے نیچے نہریں
ہیں۔ باغوں کے درمیان نہیں ہیں اور منظر میں خوبروٹی اور سال کا لطف اس سے ہے کہ باغوں کے درمیان نہریں جاری
ہوں اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے قاضی نے ”من تحتہا“ کی تفسیر ”من تحت اشجار باہم سے کی ہے جس کا مطلب
یہ ہے کہ نہریں ان باغوں کے درختوں کے نیچے جاری ہوں گی۔

اور درختوں کے نیچے جاری ہونے سے مراد یہ ہے کہ درخت ان نہروں کے کنارے لگے ہوں گے جیسا کہ دنیا کی
نہروں کو ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے کنارے کنارے درختوں کی قطار ہوتی ہے۔

اور حضرت مسروقؓ کا اثر ذکر کرنے سے مقصود ان نہروں کی کیفیت جبریاں بیان کرنا ہے کہ ان کا بہاؤ دنیا کی

والنهم بالفتح والسكون المجرى الواسع فوق الجدول دون البحر كالنبيل والنفات و
التركيب للسعة والمراد بها ماؤها على الاضمار او المجاز او المجازى انفسها واسناد البحر
اليها مجازا كما في قوله تعالى **وَآخَرَجَتِ الْاَرْضُ اَنْثَالَهَا**.
كَلَّمَارِزْقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا صَفَةً تَانِيَةً لِحَنَاتٍ او خايس
مبتداً محذوف او جملة مستأنفة كأنه لما قيل ان لهم جنات وقع في خلد السامع آثارها
مثل ثمار الدنيا ام اجناس اخرفانيم بذلك.

ترجمہ :- اور نہریا کے فتح اور اس کے سکون کے ساتھ معنی ہیں کشادگی میں بہنا نہر جدول دگول تالی
سے بڑی اور دریا سے چھوٹی ہوتی ہے جیسے نیل وفرات۔

اورنہ با۔ ترکیب وسعت معنی دینے کے لئے ہے اور مراد انہار سے ان کا پانی ہے بطور عذوق یا بطور مجاز
یا خود انہار مراد ہیں جو مقام ہریان ہیں اور ہریان کی نسبت ان کی جانب مجازاً ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد
”وَآخَرَجَتِ الْاَرْضُ اَنْثَالَهَا“ میں ذرا خارج کی نسبت ارض کی جانب مجازاً ہے ترجمہ ہو گا۔ اور زمین باہر
ڈال دے گی اپنے دفینوں کو۔

آیت جب کبھی دیا جائے گا مومنین کو باغوں سے کوئی پھل غذا کے لئے تو کہیں گے یہ وہی تو ہے جو ہم کو دیا
جا چکا۔

(عبارت) یہ آیت جنات کی دوسری صفت ہے یا مبتداء محذوف کی خبر ہے یا جملة مستأنفہ گو یا جب
بتایا گیا کہ مومنین کے لئے بہشت میں باغ ہیں تو سامع کے دل میں یہ سوال پیدا ہوا کہ کیا اس کے پھل دنیا
کے پھلوں کی طرح ہے یا کوئی دوسری جنس اور دوسری قسم ہیں تو اس صفت کے ذریعہ اس اشکال کا ازالہ کیا گیا۔

تفسیر :- ”کَلَّمَارِزْقُوا“ میں از روع ترکیب تن اختلا ہیں اول یہ کہ جنّت کی دوسری صفت ہو۔ دوم یہ کہ
بمبتداء محذوف کی خبر ہو، سوم یہ کہ جملة مستأنفہ ہو۔ عبدالحکیم کہتے ہیں کہ کَلَّمَارِزْقُوا صفت قرار دینے کی صورت میں کَلَّمَارِزْقُوا
جرم ہو گا اور اس کے بعد آنے والے جملے یعنی ”وَلَهُمْ فِيهَا ازواج مطہرات“ اور ”وہم فیہا خلدون“ بھی جنّت کی
صفت ہوں گے پس جنّت کی چار صفتیں ہو گئیں۔

پہلی صفت تجرّی، دوسری کَلَّمَارِزْقُوا الآتۃ تیسری وَلَهُمْ فِيهَا الْآتۃ چوتھی وہم فیہا خلدون۔
مشبہ پیدا ہوتا ہے کہ پہلی دو صفتوں کو جملہ غلیہ اور آخری دو صفتوں کو جملہ اسبیہ کیوں ذکر کیا؟

وكلما نصب على الظرف ورزقا مفعول به ومن الاولى والثانية للابتداء واقفتان موقع الحال واصل الكلام ومعناه كل حين او مرة رزقا مرزوقا مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة قيد الرزق يكون مبتدأ من الجنات وابتداء منه با بتدائه من ثمرة فصاحب الحال الاولى رزقا وصاحب الحال الثانية عنما يسه المستكن في الحال ويحتمل ان يكون من ثمرة بيانا تقدم كما في قولك رأيت منلت اسدا وهذا اشارة الى نوع ما رزقا كقولك مشيرا الى نهر جار هذا الماء لا ينقطع فانك لا تعنى به العين المشاهدة منه بل النوع العلوم المستمرة بتعاقب جريانها وان كانت الاشارة الى عينه فالمعنى هذا مثل الذي ولكن لما استحکم الشبه بينهما جعل ذاته كشولك ابو يوسف وابو حنيفة.

ترجمہ :- اور کلمہ اظہاریت کی بنا پر منصوب اور رزقا مفعول بہ ہے اور پہلا اور دوسرا من ابتداء کے لئے ہے اور دونوں محل حال میں واقع ہیں اور اصل کلام اور مقصود آیت ہے "کل عین" یعنی جو وقت بھی ان کو کوئی غذا دی جائے گی اس حال میں کہ وہ غذا شروع کی جائے گی باغفل سے اور اس حال میں کہ اس کا آغاز پھلوں سے ہوگا۔ مفید فرمایا رزق کو جنات سے ابتداء کردہ ہونے کے ساتھ اور رزق کی ابتداء من الجنات کو مفید فرمایا ابتداء بالثمرة کے ساتھ پس پہلے حال کا ذوالحال لفظ رزقا ہے اور دوسرے حال کا ذوالحال رزقا کی ضمیر ہے جو حال اولیٰ میں پو مشیدہ ہے اور ہو سکتا ہے کہ من ثمرة بیان ہو اس رزقا کا جس پر من ثمرة مقدم ہے جیسا کہ تمہارے قول "رأيت منك اسدا" میں دنک بیان ہے اسدا کا اور ہذا سے اشارہ ہے رزق کی نوعیت کی طور جیسا کہ آپ کسی بہتی ہوئی نہر کی جانب اشارہ کر کے کہیں۔ "بلا الماء لا ينقطع" اس پانی کا سلسلہ منقطع نہیں ہوتا لہذا اس سے آپ کی مراد معین پانی نہیں ہے جس کا آپ مشاہدہ کر رہے ہیں بلکہ وہ نوع معلوم ہے جس کا تسلسل اس کے پے پے سیلان کے سبب قائم ہے اور اگر ہذا سے اشارہ عین شے کی طرف ہے تو معنی ہوں گے "بلا مثل الذي" یہ اس کے مثل ہے جو ہم کو اس سے پہلے دیا ہوا چکا مگر جب متا بہت دونوں کے درمیان مستحکم اور مضبوط ہو گئی تو ایک کی ذات کو دوسرے کی ذات ٹھہرا دیا گیا جیسے تمہارا مقولہ "ابو يوسف ابو حنيفة" ابو يوسف ابو حنيفة ہیں۔

دبقیہ صرگدشتیہ، الجواب :- جہاں تبد و مقصور ہے وہاں فعلیہ اور جہاں دوام و ثبوت مطلوب ہے وہاں بھیہ ذکر کیا ہے اور یہ اسکا کوئی وقت نہیں رکھا کہ آخری دو وصفوں کو بصورت عطف اور پہلی دو کو بترک عطف

بقیہ مگذشتہ کیوں ذکر کیا اس لئے کہ مفات کثیرہ میں یہ دونوں باتیں جائز نہیں ہیں۔ پس واؤ کا لانا اور نہ لانا ہر دو برابر ہیں۔ (تیکل احمد)

ترکیب دوم میں بقول فاضل سیالکوٹی مبتداء محذوف ہم ہو گا اور قرینہ حذف یہ ہے کہ بیان احوال مومنین کا چل رہا ہے اور بعد کے جملے بھی اسی پر معطوف ہوں گے اور مبتداء محذوف کی خبر ہوں گے اور مبتداء کے حذف کا فائدہ یہ ہے کہ ان تینوں جملوں (کلما رزقوا الآتية، ولهم فيها الآتية، وهم فيها الآتية) میں تناسب ظاہر ہو گا کہ مبتداء میں ترکیب ہیں اور تینوں اسمیں ہیں کیونکہ کلما الآتية کی تقدیر نکلتی گی۔ ہم ہمارا لذیذہ عجیبہ۔

تیسری ترکیب جملہ متانفر ہونے کی ہے استیفاء سوال مقدر کو چاہتا ہے اس لئے سوال مقدر نکلتا گا۔ اٹھا رہا مثل تمار الدنیا وادناس آخر کیا بہشت کے باغوں کے بھل دنیاوی بھلوں کی طرح ہیں۔ یا کوئی دوسری قسم اور دوسری جنس ہیں؛ تو جواب دیا گیا کلما رزقوا الآتية کہ شکل میں تو اسی طرح کے ہوں گے البتہ لذت میں بڑا فرق ہو گا ترکیب کی اس صورت میں اگلے دونوں جملے تجزیہ پر معطوف ہوں گے۔ کدائی حاشیۃ القامی،

نفس ۱۵۔ مذکور الصدر عبارت میں آیت کے مفردات کی ترکیب پر روشنی ڈالی گئی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ کھانا طرف ہے قالوا کا اور کل عین کے معنی میں ہے بشرط نہیں ہے اور رزق رزقاً رزقوا کا مفعول ہے مزدقاً کے معنی میں ہے اور منہا اور من ثمرۃ رزقاً کے احوال متداخل ہیں۔ بایں طور کہ منہا کا ذوالحال رزقاً کا اسم ظاہر ہے اور من ثمرۃ کا ذوالحال رزقاً کی ضمیر ہے جو منہا کے متعلق میں مضمر ہے اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ منہا اور من ثمرۃ حال ہیں اور ظرف مستقر ہیں کیونکہ جاریا مجرور جب صفت یا خبر یا حال واقع ہوتا ہے تو وہ ظرف مستقر ہوتا ہے یعنی کسی صیغہ صفت سے متعلق ہوتا ہے پس ”منہا اور من ثمرۃ“ کسی صیغہ صفت سے متعلق ہوں گے اور وہ صیغہ صفت مبتداء ہے ایک مبتداء منہا سے پہلے اور ایک من ثمرۃ سے پہلے مقدر ہو گا پہلے مبتداء کا ذوالحال رزقاً ہے جو اسم ظاہر ہے اور وہ سب سے مبتداء کا ذوالحال وہ ضمیر ہے جو مبتداء اول میں مضمر ہے اور رزقاً کی طرف راجع ہے اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ دونوں حالوں کے ذوالحال الگ الگ ہیں یعنی پہلے حال کا ذوالحال رزقاً مطلق ہے اور دوسرے حال کا ذوالحال وہ رزقاً ہے جو ابتداء بالجنان کے ساتھ مقید ہے پس یہ اشکال کہ حالین کا متعلق ایک سے رہے ہو گیا۔

و یحتمل ان یکون من ثمرۃ بیاناً لما تقدم۔ اس عبارت سے رزقاً اور من ثمرۃ کی دوسری محتمل ترکیب کا ذکر ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ من بجائے ابتدائہ، بیانہ قرار دیا جائے اور من ثمرۃ بیان مقدم اور رزقاً بستین موخر ہو گیا کہ آیت منک اسدا، میں منک بیان مقدم اور اسدا بستین موخر ہے۔

وهذا اشارة الى نوع الخیال سے ”ہذا“ کے اشاریہ کی تفصیل ہے اور درپردہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت سے دنیا اور آخرت کی نعمتوں کا ایک ہونا لازم آتا ہے کیونکہ ہذا سے اشارہ ہے ”الذی رزقوا فی الجنة“ کی طرف اور ”الذی رزقوا من قبل“ سے دنیاوی رزق مراد ہے پس مطلب ہو گا یعنی یہ جو جنت

من قبل ای من قبل هذا فی الدنیا جعل ثمرة الجنة من جنس ثمرة الدنیا البمیل للنفس
الیماول ماتری فان الطباغ مائلۃ الی المألوف متنفرۃ عن غیرہ ویتبین لہا مزیتہ وکنہ
النعمة فیہ اذ لو کان جنسا لم یعہد ظن انہ لا یكون الا کذلک اوفی الجنة لان طعامہا متشابه
الصورة کما حکى عن الحسن ان احدهم یؤتی بالصحنۃ فیاکل منها ثم یؤتی باخری فیراها
مثل الاولی فیقول ذلک فیقول الملک کل فاللون واحد والطعم مختلف او کما روى
انہ علیہ الصلوۃ والسلام قال والذی نفس محمد بیدہ ان الرجل من اهل الجنة لیتناول
الثمرة لیا کلها فماہ واصلت الی فیہ حتی یبدل اللہ مکانہا مثلہا فلعلہم اذاروا وھا علی
الھیئة الاولی قالوا ذلک۔

ترجمہ :- (ترجمہ عبارت) اس سے پہلے یعنی اس عالم سے پیشتر عالم دنیا میں، اللہ سبحانہ نے جنت کے پھل دنیا کے
پھلوں کے ہم جنس رکھے تاکہ طبیعت دیکھتے ہی ان کی طرف راغب ہو، کیونکہ طبیعتیں مانوس شے کی جانب رغبت کرتی
ہیں اور نامانوس سے بیزار رہتی ہیں اور جس مانوس میں نعمت کی حقیقت اور اس کی فضیلت واضح ہوتی ہے۔
اس لئے کہ اگر جنس نامعلوم ہے تو بندہ یہ سمجھتا ہے کہ یہ جنس اسی طرح کی ہوتی ہے یا مراد من قبل بندہ ان فی الجنة
ہے کیونکہ جنتی غذائیں ہم شکل ہیں جیسا کہ حضرت حسنؑ سے منقول ہے کہ جنتی کو ایک بڑا پیالہ دیا جائے گا وہ اس میں
سے کھائے گا۔ پھر دوسرا پیالہ دیا جائے گا جنتی اس پیالے کو پیلا جیسا دیکھ کر کہے گا یہ "تو فرشتہ کہے گا" کھاؤ
تو یہی شکل ایک بے مزے مختلف ہیں۔

یا جیسا کہ مروی ہے کہ پیغمبر علیہ السلام نے فرمایا قسم ہے اس ذات گرامی کی جس کے قبضے میں محمدؐ کی جان ہے کہ جنتی
ایک پھل کھانے کے لئے لیگا وہ پھل اس کے منہ تک ابھی پہنچے بھی نہ پائے گا کہ اللہ تعالیٰ اس کے عوض اس کی جگہ
دوسرا اسی جیسا پیدا فرمادے گا۔ شاید جنتی جب اس دوسرے کو پیالے کی شکل پر دیکھیں گے تو یہی کہیں گے "هذا
الذی رزقنا من قبل"

دبقیہ مگذ مشتم میں دیگاہے بعینہ وہ ہے جو ہیں دنیا میں دیا جا چکا پس دونوں رزقوں کا متحد العین ہونا لازم
آیا حالانکہ نعیم دنیا اور نعیم عقبی میں زمین و آسمان کا فرق ہے بلکہ نعیم جنت مالا عین رأت ولا ذر
سمعت ولا خطر علی قلب بشر کا مسداق ہیں۔ قاضی نے اس کا دو طرح جواب دیا ہے،

دقیقہ مسکد مشتمل پہلا جواب یہ ہے کہ ہذا کا اشارہ الیہ شخص نہیں ہے بلکہ جنس ہے یعنی ہذا سے بعینہ و تشبیہ وہ رزق مراد نہیں جو جنت میں دیا جائے گا بلکہ اس کی جنس مراد ہے پس مطلب ہوگا جو جنت میں دیا جائے گا اور جو دنیا میں ملا دونوں کی جنس ایک ہے لیکن کیفیات و خواص اور لذتوں میں بولن بعید ہے جیسا کہ بہت ہی ہر کے کنارے کھڑا ہو کر کوئی کہے ہذا الماء لا یقطع، یہ پانی منقطع نہیں ہوتا، تو ہذا سے مراد اس کی وہ متعین پانی نہیں ہے جس پر اس کی نظر پہلے بار پڑی ہے اور جسے دیکھ کر یہ کہا ہے بلکہ پانی کی وہ جنس ہے جو تسلسل کی بنا پر قائم ہے۔

دوسرا جواب تسلیم ہے یعنی اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ہذا سے جنت کے رزق معین کی طرف اشارہ ہے تو بھی اتحاد لازم نہیں آتا کیونکہ مثل کا لفظ محذوف ہے اصل عبارت ہے ”ہذا مثل الذی رزقنا من قبل“ یہ اس کا مثل ہے جو ہمیں پہلے دیا جا چکا پس زیادہ سے زیادہ مماثلت صوری ثابت ہو سکتی ہے اور مماثلت صوری سے اتحاد لازم نہیں آتا۔

مشبہ پیدا ہوتا ہے کہ ”مثل“ کو حذف کیوں کیا گیا؟

الجواب :- مشابہت کے استحکام کی وجہ سے گویا اتنی بختہ مشابہت ہے کہ ایک دوسرے کا عین ہے جیسے الیوسف ابو حنیفہ ”در اصل ابو یوسف مثل ابو حنیفہ“ تھا۔ استحکام مشابہت کی بنا پر مثل کو حذف کر دیا گیا۔

تفسیر :- قاضی نے ”من قبل“ کی دو تفسیریں نقل کی ہیں۔ ”من قبل ہذا فی الدنیا“ من قبل ہذا فی الجنت۔ گو قبل سے قبلیت دنیا بھی مراد ہو سکتی ہے اور قبلیت اخروی بھی۔ اگر قبلیت دنیا مراد ہے تو ”ہذا الذی رزقنا من قبل“ کے معنی ہوں گے یہ پھل وہی ہیں جو ہمیں دیئے جا چکے اس سے پہلے دنیا میں، اور قبلیت عقبی مراد ہو تو معنی ہوں گے۔ یہ پھل وہی ہیں جو ہمیں دیئے جا چکے اس سے پہلے جنت ہی میں۔ پہلی تفسیر سے یہ ثابت ہے کہ دنیا کے پھل اور جنت کے پھل۔ صورتاً ایک سے ہوں گے۔ سو اس کی وجہ اور اس کی حکمت یہ ہے کہ جنتیوں کو ان کی طرف رغبت ہو کیونکہ انسان مانوس و معروف شے کی طرف رغبت کرتا ہے۔ نا مانوس سے بھاگتا ہے۔

سے پائے در زنجیر پیش دوستاں :- بہ کہ بابگناں در بوستاں۔

نیز یہ بھی مصلحت ہے کہ جنتی پھلوں کا رتبہ معلوم ہو سکے اس لئے کہ جب جنس ایک ہوگی اور لذت میں حدود و فرق ہوگا۔ تب جنتی پھلوں کی حقیقت معلوم ہوگی۔ دوسری تفسیر سے واضح ہے کہ جنت کے پھل باہم متشابہ ہیں اب اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ شکل میں متحد ہوں اور لذت میں مختلف ہوں۔ دوسری یہ کہ شکل اور لذت ہر دو میں متحد ہوں۔ پہلی شق کی تائید حضرت حسن کی روایت سے ہوتی ہے اور دوسری صورت کی تقویت اس حدیث مرفوعہ سے ہوتی ہے جو ”والذی نفس محمد بیدہ“ سے شروع ہوتی ہے کیونکہ حدیث مرفوعہ میں مثلہا کا لفظ ہے جو صوری و معنوی ہر دو تماثل کو عام ہے۔ قاضی نے پہلی شق کو ترجیح دی ہے۔ وجود الترجیح مرقومہ لی المطولات تفصیلاً فلیراجع۔ (شکیل احمد)

والاول اظهر لمعافضة على عموم كلما فانه يدل على ترديد هم هذا القول كل مرة رزقوا و
الداعي لم الى ذلك فوطا استغفر بهم ويجههم بما وجدوا من التفاوت العظيم في اللذة والنشابة
البليغ في الصورة۔

وَأَتَوَابِهِ مُتَشَابِهًا ۖ اَعْتَرَضَ يَقُولُ ذَلِكَ وَالضَّمِيرُ عَلَى الْاَوَّلِ رَاجِعٌ اِلَى مَا رَزَقُوا فِي
الدَّارِ اِلَى فَاِنَّهُ مَدْلُولٌ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ ۖ وَتَطْيِيرُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى
اِنْ يَكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ اَوَّلٰى بِهِمَا اِىْ بِجِنْسِ الْغَنِيِّ وَالْفَقِيرِ وَعَلَى الثَّانِي اِلَى الرِّزْقِ

ترجمہ :- اور تفسیر اول واضح ترین ہے اس لئے کہ وہ تفسیر کلام کے عموم کی محافضہ کیونکہ کلام دلالت کرتا ہے۔
اس قول دہلادی رزقنا من قبل کے برابر دہرا لے پرادران کے لئے اس کہنے کا باعث ان کا انتہائی استعجاب اور
حد درجہ تفاخر ہے، لذت کے فرق عظیم اور صورت کی کامل یکسانیت پر جسے وہ محسوس کریں گے۔
اور رزقی دی جائے گی ان کو ملتی جلتی۔

دعبارت یہ جملہ معترضہ ہے تاکیدی کرتا ہے، اقبل کی اور یہ کی ضمیر تفسیر اول کی بنا پر رزق دارین کی طرف
راجع ہے کیونکہ اس پر اللہ سبحانہ کے ارشاد ”ہذا الذی رزقنا من قبل“ کے ذریعہ دلالت موجود ہے اور اس کی
تفسیر قلم بزرگ و برتر کا کلام ”اِنْ يَكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ اَوَّلٰى بِهِمَا“ ہے۔ یعنی اولیٰ بہما کے معنی ہیں
اولیٰ بجنس الغنی والفقیر۔

تفسیر :- یہ تفسیر اول کی ترجیح اور اس کی وجہ کا بیان ہے۔ الحاصل قبلیت دنیا کی تفسیر راجح ہے کیونکہ اس
سے کلام اپنے عموم پر رہتا ہے اس لئے کہ کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ جب بھی جنتیوں کو غذا دی جائے گی یہی کہیں گے
خواہ پہلی بار ہو خواہ دوسری اور تیسری بار ہو۔

لیکن اگر قبلیت دنیا مراد لی جائے تو پہلی بار غذا دے جانے کے وقت بھی اس قول کی صورت نکل آتی ہے پس
کلام کا عموم برقرار رہتا ہے اس کے برخلاف دوسری تفسیر میں بار اول کی غذا کے وقت اس قول کی صورت نہیں نکلتی
واقولہ متشابہا، کا داوۃ عاطفہ نہیں ہے بلکہ اعتراضیہ ہے اور یہ جملہ معطوفہ نہیں ہے بلکہ معترضہ ہے اور مقصود آیت
ما قبل کی تاکید کرنی ہے۔ اقبل سے دو قول رزقوں کا یکساں ہونا مفہوم ہوتا ہے ”وَأَتَوَابِهِ مُتَشَابِهًا“ کا جملہ معترضہ
ہونا ان کے نزدیک ممکن ہے جو آخر کلام میں بھی اعتراضیہ جملے لانے کے قائل ہیں اور معترضہ ہونے کے لئے درمیان کلام
کی شرط نہیں رکھتے۔ اور جن کے یہاں درمیان کلام شرط ہے وہ اس قسم کے جملے کا نام تنزیل رکھتے ہیں۔ گویا۔

فان قيل التشابه والتماثل في الصفة وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والآخرة كما قال ابن عباس ليس في الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسماء قلت التشابه بينهما حاصل في الصورة دون المقدار والطعم وهو كاف في اطلاق التشابه.

هذا وان للآية محل اخر وهو ان مستلذات اهل الجنة في مقابلة ما رزقوا في الدنيا من المعارف والطاعات متفاوتة في اللذة بحسب تفاوتها فيحتمل ان يكون المراد من هذا الذي رزقنا الله ثوابه ومن تشابههما تماثلهما في الشرف والمزية وعلوا لطبقة فيكون هذا في الوعد تطيير قوله نعم ذوقوا ما كنتم تعملون في الوعيد.

ترجمہ :- تو اگر اعتراض کیا جائے کہ تشابہ نام ہے وصف میں متماثل ہونیکا۔ اور یہ تماثل دنیا کے پھلوں اور آخرت کے پھلوں کے درمیان مفقود ہے جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد ہے کہ نہیں ہیں جنت میں دنیاوی کھانوں میں سے مگر صرف ان کا نام میں جواب دوں گا کہ ان دونوں کے درمیان تشابہ صوری موجود ہے اور صورت ہی پر اتمیت کا دار و مدار ہے۔ مقدار اور مزہ اس میں دخل نہیں رکھتا اور صوری تماثل تشابہ کا لفظ استعمال کرنے کے لئے کافی ہے۔

بات یوں ہی ہے اور آیت کا ایک دوسرا محل بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ جنتیوں کے لہذا دنیاوی بخششوں یعنی دنیا کے معارف اور طاعات کے مقابلے میں لذت کے اعتبار سے یہ اتنے مختلف ہیں جتنا کہ عالم دنیا اور عالم جنت میں اختلاف ہے تو ہو سکتا ہے کہ مراد ”ہذا الذی رزقنا“ سے یہ ہو کہ یہ لذتیں دنیاوی عبادات کا ثواب ہے۔ اور ان دونوں کے تشابہ سے یہ مراد ہو کہ وہ متماثل ہیں شرف میں، فضیلت میں، درجہ کی بلندی میں پس یہ آیت جو بشارت کے سلسلے میں ہے نظیر ہوگی ”ذوقوا ما كنتم تعملون“ کی جو تحویف کے سلسلے میں ہے۔

بقیہ حد گزشتہ، تنزیلی یہ ہے کہ کوئی جملہ کلام کے آخر میں لایا جائے اور وہ اول کلام کی تاکید کرے اور اس جملے کا کوئی موقع اعراب نہ ہو۔

”والفمیر علی الاول“ یہ بہہ کی ضمیر کے مرجع کا بیان ہے۔ علامہ ناصر الدین کے بیان کے مطابق اس کا مرجع ملفوظ بھی ہو سکتا ہے اور مفہوم بھی اگر مفہوم مانئے تو مرجع مرزوق دارین ہو گا۔ اب ترجمہ ہو گا اور دیگیا ان کو دنیا و آخرت کا رزق ملنا جلنا اور اس کو مفہوم اس لئے کہا کہ صراحتہ رزق دارین مذکور نہیں ہے البتہ ہذا الذی رزقنا من قبل سے اس پر دلالت موجود ہے۔ ”ہذا“ رزق آخرت پر دلالت کرتا ہے اور الذی رزقنا من قبل رزق دنیا پر اگر دونوں ملحوظ ہوتے تو ضمیر تشبیہ کی لائی

وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ ۖ هَٰئِلَةٌ مِّنَ النِّسَاءِ وَيَذَمُّهُنَّ مِنَ الْأَهْلِ كَالْحَيَفْرِ
الدارن وذنس الطبع وسوء الخلق فان انتطهیر يستعمل فی الاجسام والاحلاق
والافعال وقرئ "مطهرت" وهما الغتان فصيحان يقال النساء فعلت وفعلن و
هن فاعلات وفاعلات وفواعل قال ۛ واذا العذارى بالداخان تقنعت ۛ واستعملت
نصب القدور فملت ۛ فالجمع على اللفظ والافراد على تعبير الجماعة ومطهرة بتشديد
الطاء وكسر الهاء بمعنى متطهرة ومطهرة ابلغ من طاهرة ومتطهرة للاشعار بان
مُطَهَّرَةٌ اَطْهَرُ هُنَّ ولبس هو الا الله عز وجل ۛ

ترجمہ :- اور ان کے لئے بہشت میں پاکیزہ بیبیاں ہیں۔
(ترجمہ عبارت یعنی ان چیزوں سے پاک جو عورتوں میں گندی سمجھی جاتی ہیں اولان اوصاف سے پاک جو عورتوں
میں مذموم ہیں جیسے جھپ، میل کچیل، گندہ طبعی، بد خلقی کیونکہ تطہیر کا استعمال اجسام اخلاق افعال سبھی میں
ہوتا ہے۔ اور مطہرات (بصیغہ جمع) بھی پڑھا گیا ہے اور یہ دونوں لغت فصیح میں کہا جاتا ہے۔ النساء فعلت
وبالافراد اور النساء فعلن (بالجمع) اسی طرح کہا جاتا ہے۔ ہن فاعلات، (جمع المؤمنات) اور۔ ہن فواعل
(جمع المکسر) شاعر کہتا ہے۔ ۛ واذا العذارى بالداخان تقنعت ۛ واستعملت نصب القدور فملت۔
اس میں تینوں فعل مفرد استعمال ہوئے ہیں، پس جمع کی قرارت نفعلی رعایت کی بنا پر ہے اور افراد کی قرارت جمع کی
تاویل میں تینے کی بنیاد پر ہے اور ایک قرارت "مطهرة"، طار کی تشدید اور بار کے کسر کے ساتھ بھی ہے مطهرة
معن میں مطهرة پاک رہنے والی کہ ہے اور مطهرة (بصیغہ مفعول) زیادہ بلیغ ہے۔ طاسرة اور مطهرة (بصیغہ اسم فاعل)
کے مقابلہ میں کیونکہ بصیغہ مفعول اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ کس پاک رکھنے والے نے ان کو پاک رکھا ہے اور پاک رکھنے
والا خدا کے بزرگ و برتر کے سوا کوئی نہیں۔

(بقیہ مگذشتہ) جاتی اور اُتوا بہما۔ فرمایا جاتا جیسا کہ ان یکن غنیا اور فقیرا فالشداولی بہما" میں مفہوم کو مرجع
قرار دینے کی وجہ سے ضمیر تثنیہ کی لائی گئی ہے اگر ملفوظ کو مرجع ٹھہراتے تو مشہود علیہ مفر د ہے پس ضمیر بھی مفر د ہی آتی۔ اور اگر مرجع
ملفوظ مانا جائے تو ر قمار مرجع ہوگا جو لفظوں میں مذکور ہے۔ مفسر علام فرماتے ہیں کہ مرجع کی پہلی تفصیل قبل کی تفسیر اول
کی بنیاد پر ہے اور مرجع کی دوسری تفصیل قبل کی تفسیر ثانی کی بنا پر ہے۔
تفسیر :- مطهرة۔ ازواج کی صفت ہے۔ موصوف جب جمع مکسر ہو تو اس کی صفت میں دونوں صورتیں جائز

والزوجه يقال للذكر والانثی وهو فی الاصل لها لاقربین من جنسه كزوج الخف۔
 فان قبل فائدة المطعوم هو التغذي ودفع ضرر الجوع وفائدة المنكوح التوالد
 وحفظ النوع وهما مستغنى عنها فی الجنة۔ قلت مطاعم الجنة ومناكرها وساثر احوالها
 انما تشاركت نفاثرها الدنیویة فی بعض الصفات والاعتبارات وتسمى باسمائها علی
 سبیل الاستعارة والتمثیل ولا تشاركها فی تمام حقیقتها حتی تستلزم جمیع ما
 یلزمها وتقیب فی فائدتها

ترجمہ :- اور زوج مرد مادہ ہر دو کے لئے استعمال ہوتا ہے اور درحقیقت زوج اس کا نام ہے جس کا کوئی
 ہم جنس ساتھی ہو جیسے زوج الخف (موزے کا جوڑ) ایک موزہ دوسرے موزے کے ساتھ بھی رہتا ہے اور دونوں
 چمڑے کے بنے ہوئے بھی ہوتے ہیں۔

تو اگر شبہ کیا جائے کہ ماکول کا فائدہ اس سے خوراک حاصل کرنا ہے اور منکوح سے غرض اس سے اولاد
 حاصل کرنا اور نوع انسان کو برقرار رکھنا ہے اور جنت میں ان کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ وہ دارالبقار
 اور دارالخلد ہے۔ دنیا کی طرح دارالکون والفساد نہیں ہے۔

میں جواب دوں گا جنت کے ماکولات اور جنت کے منکوحات اور ان کے احوال اپنی دنیاوی نظریوں کی
 بعض اوصاف اور بعض احکام میں شریک ہیں اور بطور استعارہ و تمثیل ان ہی کے نام سے موسوم ہیں لیکن ان
 کی جمیع حقیقت میں شریک نہیں ہیں یہاں تک کہ ان تمام باتوں کو مستلزم ہوں جو دنیاوی چیزوں کو لازم ہیں۔
 اور بعینہ وہی فائدہ پہنچائیں جو دنیاوی اشیاء کا فائدہ ہے۔

ہقیقہ مگذشتہ میں صفت کو مفرد مؤنث لانا بھی اور اس کو جمع لانا بھی اس لئے مطرۃ کی جمع مفرد جمع ہر دو قرار دینا
 کو قاضی نے فصیح اور موافق تیس اس کہ ہے جمع لانا تو اصل اور اطلب ہے اس لئے اس پر کس استشاد کی ضرورت
 نہیں البتہ افراد کس قدر محتاج تائید ہے اس لئے قاضی نے شہادت میں ایک شعر پیش کیا ہے۔ شعر یہ ہے۔

هـ واذا العذاری بالدخان تقنعت ۛ واستقبلت نصب القدر فملت

عمل استشاد و تمینوں فعل و تقنعت، استقبلت، ملت، ہیں اس لئے کہ ان کا فاعل عذاری صیغہ جمع ہے مگر یہ
 خود مفرد لائے گئے ہیں۔ عذاری جمع ہے عذراہ کی، عذراہ بمعنی دوشیزہ کنواری لڑکی، دخان بمعنی دھواں تقنعت
 کے معنی ہیں اورھنی بنا لینا۔ قدر جمع قدر کی بمعنی ہانڈی۔ ملت بمعنی زمین پر ڈال دیا۔

وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. داثمون والمخلد والمخلود في الاصل الثبات المديد دام لولم
يدم ولذلك قيل للاثنائي والاحجار خوالد وللجزء الذي يبقى من الانسان على حاله مادام
حيا خلد ولو كان وضعه للدام كان التقييد بالتأبید في قوله خالدين فيها ابدا
لغوا واستعماله حيث لا دوام كقولهم وقف فخلد يوجب اشتراكا ومجازا والاصل
يتفیهما بخلاف فالوضع للاعم منه فاستعمل فيه بذلك الاعتبار كاطلاق الجسم
على الانسان مثل قوله تعالى وما جعلنا للبشر من قبلك الخلد لكن المراد به الدوام
ههنا عند الجمهور لما يشهد له من الايات والسنن.

ترجمہ آیت :- اور وہ ان میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے۔

(ترجمہ عبارت) خالدون کے معنی داثمون ہیں۔ خلد اور خلود در حقیقت وقف دراز کا نام ہے خواہ وہ دائم ہو
یا غیر دائم اسی لئے جو لمحے کے پھروں اور دوسرے پھروں کو خوالد کہا جاتا ہے اور انسان کے اس عضو کو جو تا حیات برستور
رہتا ہے خلد کہا جاتا ہے۔ اور اگر خلود کی وضع دوام کے لئے ہوتی تو تا بید کی قبلا اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”خالدين فيها
ابداً“ میں بے فائدہ ہوتا۔ اور جہاں کسی قسم کا دوام نہیں ہے وہاں خلود کا استعمال اشتراک یا مجاز کا موجب ہوتا
جیسے عرب کے قول ”وقف فخلد“ میں حالانکہ اصل اشتراک و مجاز کا منفعی ہوتا ہے بخلاف اس صورت کے کہ خلود کی
وضع عام معنی کے لئے ہو اور پھر اس خاص معنی میں اسی عمومی حیثیت سے استعمال کر لیا جائے جس طرح جسم کا استعمال
انسان کے لئے جیسے ارشاد باری ”وما جعلنا للبشر من قبلك الخلد“ ہم نے آپ سے پہلے کسی انسان کے لئے ہمیشگی
نہیں رکھی ہے۔

لیکن یہاں خلود سے مراد دوام ہے ان آیات و احادیث کی وجہ سے جو اس پر مشاہد ہیں۔

دبقیہ مگذشتہ ترجمہ ہوگا۔ اور جب درمیزاؤل نے دھوئی کو دوپٹہ بنالیا اور خود کو دھوئی میں چھپالیا اور جلدا
سے بانڈی کے پچوان کو زمین میں گرادیاء
مطرۃ کی ایک تیسری قراءت مطرۃ بصیغۃ اسم فاعل بھی ہے اس کی اصل باب تفعیل ہے پس مطرۃ معنی میں متطرۃ ہے
ہوگا اور لازم ہوگا۔ قاعنی نے مفعول کی قراءت کو دیگر قراءتوں پر ترجیح دی ہے۔

حل ۱۔ اثنائی جمع ہے اثنیتہ کی۔ اثنیہ جو پھر چلے میں کھڑے کئے جاتے ہیں ان کو کہتے ہیں، خلد بفتح الفاء واللام

فان قيل الابدان مركبة من اجزاء متضادة الكيفية، معرفة للاستحالات المؤدية الى الانفكاك والاعخلال فكيف يعقل خلودها في الجنان قلت انه تعالى يعيدها بحيث لا يعتورها الاستحالة بان يجعل اجزاءها مثلاً متقاومة في الكيفية متساوية في القوة لا يقوى شيئاً منها على احوال الاخر متعاقبة متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض كما نشأ في بعض المعادن هذا فان قياس ذلك العالم واحواله على ما نجد ونشاهد من نقص العقل وضعف البصيرة -

ترجمہ :- پس اگر شبہ کیا جائے کہ اجسام ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جو تبدیلیوں کا محل ہیں اور تبدیلیاں انفکاک و انفصال کا سبب ہیں تو ان اجسام کی جنت میں ہمیشگی کیونکر مقصور ہو سکتی ہے ۔
ہم جواب دیں گے کہ خدائے برتر ان اجسام کو دوبارہ اس طرح پیدا کریگا کہ ان کو تبدیلی لاحق نہ ہوگی ۔ یا یہ طور کہ ان کے اجزاء کیفیت میں مختلف اور قوت میں مساوی رکھے جائیں گے کوئی جز کسی جز کے بدلنے پر قابو نہ پاسکے گا ۔ بلکہ ایک دوسرے سے لگا رہنے والا ، ایک دوسرے کے لئے لازم ہوگا کوئی کسی سے الگ نہ ہو سکے گا ۔ جیسا کہ بعض دھاتوں میں ہم کو تجربہ ہے ۔ بات یوں ہی ہے اور اس عالم کو اور اس کے احوال کو اس عالم موجود و مشاہد پر قیاس کرنا نقصان عقل اور ضعف بصیرت کی بات ہے ۔

بقیہ مگذشتہ، دل کو کہتے ہیں کیونکہ دم آخر تک اس کی حرکت برقرار رہتی ہے ۔
تفسیر :- جمہور علماء کی اتفاقی رائے ہے کہ یہاں خلود کے معنی دوام کے ہیں کیونکہ آیات و احادیث اس کی شہادت دیتی ہے ۔ ایک فرقہ منالہ جیمہ تو کہتا ہے کہ اس موقع پر بھی خلود سے دوام مراد نہیں ، بنیاد یہ ہے کہ وہ اس کے قائل ہیں کہ جزاء و سزا کے بعد ہمیشہ دوزخ نہا ہو جائیں گی ۔
البتہ خلود کے معنی وضعی میں اختلاف ہے ، معقول کہتے ہیں اس کے معنی مومنورہ دوام میں اور وقفہ دلازم میں اس کا استعمال مجاز ہے اہل سنت و الجماعت فرماتے ہیں اس کے وضعی معنی وقفہ دلازم کے ہیں اور یہ معنی عام ہیں اس سے کہ دائم ہوں یا غیر دائم پس ہر طرح کسی عام معنی کا اس کے دو فردوں میں سے کسی ایک فرد میں استعمال حقیقت ہوتا ہے ۔ اسی طرح خلود کا مذکورہ دو معنی میں سے کسی ایک معنی میں استعمال حقیقت ہوگا ۔ اصول وضع کے آئینہ میں اگر دیکھا جائے تو اہل سنت کا مسلک لاج معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کے پیش نظر مجاز لازم آتا ہے نہ اشتراک نیز لغوی شواہد بھی اہل سنت ہی کی حمایت کر رہے ہیں ۔

واعلم انه لما كان معظم اللذات الحسّیة مقصوراً عن المساكن والمطاعم والمناكح
على ما دل عليه الاستقراء وكان ملاك ذلك كله الثبات والديموم فان كل نعم جلیلة اذا
قارنها خوف الزوال كانت متغصنة غیر صافیة من شوائب الالام بشر المؤمنین بها ومثل
ما اعد لهم فی الآخرة باهمی ما یستلذ به منها وانزال عنهم خوف الفوات بوعد الخلود
لیدل على کما هم فی التعم والسرور۔

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً لِّمَا كَانَتِ الْآيَاتُ السَّابِقَةُ مَتَفَمَّةً
لأنواع من التمثیل عقب ذلك ببيان حسنه وما هو الحق له والشرط فيه وهو ان
یكون على وفق المثل لما من الجهة التي تعلق به التمثیل فی العظم والصغر والخصّة
والشرف دون المثل فان التمثیل انما یمیز الى كشاف المعنى الممثل له ورفع
الحجاب عنه وابرازه فی صورة المشاهد المحسوس لیساعدي الوهم العقل ویصلح
عليه فان المعنى المراد کما العقل مع منازعة من الوهم لان من طبعه میل الحسن
وحب المعاكاة ولذلك شاعت الامثال فی الكتب الالهية ونشت فی عبارات البلغاء
واشارات الحكماء فیمثل الحقیر بالحقیر کما یمثل العظیم بالعظیم وان كان المثل
اعظم من کل عظیم کما مثل فی الانجیل غل الصدر بالنفالة والقلوب القاسية بالحصاة
ومخاطبة السفهاء باثارة الزنا بایر وجاء فی كلام العرب اسمع من قراد واطیش من
فرانسة واعز من منخ البعوض۔

ترجمہ :- اور یہ جانے رہو کہ چونکہ عظیم ترین جی لذتیں منحصر ہیں رہائش، خوراک اور ازدواج پر عیساکر تفتیش اور
تجسس سے معلوم ہوتا ہے اور ان سب باتوں کا مکمل ان کا ہمیشہ رہنا اور پائدار ہونا ہے کیونکہ ہر بڑی سے بڑی نعمت
کے ساتھ جب اس کے زوال کا اندیشہ آجاتا ہے تو وہ ناخوشگوازی کا باعث ہو جاتی ہے اور رنج و الم کی

امیر میں سے پاک نہیں رہتی تو خوشخبری دی اللہ نے مومنین کو جنت کی اور جو آخری لانا ان کے لئے رکھے گئے ہیں ان کی منظر کشی فرمائی ان لذتوں کے ذریعہ جو ان میں حسین ترین ہیں اور دور فرمایا مومنین سے فوت ہونے کے اندیشہ کو دوام کا وعدہ فرما کر تاکہ یہ وعدہ ان کے مکمل تقیہ اور سرور پر دلالت کرے۔

(آیت) بیشک اللہ تعالیٰ نہیں جھینپتا اس سے کہ بیان کرنے کوئی مثال چھوکی یا اس سے بڑھ کر گنتی چیز کی۔ (عبارت) جب پھلی آیتیں تشبیہ کی مختلف قسموں پر مشتمل تھیں تو ان کے بعد ان اقسام کا حسن بیان فرماتے ہیں۔ اور وہ چیزیں بیان فرماتے ہیں جو تشبیہ کے لئے مستحق اور ضروری ہیں اور وہ یہ کہ تشبیہ مشبہ کے مطابق ہو اس رخ میں جس رخ سے تشبیہ کا تعلق ہے۔ یعنی بزرگی کے رخ میں اور خوردی کے رخ میں۔ اور قلت و کثافت کے رخ میں نہ یہ کہ تشبیہ دینے والے شخص کے مطابق ہو کیونکہ تشبیہ کی جانب رجوع کیا جاتا ہے معنی مشبہ کو واضح کرنے اور اس کے رخ سے نقاب اٹھانے کے لئے اور اس کو محسوس و بر ملا کی شکل میں ظاہر کرنے کے لئے، تاکہ اس معنی کے ادراک میں قوت و اہمہ عاقل کی موافقت اور اس سے مصالحت کرے کیونکہ مفہوم خالص کا ادراک صرف عقل کرتی ہے اور وہم کا اس سے نزاع رہتا ہے کیونکہ محسوس کی رغبت اور تشبیہ کی چاہت وہم کی فطرت ہے اسی لئے تشبیہیں آسانی کتابوں میں بکثرت وارد ہیں اور مبلغوں اور دانشمندوں کے کلام میں عامۃً اور وہ ہیں چنانچہ حقیر کو حقیر سے تشبیہ دیجاتی ہے جیسا کہ عظیم کو عظیم سے اگرچہ تشبیہ دینے والا ہر بڑے سے بڑا ہو۔

جیسا کہ انجیل میں سینہ کے کینے کو تشبیہ دی گئی ہے بھوس کے ساتھ اور کٹر دلوں کو پتھر کے ساتھ اور نادانوں کے ہنگامی کو بھڑوں کو چھڑنے کے ساتھ۔ اور کلام عرب میں ہے ”اسمع من قرار“ (چیمپری سے بھی زیادہ مشنوا) ”اطیش من فراشہ“ (پروانہ سے زیادہ سبک) اعز من غ البعوض (مغز پستہ سے زیادہ نادر)۔

(بقیہ گذشتہ) فریقین کے اختلاف کی ایک شاخ یہ بھی نکلتی ہے کہ اہل اعتزال کے نزدیک مرتکب کبیرہ جو بے توبہ کئے مرے دانتے دائمی جہنمی ہے اور ”من قتل مؤمناً مستعداً فنجز امرہ جہنم“ خالد بن ولیدؓ، من غلور بمعنی دوام ہے اور اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک غلور سے وقفہ طویلہ مراد ہے اور مرتکب کبیرہ یقیناً سزایابی کے بعد ناجی ہے۔

حل :- غل الصدر سے کاکینہ، مثالہ بھوس، اتارہ۔ بھڑکانا۔ زنا بے جمع ہے زبور کی بمعنی بھڑ۔ قرار چیمپری۔ عرب کا خیال ہے کہ یہ کبیرا انتہائی درجہ کی سماعت رکھتا ہے اگر دن بھر کی مسافت کی دوری پر اونٹ چل رہے ہوں تو یہ ان کے قدموں کی آواز سن لیتا ہے اور راستوں پر بیٹھ کر قافلہ کا انتظار کرنے لگتا ہے چور ڈاکو بکیرے دیکھ کر کہیں گاہوں میں بیٹھ جاتے ہیں اور سمجھ لیتے ہیں کہ قافلہ آئیوا ہے۔ اطیش نکلے طیش سے بمعنی سبکسار ہونا۔ ہلکا ہلکا ہونا۔ اعز بمعنی نادر و نر کیاب۔

نفس :- عبارت بالا سے مفسر علام کا مقصود دربط آیت بیان کرنا ہے فرماتے ہیں کہ آیت کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ ماقبل میں تشبیہات کا ذکر ہے اس آیت میں اغراض تشبیہ اور شرائط تشبیہ کا ذکر ہے تشبیہ کی شرط یہ ہے

لا ما قالت الجملۃ من الکفار لما مثل اللہ تعالیٰ حال المنافقین بحال المستوقدین
واصحاب الصیب وعبادة الاصنام فی الوهن والضعف ببیت العنکبوت وجعلها
اقل من الذباب واخس قد رامنہ اللہ اعلیٰ واجل من ان یضرب الامثال ویذکر
الذباب والعنکبوت۔

ترجمہ :- نہ کہ وہ بات جو جاہل کافروں نے اس وقت کہی تھی جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے حال کو آگ جلانے
والوں اور بارش والوں کے حال سے تشبیہ دی اور تنوں کی عبادت کو ضعف ناتوانی میں ٹکڑی کے بالے سے تشبیہ
دی اور لان کو نکھی سے بھی چھوٹا اور حقیر ٹھہرایا کہ خدا کی ذات اس سے بڑھ کر ہے کہ وہ مثالیں بیان کرے اور مکھی
مکڑی کا تذکرہ کرے۔

دبقیہ مگذشتہ کہ وہ مشبہ کے حیثیت تشبیہ اور وجہ تشبیہ میں موافق ہو اگر مشبہ حقیقہ تو تشبیہ حقیر سے دی جائے
اور عظیم ہو تو تشبیہ میں عظیم شے ذکر کی جائے۔ ذلت و شرافت سے تشبیہ دینے والے کو کوئی متعلق نہیں وہ بڑا ہو یا
چھوٹا کیونکہ غرض تشبیہ یہ ہے کہ مشبہ جو ایک مفہوم خالص ہے اور جس کا قوت واہمہ اور اک نہیں کر سکتی وہ ایک
محسوس پیکر میں جلوہ گر ہو جائے تاکہ اس کے ادراک میں واہمہ و عاقلہ کی کشمکش باقی نہ رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ
غرض اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے کہ تشبیہ مشبہ کے مطابق ہو اور مشبہ ہی کی خوردی و عمدگی کو اس میں ملحوظ
رکھا جائے نہ یہ کہ تشبیہ دینے والا اپنی شخص حیثیت کو بھی ملحوظ رکھے۔ بعینہ اوی فرماتے ہیں کہ تشبیہ کی مذکورہ
بالا افادیت ہی کی وجہ سے الہامی کتابوں، اور اہل دانش و ادب کے کلاموں میں تشبیہات کا بکثرت ذکر ہے۔
انجیل میں ہے لوگو! چھلنی نہ جو جو آٹا کھال دیتی ہے اور بھوسا تمام لیتی ہے اس طرح تمہارے منہ حکمت
کی باتیں نکال دیتے ہیں اور تمہارے سینے اپنے اندر کیے رکھ لیتے ہیں یہاں انسان کو چھلنی سے تشبیہ دی گئی ہے
اور کینہ کو بھوسا سے۔ دوسری جگہ انجیل میں ارشاد ہے۔ لوگو! تمہارے دل پتھر کی سی ہیں جو آگ میں پگھلتے
نہیں۔ پانی میں نہ مارتے ہیں۔ ہواؤں میں اڑتے نہیں۔ نیز ارشاد ہے۔ بھڑول کو نہ چھڑو تمہیں ڈس لیں گی نادانوں
سے نہ بولو ذلیل کر دیں گے۔ یہاں نادانوں سے بولنے کو بھڑول کو چھڑنے سے تشبیہ دی گئی ہے۔
کلام عرب میں بھی اس معنی میں قرار، طیش من فرار شتہ۔ اعز من نخ البعوض کے فقرے تشبیہ وار دیں۔

وایضاً لما ارشد ہم الی ما یدل علی ان المتحدی بہ وحی منزل ورتب علیہ وعید من کفر بہ ووعد من آمن بہ بعد ظہور امرہ شروع فی جواب ما طعنوا بہ فیہ فقال ان اللہ لا یتحیی ان لا یتزل ضرب المثل بالعوضۃ تزل من یتحیی ان یمثل بها الحفارتھا

ترجمہ :- اور نیز جب اللہ تعالیٰ تا طبعوں کو ان چیزوں کی بجانب رہنمائی فرما چکے جو اس پر دلالت کرتی ہیں کہ قرآن جس کا پہلے پہل پہنچا گیا ہے وحی منزل ہے اور اس کے بعد ان کی وعید ذکر فرما چکے جو قرآن کی صداقت ظاہر ہونے کے بعد اس سے کفر اختیار کرتے ہیں اور ان کا وعدہ ذکر فرما چکے جو اس پر ایمان لائیں۔ تو اب ان اعتراضات کا جواب شروع کر رہے ہیں جن کے ذریعہ کفار نے قرآن کریم میں طعنہ زنی کی تھی چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں ان اللہ لا یتحیی ان یضرب الایۃ جس طرح کوئی انسان مچھر کی حقارت کی بنا پر شرما کر اس کی تمثیل چھوڑ دے اللہ تعالیٰ اس طرح یہ تمثیل ترک نہ فرمائے گا۔

تفسیر :- بقول فاضل سیالکوٹی اس عبارت کا تمثیل الحقیر الحقیر پر عطف ہے اور مقصود عبارت کفار کے نظریہ تشبیہ کو رد کرنا ہے ان کا نظریہ تھا کہ تشبیہ میں تمکلم یعنی تشبیہ دینے والے کی شخصیت کا لحاظ ضروری ہے اس لئے جب صنم سرتی کی قرآن نے ناتوانی اور بے حقیقتی میں مکر دے گئے جانے سے تشبیہ دی، اور اس ذیل میں مکمل کا ذکر کیا تو یہ بول اُسے اللہ اعلیٰ واجل من ان یدکر الذباب والعنکبوت، خدا کو زیبا نہیں کہ وہ مکرمی اور مکمل کا ذکر لائے۔ مفسر بنیادی انہیں کار د کرتے ہیں کہ ان کی بات جہالت و نادانی پر مبنی ہے تشبیہ میں تشبیہ دینے والے کی شخصیت واجب الرعایت نہیں ہوتی بلکہ غرض تشبیہ اور مشبہ کا حال قابل لحاظ ہوتا ہے۔

تفسیر :- یہ ربط آیت کے سلسلہ میں دوسری تقریر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان اللہ لا یتحیی ان یضرب مثلاً کا تعلق سابقہ تمثیلی آیات سے نہیں ہے (کما اشیر الیہ اولاً) بلکہ آیات تحدی سے ہے اور وہ اس طرح کہ تحدی اور چیلنج کے بعد جب یہ ثابت ہو گیا کہ قرآن کریم کلام الہی ہے تو اب ان طعنوں اور اعتراضوں کا جواب دیا جا رہا ہے جو قرآن کریم پر بنی الفسین کی جانب سے بحیثیت کلام الہی وارد کئے گئے تھے مثلاً یہ طعنہ کہ اگر یہ کلام الہی ہے تو اس میں حقیرا شیاہ کیوں مذکور ہیں؟ اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا کہ کافرو! تمہارے ان نادان طعنوں کی وجہ سے ہم تمثیل کی حقیقت نہیں چھوڑ سکتے اور نہ ہم کو ان اشیاء حقیرہ کے ذکر میں کوئی تامل ہو سکتا ہے جیسا کہ کوئی شرما کر کام میں تامل کرتا ہے اور اس کی طبیعت رکے لگتی ہے۔

والحیاء انقباض النفس عن القبیح مخافة الذم وهو الوسط بین الوقاحة التي هي الجراءة
على القبائح وعدم المبالاة بها والنجل الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقاً واشتقاقه
من الحياة لانه انكسار يعتري القوة الحيوانية فيردها عن افعالها فقیل حی الرجل كما
قیل نسی وحشی اذا اعتلت نساء وحشاه واذا وصف به الباری تعالیٰ كما جاء فی الحدیث
ان الله يستحي من ذی الشیبة المسلم ان یعذب به ان حی کریم ^{الله} يستحي اذا رفع العبد یدیه
الیمان یرد هما صفر احته یقع فیهما خیراً فالمراد به الترتب اللازم للانقباض كما ان المراد
من رحمته وغضبه اصابة المعرف والمكرهه اللایمین لغنیهما ونظیره قول من یصف
ابلاًه اذا استتبعین الماء یعبر من نفسه : کر عن بسبت فی اناء من الورد۔

ترجمہ :- اور حیا را اندیشہ طاعت کی بنا پر نفس کا قبیح کے ارتکاب سے رک جائے اور حیا وقاحت اور نجل کے
بین میں ہے وقاحت نام ہے قباح پر جاری ہونے اور ان کے حق میں لا پرواہ ہونے کا کسی کو اہل اردو دھڑائی، بیجانی
جسارت سے تعبیر کرتے ہیں اور نجل نفس کا مطلق فعل سے رک جائے خواہ قبیح ہو خواہ غیر قبیح اس کو شاید اہل اردو
بمحوسیت سے تعبیر کرتے ہیں۔

اور حیا کا اشتقاق حیوة سے ہے کیونکہ حیا ایک ایسی کستگی ہے جو قوت حیوانیہ کو لاحق ہوتی ہے اور اس
کو اس کے اعمال سے روک دیتی ہے اس وقت کے لئے بولتے ہیں حی الرجل جیسا کہ نس بولتے ہیں جب نادرہ رگ جو
سرن سے لان تک پہنچتی ہے، میں بیماری آجائے اور حش بکتے ہیں جب حشہ (پیلیوں کا اندرون) کو مرصن لاحق
ہو جائے اور جب حیا کو باری تعالیٰ کی صفت بنا کر ذکر کیا جائے جیسا کہ حدیث ذیل میں وارد ہے ان الله يستحي
من ذی الشیبة المسلم ان یعذب به ان الله حی کریم يستحي اذا رفع العبد یدیه ان یرد هما صفر
حتى یقع فیهما خیراً۔

تو حیا سے مراد ترک فعل ہوتی ہے جو انقباض طبع کو لازم ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مراد خیر کا پہنچانا
جو تلبہ جو رحمت کے لئے لازم ہے اور اس کے غضب سے مراد ناگوار نفس میں مبتلا کرنا جو تلبہ جو غضب کے لئے لازم ہے اور
اس کی نظیر شاعر کا وہ شعر ہے جس میں اس نے آدموں کا حال بیان کیا ہے شعر ہے ۔

اذا ما استتبعین الماء یعبر من نفسه : کر عن بسبت فی اناء من الورد۔

شعر میں استتبع سے اس کے لازم معنی یعنی ترک اعراض مراد ہے کیونکہ حیا حقیقی اہل میں ممکن نہیں —

وانما عدل به عن الترت لما فيه من التمثيل والمبالغة ويحتمل الآية خاصة ان يكون مجيئه على المقابلة لما وقع في كلام الكفرة.

ترجمہ :- اور عدول فرمایا ترک سے اور لائے استیاء کو اس لئے کہ استیاء میں تمثیل ہے اور مبالغہ ہے اور خاص کر آیت احتمال رکھتی ہے اسکا کہ ہوا استیاء کا مذکور ہونا اس لفظ کے مقابلے میں جو کافروں کے کلام میں واقع ہے۔

(بقیہ ص ۸۰) حدیث کا ترجمہ ہو گا بے شک اللہ تعالیٰ سفید بالوں والے مسلمان سے شرابا ہے کہ اس کو عذاب دے اللہ تعالیٰ با حیا اور کئی ہے جب بندہ اس کے سامنے اپنے ہاتھ اٹھاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کو انہیں خالی واپس کرنے میں حیا آتی ہے تا وقتیکہ ان میں کوئی خیر نہ رکھ دے۔

مذکور شریعت کی تشریح درج ذیل ہے استحقاق نعل ماضی صیغہ جمع مؤنث غائب ضمیر راجع بسوئے اہل الماء سے پہلے رد کا لفظ مقدر ہے۔ عبارت نکلے گی اذما استحقاق رد الماء جب اونٹ پانی کو رد کرنے سے شرابا ہے یعنی رد الماء کو ترک کر دیتے ہیں۔

یہی من الماء سے حال ہے۔ عرض سے نکلا ہے۔ عرض بمعنی پیش کرنا سبب۔ دراصل دباغت دئے ہوئے چمڑے کو کہتے ہیں یہاں اونٹوں کے ہونٹ مراد ہے انار بمعنی برتن۔ یہاں گھاٹ مراد ہے انار من الورد وہ گھاٹ جس کے کنارے گلاب کھلا ہوا ہے۔ شر سے مقصود چارے اور پانی کی کثرت بیان کرنی ہے۔ ترجمہ ہو گا جب اونٹ پانی کو رد کرنے سے شرابا ہے اس حال میں کہ پانی خود کو ان کے سامنے پیش کرتا ہے تو وہ منہ لگا کر پی لیتے ہیں ایسے گھاٹ پر جس کے کنارے گلاب کھلا ہوا ہے۔

تفسیر :- یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب استیاء سے اس کے لازم معنی ترک مراد ہیں تو ترک ہی کیوں نہ ذکر فرمایا جائے لایستی کے لایترک کیوں نہ الیٰ شاد ہوا۔

قاضی نے اس کے دو جواب دیئے ہیں، اول یہ کہ لفظ ترک سے عدول کرنے اور استیاء لائے میں تمثیل اور مبالغہ تمثیل اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے ترک مثل کو تشبیہ دی گئی ہے اس شخص کے ترک مثل سے جو حیا راہ کرے پھر اس تشبیہ کے واسطے سے مشبہ میں استیاء کا لفظ استعمال فرمایا گیا۔ اور اس پر حرف نقل داخل کیا گیا گویا لایستی کے تشبیہی معنی کا حاصل یہ نکلا، لا یستوی اللہ ضرب المثل ترک من یستحییٰ ان یتمثل بها، یعنی اللہ بیان مثل کو اس طرح نہیں چھوڑ سکتا جس طرح کوئی شرابا کر بیان مثل کو چھوڑ دیتا ہے اور چونکہ یہ تعبیر کنائی ہے صریح نہیں اس لئے اس میں مبالغہ بھی ہے کیونکہ لکنایہ ابلغ من الصراۃ۔

دوم یہ کہ استیاء کا لفظ مقابلهٔ وجوہا واقع ہے یعنی چونکہ کفار نے اپنے سوال اور اعتراض میں استیاء کا

و ضرب المثل اعتالہ من ضرب الخاتم و اصلہ وقع شئ علی آخرہ وان بصلۃھا مخفوض
المحل عند الخلیل یا ضار من منصوب بافشاء الفعل الیہ بعد حذفھا عند سیبویہ۔

ترجمہ :- ضرب مثل، مثل کو استوار کرنا ہے۔ ٹھیک ٹھیک بیان کرنا ہے یا کیا ہے۔ ضرب الخاتم سے معنی ہر
لگانا اور ضرب کے اصل معنی ایک شے کو دوسرے شے پر واقع کرنا ہے اور ان اپنے مابعد سمیت تقدیر میں مجرور
المحل ہے۔ خلیل کے نزدیک اور منصوب ہے حذف من کے بعد ایصال نعل کی وجہ سے سیبویہ کے نزدیک۔

دبقہ مدگدستہ لفظ استئال کیا تھا اس لئے جواب میں استیاء کا لفظ لایا گیا تاکہ جواب سوال کا مقابلہ اور اصل کا
ہم رنگ ہو جائے سوال تھا۔ اما یستجی دبت محمد ان یضرب مثلاً بالذباب والعنکبوت۔
ترجمہ۔ محمد کے پروردگار کو اس سے شرم نہیں آتی کہ وہ مکھی اور مکڑی کی مثال دیتا ہے؟ جواب میں فرمایا گیا ہاں
ہاں! اللہ تعالیٰ ایسی حقیقتوں کی پردہ دہی سے نہیں شرماتا۔

تفسیر :- یہ ضرب مثل کے معنی مرادی اور ضرب کے معنی تحقیقی کا بیان ہے ضرب المثل یا کیا ہے ضرب الخاتم
سے ضرب الخاتم کے معنی ہیں ہر بنا نا یہاں ضرب المثل سے مراد مثل کو استوار بنانا ہے۔ مثل کو مثل لہ کے موافق ذکر
کرنا ہے۔ قاضی کی عبارت میں اعتال تقویم کے معنی میں ہے تقویم کسی شے کو راست اور مستقیم بنانے کو کہتے ہیں۔ راغب
کہتے ہیں کہ چونکہ ضرب میں مختلف ہیں اس لئے اس اختلاف معنی کو ملحوظ رکھتے ہوئے ضرب کے معنی ایقاع شئ علی شئ
ہوں گے پس ضرب بالکید و بالسيف او بالعصا میں مضروب پر ہاتھ یا تلوار یا عصا واقع ہوتی ہے اور ضرب الدراہم
بالمطرقۃ میں مضروب پر مطرقہ (دھتھوڑا) واقع ہوتا ہے اور ضرب فی الارض میں مضروب پر زمین پر واقع ہوتا
ہے۔ الغرض ایقاع شئ علی شئ ایسی تفسیر ہے جو ان سب قسموں کو شامل ہے۔

ضرب مثل میں بھی مثل واقع ہوتی ہے سامعین کی سماعت پر اور ان کے قلوب پر اثر انداز ہوتی ہے۔
وان بصلۃ الخیر ان یضرب کی ترکیب کا ذکر ہے۔ خلیل کے نزدیک یہ مجرور المحل ہے اور تقدیر یہ ہے لا یستجی
من ان یضرب مثلاً، سیبویہ فرماتے ہیں کہ ان کی تقدیر چنداں مؤثر نہیں۔ لہذا ان یضرب لا یستجی کی وجہ سے منصوب
ہے یعنی لا یستجی ان یضرب میں عامل ہے۔ فاضل سیالکوٹی نے سیبویہ کی رائے کو ترجیح دی ہے فرماتے ہیں۔ و مذہب
سیبویہ اولیٰ نصف الجار عن عملہ مقرر یعنی سیبویہ کا مذہب راجح ہے کیونکہ من مقدرہ عمل میں ضعیف ہے۔

(شکیل احمد)

وما ابھامیۃ تزید للثکرۃ ابھاما وشیاء وتسد عنہا طرق التقیید کقولک اعطنی کتابا
ای ای کتاب کان او مزیدۃ للتکید کالقی فی قولہ تعالیٰ فیما رحمۃ من اللہ ولا نعنی بالمزید
اللغو الضائع فان القرآن کلمہ ہدی و بیان بل مالم یوضع لمعنی یراد منہ وانما وضعت
لان ینذکر مع غیرہ فیفیدلہ وثاقۃ وقوۃ وهو زیادۃ فی المہدی غیر قادم فیہ۔

ترجمہ :- اور ما ابھامیہ بڑھادیثا ہے نکرہ میں ابھام اور عموم اور روکدیتا ہے نکرہ سے تخصیص و تقیید کے راستوں
کو جیسے تمہارا قول ”اعطنی کتابا“ مجھے کتاب دید و نعنی کوئی بھی کتاب ہو یا زائدہ کر دیا گیا ہے غرض تاکید کے لئے جیسے
وہ ما جو اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”فیما رحمۃ“ میں ہے، اور مزید سے ہماری مراد لغو اور بے فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ قرآن
تام کا تمام باعث ہدایت اور بیان حقیقت ہے بلکہ مزید سے ہماری مراد وہ نقطہ ہے جو ایسے معنی کے لئے وضع نہ ہو جس
کا خود اس لفظ سے ارادہ کیا جاسکے بلکہ اس کی وضع اس غرض کے لئے ہو کہ وہ دوسرے کلمہ کے ساتھ ذکر کیا جائے اور
اس دوسرے کے معنی میں مضبوطی اور قوت پیدا کر دے اور یہ مضبوطی ہدایت میں زیادتی کا سامان ہے اس میں نقصان
نہیں پیدا کرتی۔

تفسیر :- جو آنکرہ کے بعد آتا ہے اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں وہ اسم ہے ای شئی کے معنی میں مثلاً ما
میں ما کو اگر اسم مانیں تو تقدیر ہوگی ”مثلاً ای مثل کان“ غائبا مفسر نے ما ابھامیہ سے اس مسلک کی ترحمانی کی ہے
بعض کہتے ہیں زائدہ ہے اور حرف بنے نکارت کی تاکید کے لئے بڑھادیا جاتا ہے ابو مسلم اصفہانی اس رائے کے مخالف
ہیں وہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں کوئی کلمہ زائدہ نہیں ہے کیونکہ قرآن سترتا سر ہدایت اور بیان حقیقت ہے اگر کسی کلمہ
کو زائد مانا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ کلمہ بے حقیقت ہے اور اپنے تئیں کوئی پیغام نہیں رکھتا۔
تامنی بینادی نے ولا نعنی بالمزید الخ سے ابو مسلم ہی کا رد کیا ہے جس کا ماقبل یہ ہے کہ کسی کلمہ کا زائد ہونا
اس کے ہدایت ہونے کے منافی نہیں ہے منافی اس وقت ہوتا جب زائد سے مراد لغو اور بے فائدہ ہوتا یا ہاں زائد سے
لغو اور بے فائدہ مراد نہیں ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ وہ دوسرے کلمہ کے معنی کی تاکید و تقویت کے لئے ہے پس جب دوسرا کلمہ
ہدایت ہے تو یہ اس ہدایت کی تاکید اور اس کی تقویت ہے نہ یہ کہ ہدایت کے منافی ہے۔

وبعوضۃ عطف بیان لمثلاً او مفعول لیضرب ومثلاً حال تقدمت علیه لانہا نكرة
او ہما مفعولاً لتقننہ معنی الجعل۔

وَقُرِئْتُ بِالرَّفْعِ عَلَى أَنَّهُ خَبَرٌ مُبْتَدَأٌ وَعَلَى هَذَا يَحْتَمَلُ مَا وَجَّهَهَا أُخْرَانِ يَكُونُ مَوْصُولَةً
حَذَفَ صَدْرُ صِلَتِهَا كَمَا حَذَفَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَمَوْصُولٌ بِصِفَةٍ كَذَلِكَ
وَحَلَّهَا النِّصْبُ بِالْبَدَلِيَّةِ عَلَى الْوَجْهِينِ وَاسْتَفْهَامِيَّةِ الْمُبْتَدَأِ كَأَنَّهُ لِمَا رَدَّ اسْتِيعَادَهُمْ
ضَرَبَ اللَّهُ الْأَمْثَالَ قَالَ بَعْدَهُ مَا بِالْبَعْوَضَةِ فَمَا نَوْقُهَا حَتَّى لَا يَضْرِبَ بِهِ الْمَثَلُ بَلْ لَمَّا انْ يَمِثَّلُ
بِمَا هُوَ أَحَقُّ مِنْ ذَلِكَ وَنَظَائِرُهُ فَلَانِ لَا يَبَالِي بِمَا يَجِبُ مَا جِيَارُ وَدِينَارَانِ وَالْبَعْوَضُ فَعُولٌ مِنْ
الْبَعْضِ وَهُوَ الْقَطْعُ كَالْبَضْعِ وَالْعَضْبِ غَلَبَ هَذَا النُّوعُ كَالْخَمُوشِ۔

ترجمہ :- اور بعوضۃ مثلاً کا عطف بیان ہے یا یضرب کا مفعول ہے اور مثلاً اس کا حال تقدمت ہے کیونکہ بعوضۃ
نکرتہ ہے یا یہ دونوں یضرب کے دو مفعول ہیں اس لئے کہ یضرب جمل کے معنی کو متضمن ہے۔
اور بعوضۃ رَفْع کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے اس بنا پر کہ وہ مبتداء کی خبر ہے اور اس قرأت کی بنا پر با.....
دوسری صورتوں کا احتمال رکھے گا اول یہ کہ موصولہ ہو اس کے صلے کا شروع حذف کر دیا گیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس
ارشاد میں شروع صلہ محذوف ہے تماماً علی الذی احسن جب کہ احسن کو رَفْع کی قرأت پر رکھیں۔ دوم
یہ کہ موصوفہ ہو اسی طرح کی صفت کے ساتھ یعنی جس طرح صلہ کا شروع محذوف ہے اس طرح صفت کا شروع
بھی محذوف ہے اور دونوں صورتوں میں ما کا عمل اعراب نصب ہے بدلیت کی بنا پر سوم یہ کہ استفہامیہ ہو اور
مبتداء ہو گویا جب اللہ تعالیٰ مشرکین کے ضرب امثال کے مستبعد سمجھنے کو رد فرما چکے تو اس کے بعد فرمایا ہے میں ما بعوضۃ
فما نَوْقُهَا کہ پھر کیا ہے اور کیا وہ چیز ہے جو مجھ سے بڑھ کر ہے کہ اس کو مثل نہ بنایا جائے بلکہ خدا تعالیٰ کو حق ہے کہ وہ
اس کو بھی مثل بنائے جو اس سے حقیر تر ہو اور اس ترکیب کی نظیر فلان لا یبالی بما یجب ما دینار و دیناران
فلان جو کچھ دیتا ہے اس کی طرف تو نہیں کرتا کیا ایک دینار اور کیا دو دینار؟ اور بعوض من بر وزن فَعُول مشتق ہے بعض سے
بعض بمعنی قطع ہے جیسے بَقَعَ، عَضِبَ قطع کے معنی میں ہیں بعوض من کا استعمال غالب آگیا اس قسم دیکھو یہ جیسے کہ نحوش
کا استعمال اسی قسم پر غلبہ ہے۔

تفسیر :- یہ بعوضۃ کی ترکیب کا ذکر ہے از روئے ترکیب اس میں تین احتمال ہیں۔

(۱) یہ کہ بعوفۃ مثلاً کا عطف بیان ہو ۱۲۰ یہ کہ یغیرب کا مفعول بہ اور ذوالحال ہو اور مثلاً اس کا حال مقدم ہو ذوالحال جب نکرہ ہوتا ہے تو حال ذوالحال پر مقدم ہوتا ہے۔

(۳) یغیرب یقبل کے معنی میں ہو اور مثلاً اس کا مفعول اول اور بعوفۃ اس کا مفعول ثانی ہو۔
ان تینوں احتمالات میں احتمال اول راجح ہے اس لئے مقدم مذکور ہے۔ دوسرا احتمال اس لئے کمزور ہے کہ اس صورت میں آیت سے جو معنی نکلیں گے وہ خلاف مقصود ہیں معنی ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ نہیں شراتا ہے اس سے کہ بنائے بعوفۃ کو اس حال میں کہ بعوفۃ مثل ہے گویا بعوفۃ پہلے ہی سے مثل ہے اللہ تعالیٰ نے اس کو مثل نہیں بنایا حالانکہ مقصود اللہ تعالیٰ کا اس کو مثل بنا کر ذکر فرمانا ہے۔

تیسرا احتمال بھی بعید ہے اس لئے کہ جب یغیرب یقبل کے ہم معنی ہو گا تو یغیرب کا شمار نواسخ میں سے ہو گا اور نواسخ کا دخول مبتدا خبر پر ہوتا ہے۔ مبتدا معرفہ ہوتی ہے خبر نکرہ یہ نواسخ ان کے رفع کو منسوخ کر کے نصب دیتے ہیں اور یہاں دونوں جز نکرہ ہیں۔

قولہ ذوق بعوفۃ کی دوسری قرأت کا بیان ہے اس قرأت میں بعوفۃ کو مفعول پڑھا گیا ہے اور رفع اس بنیاد پر ہو گا۔ کہ بعوفۃ خبر ہو گا۔ رہ گئی مبتدا تو اس کا فیصلہ کلمہ مآکی تشریح پر ہے مآ کو موصولہ یا موصوفہ مانے تو موصولہ یا صفت کا شروع محذوف ماننا ہو گا اور وہی محذوف مبتدا ہو گا۔

موصول ہونے کی تقدیر پر عبارت نکلے گی الذی ہو بعوفۃ اور موصوفہ ہونے کی شکل میں مانکرہ کی تاویل میں ہو گا اور عبارت ہو گی شیعاً ہو بعوفۃ۔ یہ دو صورت ہو بعوفۃ کی مبتدا ہو گا اور مآ مع اپنی صفت یا اہلہ کے مثلاً سے بدل ہونے کی بنا پر منصوب المحل ہو گا اور لا اگر مآ کو استقبالیہ قرار دیں تو مآ بمعنی ای فہی خود مبتدا ہو گا۔ اور بعوفۃ اس کی خبر ہو گا اور مبتدا مآ الخبر جملہ متانفہ ہو گی جہاں کسی حکم کلی کے بعد جزئی شائع ہونے کی بھی تفصیل کرنی ہوتی ہے وہاں اس طرح کا استقبالیہ جملہ بطور استقبالیہ ذکر کرتے ہیں۔ مثلاً فلان لایبالی بما یحب مادینارودیناران۔ فلان لایبالی بما یحب ایک کلی حکم ہے یعنی فلان جو دیتا ہے اس کی پرواہ نہیں کرتا۔ اب مادینار اراخ سے اس کی جزئیات گنوا دی گئیں کہ کیا ایک دینار اور کیا دودینار اس کے لئے سب یکساں ہیں اس طرح کی جزئیات شماری سے حکم سابق میں مزید غیبتگی آجاتی ہے اس روشنی میں مثلاً بعوفۃ کو سمجھنا چاہیے کہ اذلا اللہ تعالیٰ نے ایک حکم کلی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کسی مثال میں شرما تا نہیں اب اس کی تفصیل فرماتے ہیں کہ کیا پھر اور کیا اس سے چھوٹی یا بڑی مخلوق۔

والبعوفۃ انتہی یہ بعوفۃ کی نفوی اور لاشتقاقی بحث ہے بعوفۃ نکلا ہے بعض سے بعض کے معنی کا نسا معنی نفوی کے اعتبار سے ہر کاٹ کھانے والی شے کو بعوفۃ کہہ سکتے ہیں مگر غلبۃ نام پڑ گیا پھر کا جیسے خوش۔ نوچنے کو کہتے ہیں اس لحاظ سے ہر نوچ کھانے والی چیز کو خوش کہہ سکتے ہیں مگر غلبۃ خوش بھی پھر کا نام ہو گیا ہے۔

فما فوقها عطف علی بعوضۃ او ما ان جعل اسما ومعناه ما زاد علیہا فی الجثۃ کالذی باب
والعکبوت کانتہ قصد بہ رد ما استنکر وہ والمعنی انہ لا یتیحی ضرب المثل بالبعوضۃ
فقد لا عما ہواک برمنہ اونی المعنی الذی جعلت فیہ مثلاً وهو الضغیر والحقارۃ کجنا
فانہ علیہ الصلوۃ والسلام ضربہ مثلاً للذین

ترجمہ :- ما فوقہا معطوف ہے بعوضۃ پر یا آپ اگر اس کو اسم مانا ہوائے اور معنی ہوں گے یا وہ چیز جو مجھ سے بڑھ کر
ہو جثہ میں جیسے مکھی مکھی، گویا اس کلمہ سے اللہ تعالیٰ نے قصد اس بات کو رد فرمایا جس کو وہ لوگ برا سمجھتے تھے
اور مطلب یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نہیں شرماتے مجھ کو مثال بنانے سے چہ برائیکہ اس شے کو مثال بنانا جو مجھ سے بڑی
ہے یا اس وصف میں زیادتی مرا ہے جس کے پیش نظر بعوضۃ کو مثال بنایا گیا ہے یعنی چھوٹا ہونا اور حقیر ہونا جیسے مجھ
کا پر اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کے پر کو دنیا کی مثال قرار دیا ہے۔

تفسیر :- اس عبارت میں دو بیان ہیں ترکیب نحوی کا بیان فوقیت کی مراد کا بیان ترکیب کی رد سے ما فوقہا
معطوف ہے اور معطوف علیہ میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ بعوضۃ ہو اس صورت میں یا یا موصوفہ ہو گا اور فوقہا اس کی
صفت ہو گا۔ یا موصولہ ہو گا اور فوقہا اس کا صلہ ہو گا۔

دوم یہ کہ معطوف علیہ لفظاً ہو دریں صورت جس طرح معطوف علیہ میں تین احوال نکلتے تھے یعنی موصوفہ، موصولہ استقامت
اسی طرح معطوف یعنی ما فوقہا میں بھی تین احوال پیدا ہوں گے اگر اس کو استقامت مانیں گے تو وہ خود مبتدا قرار پائے گا۔
اور فوقہا اس کی خبر ہو گا اور موصوفہ مانیں گے تو فوقہا صفت ہو گا اور موصولہ مانیں تو فوقہا صلہ ہو گا۔

فاضل سیالکوٹ فرماتے ہیں کہ قاضی نے "ان جعل اسما" سے یہ اشارہ کیا ہے کہ اس کو معطوف علیہ اس وقت
قرار دیں گے جب وہ ابہامیہ یا زائدہ نہ ہو بلکہ موصوفہ یا موصولہ یا استقامت ہو۔

بیان دوم کا حاصل یہ ہے کہ فوقیت کی دو تشریحیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ جسمانی اعتبار سے فوقیت مراد ہو دوم
یہ کہ اس وصف حقارت میں فوقیت مراد ہو جس کے اعتبار سے بعوضۃ کو مثال بنایا گیا ہے پہلی صورت میں فاکہا ترتیب
معدودی کے لئے ہوگی یعنی ادنیٰ پر اعلیٰ کو مرتب کرنے کے لئے ہوگی اور مقصود اس اشارہ کو قصد کرنا ہو گا جس کو بعوضۃ
کے ذیل میں ضمنا رکھا جا چکا ترجمہ ہو گا اللہ تعالیٰ نہیں شرماتا مجھ کو مثال بنانے سے چہ برائیکہ اس کو مثال بنانا جو مجھ
سے کبیر الجثہ ہے اور بصورت ثانی فاکہا ترتیب نزولی کے لئے ہوگی۔ معنی ہوں گے اللہ تعالیٰ نہیں شرماتے مجھ کو مثال بنانے
سے یا اس شے کو مثال بنانے سے جو مجھ سے بھی حقیر تر ہے، جیسے مجھ کا پر۔ چنانچہ نبی علیہ السلام نے مجھ کے پر کو دنیا کی مثال
بنایا ہے ارشاد ہے لو کانت الدنیا تعدل عند اللہ تعالیٰ جناح بعوضۃ ما سقے منہا کافیراً شریبہ ماء

ونظيره في الاحتمالين ما روى ان رجلا يمنى خر على طنب فسطاط فقالت عائشة رضي الله عنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من مسلم يشاك شكوكه فافوقها الا كتبت له بها درجة ومحبت عنه بها خطيئة فانه يحتمل ما يجاوز الشوك في الالم كالخبر واوما زاد عليها في القلة كنجبة الغلة لقوله عليه السلام ما اصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطايا به حتى نجية الغلة.

فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ. اما حرف يفصل ما اجهل ويؤكد ما به صدر ويتضمن معنى الشرط ولذلك يجاب بالفاء قال سيوييه اما زيد فذا هب معناه ههنا يكن من شئ فزيد ذاهب اي هو ذاهب لاهالة وانه منه عزيمية وكان الاصل دخول الفاء على الجملة لانهما الجزاء لكن كرهوا ايلاءها حرف الشرط فادخلوها على الخبر وعوضوا المبتداء عن الشرط لفظاً.

ترجمہ :- اور نظیراً فوقہا کی ان دونوں احتمالوں میں وہ حدیث ہے جو مروی ہے کہ ایک شخص منی میں خیمہ کی طناب پر گر پڑا تو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ میں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے ما من مسلم يشاك شكوكه فافوقها الا كتبت له بها درجة ومحبت عنه بها خطيئة.

ترجمہ :- نہیں ہے کوئی مسلمان کہ چہرہ جائے اس کو ایک دفعہ کاٹنا یا اس سے بھی بڑھ کر مگر یہ کہ بڑھادیا جائے اس کی وجہ سے اس کا ایک درجہ اور مادی جاتی ہے اس کی ایک خطا تو حدیث میں فرما فوقہا اس کا بھی احتمال دکھاتے تکلیف میں جو کاٹنا چھینے سے بڑھ کر ہے جیسے گر پڑھنا اور اس کا بھی جو خفت آلم میں اس سے بڑھ کر ہے جیسے جیونٹس کا کاٹ لینا کیونکہ ارشاد فرمایا سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ما اصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطايا به حتى نجية الغلة۔ ترجمہ :- مومن کو جو بھی ناگوار بات پیش آتی ہے تو وہ اس کے گناہوں کا کفارہ بن جاتی ہے حتی کہ جیونٹس کا کاٹنا بھی۔

سو جو لوگ ایمان لاپکے ہیں تو وہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ مثال بالکل ٹھیک ہے ان کے پروردگار کی طرف سے ہے۔ ترجمہ عبارت اما حرف ہے تفصیل کرتا ہے اس مضمون کی جو عمل بیان ہوا اور تاکید کرتا ہے اس مفہوم کی جس کے شروع میں داخل ہے اور اما متضمن ہے شرط کے معنی کو اور اس لئے اس کے جواب میں فار لائی جاتی ہے۔ سیویہ

دبقیہ ترجمہ گذشتہ کہتے ہیں کہ امازید فذاہب کے معنی ہیں ہماکین من شئ فزید ذاہب۔
 دترجمہ جب بھی ہوگی کوئی شے تو زید جانے والا ہے یعنی زید یقیناً جانے والا ہے اور زید کا ہونا اعزم محکم ہے اصل ہے
 اور اصل یہ ہے کہ فار داخل ہو جملہ پر لیکن نالیند سمجھا غویوں نے فار کے لانے کو حرف شرط کے فوٹا بعد ہذا فار
 کو داخل کیا خبر سزا و مبتدا کو عموماً قرار دیا الفاظ شرط کا۔

دبقیہ تفسیر گذشتہ اگر دنیا برابر ہوتی اللہ کی جناب میں مجھ کے پر کے برابر تو نہ پڑتا کسی کافر کو دنیا سے ایک گھونٹ
 بھی ۵

بازیچہ اطفال ہے دنیا مرے آگے : ہوتا ہے شب و روز متاثر مرے آگے۔

تفسیر ۱:۔ آتا کے بارے میں مختلف رائے ہیں ان کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ قاضی
 نے جو رائے سپرد قلم کی ہے وہ امام نحو اور دیگر محققین کے خیال کے مطابق ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اما حرف ہے۔
 اور اس سے دو باتیں مقصود ہوتی ہیں۔ اجمال سابق کی تفصیل مضمون لاحق کی تاکید اب جس اجمال کی یہ
 تفصیل کرتا ہے خواہ وہ لفظوں میں مذکور ہو خواہ مکمل کے ذہن میں محفوظ ہو۔ چنانچہ یہاں اجمال لفظوں میں
 مذکور نہیں بلکہ مکمل کے علم میں محفوظ ہے۔ مثلاً یہ کہ مثال سننے کے بعد لوگ دو طرح کے ہو جاتے ہیں پھر ام کے ذریعہ ان
 دونوں قسموں کی تفصیل فرمادی گئی اور تفصیل کے ساتھ ہی ساتھ تاکید بھی کر دی گئی۔
 لیکن اما حرف تفصیل ہونے کے باوجود شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اس کی جزا میں فار لائی
 جاتی ہے اور وہ فار جزائیہ ہوتی ہے عاطفہ نہیں ہوتی اور ان تمام باتوں کا ثبوت یہ ہے کہ سیبویہ نے امازید فذاہب
 کا ترجمہ ”ہماکین من شئ فزید ذاہب“ سے کیا ہے۔ ہما اسم شرط ہے اس سے اما کا متضمن شرط ہونا معلوم ہوا
 نیز اس سے حکم کا قطعی ہونا بھی سمجھا جاتا ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں جب بھی کوئی شے وجود میں آئے گی تو زید جیسا
 گویا ذاہب زید کو کسی بھی شے کے وجود پر معلق کیا گیا ہے اور عالم میں کسی نہ کسی شے کا وجود تو ہوتا ہی رہتا ہے پس وجود
 شے پر معلق کرنا متعین اور محقق چیز پر معلق کرنا ہے۔ والمعلق علی المتیقن متیقن جو یقینی پر معلق ہو۔
 وہ بھی یقینی ہے ہذا ذاہب زید یقینی ہے۔ پس ام کے ہما کے ہم معنی ہونیکا مطلب یہ بھی ہے کہ ہما کی طرح وہ بھی مقید یقین ہے
 ہماکین من شئ شرط ہے فزید ذاہب اس کی جزا ہے اگو ہماکین من شئ کی جگہ رکھ دیا گیا۔ اب ہوا۔ اما فزید ذاہب
 عبارت کی اصلی شکل میں ہے اور اس میں فاعل اپنے مقام یعنی جملہ جزائیہ کے شروع میں ہے لیکن غویوں کو یہ اچھا
 نہ معلوم ہوا کہ اما جو کیا حرف شرط ہے وہ اور فار جزائیہ کیجی ہوا کیا اس لئے انہوں نے فار کا مقام بدل دیا اور
 بجائے ابتدائے جملہ کے وسط جملہ میں رکھ دیا۔

درشکیل احمد

وفي تصدير الجملتين بهما حماد لهما من المؤمنين واعتداد بعلمهم وذم بليغ للكافرين
على قولهم والضمير في انه للمثل اعلان يضرب والحق الثابت الذي لا يسوغ انكاره يعمر
الاعيان الثابتة والافعال الصائبة والاقوال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت
ومنه ثوب محقق محكم النسخ.

فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ كَانَ مِنْ حَقِّهِ وَآمَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَعْلَمُونَ لِبَطْنِ
قَهْبِينِهِ وَيُقَابِلُ قَسِيمَهُ لَكِنْ لَمَّا كَانَ قَوْلُهُمْ هَذَا دَلِيلًا وَاضِحًا عَلَى كَمَالِ جَهْلِهِمْ عَدُلُ
إِلَيْهِ عَلَى سَبِيلِ الْكِنَايَةِ لِيَكُونَ كَالْبِرْهَانِ عَلَيْهِ.

ترجمہ :- اور ان دونوں جملوں کو اس سے شروع کرنے میں تعریف کرنا ہے مومنین کے حال کی اور لائق اعتبار
ظاہر کرنا ہے ان کے علم کو اور پرے درجے کی مذمت ہے کافروں کے لئے ان کی ان باتوں پر اور ضمیر لڑے میں مثل کے لئے
ہے یا ان یضرب کے لئے ہے اور حق وہ ثابت شدہ امر ہے جس کا انکار ناروا ہے اور حق عام ہے ذات خارجہ
کو اور اعمال صالحہ کو اور اقوال صادقہ کو یا گیا ہے عرب کے قول حق الامر سے یہ اس وقت ہوتے ہیں جب امر یا نہ ہو
کو پہنچ جائے اور اسی سے ماخوذ ہے ثوب محقق مضبوط بناوٹ والا کپڑا۔

اور جنہوں نے کفر اختیار کیا تو وہ کہتے ہیں۔ ترجمہ عبارت، حق عبارت تھا "وآمال الذين كفروا" فلا يعلمون
تاکہ اپنے متصل جملہ کے موافق اور اپنی ضد کے مقابل ہو جاتا لیکن جب کفار کا یہ قول واضح دلیل ہے ان کے کمال
جہالت پر تو شروع فرمایا اللہ تعالیٰ نے اس قول کی بجانب تاکہ یہ قول گویا دلیل ہو جائے ان کے کمال جہل پر۔

تفسیر :- یہ آیت کے ایک ذیلی اور ضمنی فائدے کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت تفصیل و تاکید کے لئے ہے اور
دو جملوں پر داخل ہے۔ اما الذين آمنوا، اما الذين كفروا پہلے جملے میں علم کا مضمون ہے اور دوسرے میں
جہل کا ابتدا پہلے میں اما علم کی تاکید کرتا ہے اور دوسرے میں جہل کی اور علم کی تاکید سب بڑی مدح اور انتہائی
تعریف ہے اور جہل کی تاکید سب بڑی مذمت اور تحقیق ہے پس اللہ تعالیٰ نے مومنین کی انتہائی مدح فرمائی اور
کافروں کی انتہائی مذمت۔

یہ تو آیت لانے کا ضمنی فائدہ ہوا۔ آگے آتے کے مرجع اور لفظ حق کی تحقیق و تشریح ہے۔ وہ تو واضح

مَاذَا ارَادَ اللهُ بِهَذَا امْتِلًا يَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ اِنْ يَكُونُ مَا اسْتَفْهَامِيَّةٌ وَذَا بِمَعْنَى الَّذِي
وَمَا بَعْدَهُ صَلَتهُ وَالْمَجْمُوعُ خَيْرٌ مَا وَاِنْ يَكُونُ مَا مَعَ ذَا السَّمَاءِ وَاحِدًا بِمَعْنَى اَيِّ شَيْءٍ
مَنْصُوبٍ الْمَحَلُّ عَلَى الْمَفْعُولِيَّةِ مِثْلُ مَا ارَادَ اللهُ وَاحْسَنُ فِي جَوَابِهِ اَلَمْ يَفْعَلْ عَلَى الْاَوَّلِ
وَالنَّصِبُ عَلَى الثَّانِي لِيُطَابِقَ الْجَوَابُ السُّؤَالَ -

ترجمہ آیت :- کس چیز کا ارادہ کیا اللہ تعالیٰ نے اس مثل سے ۔
(ترجمہ عبارت) : ناذا احتمال رکھتا ہے دو ترکیبوں کا ایک یہ کہ ما استفہامیہ اور ذامعنی الذی موصول ہو اور
اس کا ما بعد اراد اللہ بہذا مثلاً صلہ ہو اور موصول وصلہ کا مجموعہ اس کی خبر ہو۔ دوم یہ کہ بالقطر اسمیت اسم
واحد ہو اسی شے کے معنی میں ہو اور اراد کا مفعول بہ ہونے کی بنا پر منصوب المحل ہو جیسے ما اراد اللہ میں ما
منسوب المحل ہے اور ناذا کے جواب میں پہلی ترکیب کی بنا پر احسن رفع ہو گا۔ اور دوسری ترکیب کی بنا پر
پرفض احسن ہو گا۔ تاکہ جواب سوال کے مطابق ہو جائے چنانچہ پہلی ترکیب پر فیصلہ بہ کثیراً و جہلاً
بہ کثیراً جو جواب اس کو افسال کثیر و ابداء کثیر کی صورت میں نکالیں گے اور دوسری ترکیب پر
اس کو منصوب لائیں گے یعنی اصلاً کثیراً و اھداً کثیراً۔

تفسیر :- یہ ایک اشکال اور اس کا جواب ہے اس میں جانے سے پہلے تہدایہ قرین میں رکھا جاتے کہ
واما الذین کفروا انھم قسم اور ضد ہے فاما الذین آمنوا کی کفر و ضد ہے آمنوا کی اور نیکو لوں ضد ہے ۔
نیعالمون کی اور نیکو لوں کا قرین اور اس سے منقل جملہ کفر و اہل پس قرین سے مراد کفر و اہل اور قسم سے مراد
نیعالمون اذ الحق ہے ۔

اب اشکال سنئے : مقرر من کہتا ہے کہ کلام کی ہم آہنگی اور صنعت مقابلہ کا تقاضا تھا کہ یوں فرمایا جاتا ۔
فاما الذین کفروا فلا یعلمون اس صورت میں اس کی ضد نیعالمون سے تقابل ہو جاتا اور صنعت مقابلہ
حاصل ہو جاتی ۔ نیز اس کے قرین یعنی کفر و اہل ہم آہنگی ہو جاتی کیونکہ کفر اور عدم علم دونوں ہم آہنگ
ہیں قارئین نے جواب دیا کہ "نیقولون ماذا اراد اللہ بہذا مثلاً" فرما آگویا "فلا یعلمون" فرمایا اس لئے
کہ نیقولون انھم ملزوم ہے اور فلا یعلمون اس کے لئے لازم ہے پس ملزوم ہو کر لازم مراد لیا گیا ہے ۔
اور ان دونوں میں لزوم اس لئے ہے کہ کفار کا مقصد تمثیل کے بارے میں استفہام کرنا یا جہل ہے یا انکا
ہے پہلی صورت میں جہل ظاہر ہے اور انکا اکی صورت میں بھی جہل ثابت ہے کیونکہ امر واقعہ کی واقعیت سے انکا
جہل سے بھی بڑھ کر غناور ہے ۔ اور جب ان کے اس قول کو جہل لازم ہے تو نیقولون فرما اور پر وہ فلا یعلمون

والارادة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليها ويقال للقوة التي هي مبدأ
النزوع والاول مع الفعل والثاني قبله وكلا المعنيين غير متصور في اتصاف الباري تعالى
به ولذلك اختلف في معنى ارادته فقليل ارادته لانفعاله انه غير ساه ولا مكره ولا فعال
غیره امره بها فعلى هذا الميركن المعاصى بالارادته تعالى وقيل علمه باشتغال الامر على النظام
الاكمل والوجه الاصلح فانه يدعى القادر الى تحصيله -

والحق انه ترجيم احد مقدوريه على الاخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى بوجوب
هذا الترجيم وهو اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل وفي هذا الاستحقاق واستر ذال و
مثلا نصب على التميز والحوال كقوله تعالى هذه ناقة الله لكم آية -

ترجیم ہے۔ اور ارادہ نفس کا کھینچنا اور اس کا مائل ہونا ہے فعل کی جانب اس درجہ کہ یہ میل نفس فعل پر آمادہ کرنے
اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ارادہ اس قوت کا نام ہے جو جذبہ کا منشا ہے اور الارادہ بالمعنی الاول فعل کے ساتھ ہی ساتھ
ہوتا ہے اور بالمعنی الثاني فعل سے پہلے اور ان دونوں معنی کے ساتھ ذات باری کا متصف ہونا متصور نہیں ہے۔
اور اسی لئے اللہ تعالیٰ کے ارادہ کرنے کے معنی میں اختلاف ہوتا ہے چنانچہ بعض نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے افعال
کا ارادہ یہ ہے کہ وہ افعال اس سے ہوں انہیں ہوئے اور نہ جبراً۔ اور افعال غیر کا ارادہ یہ ہے کہ وہ ان کا حکم کرتا
ہے۔ اس تفصیل کی بنیاد پر معاصی اللہ تعالیٰ کے زیر ارادہ نہیں آتے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کا حکم نہیں کیا اور
بعض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ یہ ہے کہ وہ شئی کی بابت یہ جانتا ہے کہ وہ شئی کامل ترین نظام اور مناسب ترین صورت
پر مشتمل ہے کیونکہ یہی علم قدرت والے کو مقدور کی تحصیل پر اکراتا ہے۔

اور حق دینی مسلک اہل حق یہ ہے کہ ارادہ اپنے دو مقدوروں یعنی زیر قدرت آنے والے دو فاعلوں میں سے ایک
کو دوسرے پر ترجیح دینا اور ان میں سے ایک کو کسی صورت کے ساتھ خاص کرنا ہے نہ کہ دوسرے کو یا ارادہ و وصف
ہے جو اس ترجیح کو ثابت کرتا ہے۔ اور ارادہ اختیار سے عام ہے کیونکہ اختیار وہ سیلان ہے جو تفصیل کے ساتھ ہو یعنی
اس میں راجح کو افضل ہونے کی وجہ سے راجح رکھا جاتا ہے اور ہذا میں تحقیر و تذلیل ہے کیونکہ ہذا قریب کے لئے
ہے اور ذلیل و حقیر چیزیں قریب الوصول ہوتی ہیں اور مثلاً گربنائے تمیز یا گربنائے حال منصوب ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا
ارشاد و هذه ناقة الله لكم آية - یہ اللہ کی ازمنی ہے تمہارے لئے نشانی کے طور پر یہاں آیت میں
حال و تمیز دونوں کا احتمال ہے۔

يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا جَوَابُ مَا ذَا اِي ضلال كثر و اهداء كثر و وضع
الفعل موضع المصدر للاشعار بالحدوث والتجدد و بيان للجملتين المصدرتين باما و
تسجيل بان العلم بكونه حقا هدى و بيان وان الجهل بوجه ايراده والا نكار الحسن
مورده ضلال و فترق.

ترجمہ:۔ گمراہ کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس مثال سے بہتوں کو اور ہدایت کرتا ہے اس سے بہتوں کی۔
ترجمہ عبارت: یہ جملہ یا ماذا کا جواب ہے یعنی بہتوں کو گمراہ کرتا ہے اور بہتوں کی ہدایت کرتا ہے۔ فعل کو رکھ دیا گیا
ہے مصدر کی جگہ، حدوث اور تجدد کی طرف اشارہ کرنے کے لئے یا بیان ہے ان دونوں جملوں کا حسب کو شروع کیا گیا
ہے اتم سے اول اس کا فیصلہ کرتا ہے کہ مثال کے حق ہونے کا علم رکھنا ہدایت اور بیان ہے اور اس کی وہ استقلال سے
جابل رہنا اول اس کے حسن و ردد کا منکر ہونا گمراہی اور فسق ہے۔

(بقیہ ص ۸۹) فرماتا ہے۔ مشبہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر صراحتہ فلا یعلمون ہی کیوں نہ ارشاد فرمایا گیا۔ کنایہ کا اسلوب کیوں اپنایا گیا؟
اس کا جواب یہ ہے کہ اس کنائی اسلوب میں کفار کی جہالت کا دعویٰ بھی ہے اور اس کی دلیل بھی فلا یعلمون میں دعویٰ
تو ہو جاتا مگر دلیل ہاتھ نہ آتی فصار کد عوی البشی ببینۃ و برہان ع
چہ خوش بود کہ برآید ز یک کرشمہ دو کار۔

تفسیر:۔ ترکیب حیثیت سے ان دونوں جملوں میں وہی احتمال ہو سکتے ہیں (۱) یہ کہ ماذا کا جواب ہوں (۲)
یہ کہ "ناما الذین آمنوا" واما الذین کفروا" کا بیان ہوں پہلی صورت میں دونوں فعل مصدر کی تاویل میں ہوں گے
اور حسب طرح ماضی میں مرفوع الممل اور منصوب الممل ہونے کے دو احتمال موجود تھے اسی طرح یہاں بھی یہ دونوں احتمال
بدستور رہیں گے۔ دوسری صورت میں ان کو کوئی اعراب نہ ہو گا بلکہ جو چیز پہلے جملوں میں کسی قدر غفی اور زیر پرہ
رہ گئی تھیں اسی کی وضاحت اور تشریح ہو جائے گی۔ اللہ تعالیٰ نے ماقبل میں یہ تو بیان فرمادیا کہ مومنین اس مثال
کو حق جانتے ہیں اور اس کے حسن و ردد کا علم رکھتے ہیں اور کافران چیزوں سے جابل اور اس کے حسن سے منکر ہیں
مگر یہ فیصلہ نہیں دیا تھا کہ کس کی بات مبنی بر ہدایت ہے اور کس کی بات مبنی بر ضلالت ہے اس غفی مسئلہ اور پوشیدہ
فیصلہ کو یہاں تاکر واضح فرمادیا۔ کہ مثال کی حقانیت کا یقین رکھنا ہدایت ہے اور اس کا منکر ہونا ضلالت ہے۔

و کثرة كل واحدة من القبيلتين بالنظر الى انفسهم لا بالقياس الى مقابلهم فان المهديين
 قلابون بالاضافة الى اهل الضلال كما قال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور ويحتمل
 ان يكون كثرة الضالين من حيث العدد وكثرة المهديين باعتبار الفضل والشرف كما
 قال: قليل اذا عدوا وكثير اذا شئوا. قال: ان الكرام كثير في البلاد وان: قلوبا كما غير
 قل وان كثر وا.

ترجمہ :- اور فریقین کی کثرت ان کی ذات پر نظر کرتے ہوئے نہ کہ ان کے مقابل پر تیار کرتے ہوئے کیونکہ ہدایت کردہ لوگ
 کم ہیں بہ نسبت اہل ضلالت کے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: وقلیل من عبادي الشكور اور کم ہیں میرے بندوں
 میں شکر گزار۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ ضالین کی کثرت تعداد کے اعتبار سے ہو اور ہدایت یافتہ کی کثرت فضیلت
 و شرافت کے اعتبار سے ہو جیسا کہ شاعر نے کہا ہے: ع قلیل اذا عدوا وكثير اذا شئوا (ترجمہ) وہ تھوڑے ہیں جب گنے
 جائیں اور بہت ہیں جب بلائے جائیں اور دوسرا شاعر کہتا ہے: ان الكرام كثير في البلاد وان: قلوبا كما
 غير هم قل وان كثر وا۔ (ترجمہ) فخریاء شہروں میں بہت ہیں اگرچہ کم ہیں جیسا کہ غیر شرفاء کم ہیں اگرچہ زیادہ ہیں۔

تفسیر :- ماقبل میں ارشاد فرمایا گیا بصل بس کثیرا و مهدی بہ کثیرا اس پر ایک سطحی اشکال ہوتا
 ہے کہ فی الواقع اگر اہل ضلال کثیر افراد کا ہوا ہے تو ہدایت یافتہ قلیل ہوئے اور اگر ہدایت کثیر کی ہوئی تو اہل ضلالت قلیل
 ہوئے۔ پس دونوں کو کثیر کیوں فرمایا گیا؟ اس کا جواب زخمی نے یہ دیا ہے کہ پہلے والے کثیر سے زیادہ ہونا مراد ہے
 قاصی بقیہ اس نے اشکال سابق کا دوسرا جواب دیا ہے اور کثرة کل واحد الخ سے زخمی پر مشکرانہ
 تعریف کی ہے۔

قاصی یہ فرماتے ہیں کہ ہر دو جگہ کثرت سے حقیقی ہی مراد ہے اور اس میں کیا شبہ ہے کہ اہل ہدایت بھی فی نفسہ خاصی
 تعداد میں ہیں۔ اور اہل ضلالت بھی فی حد ذاتہ بہت ہیں گواہل ضلالت کے مقابلے میں اہل ہدایت قلیل ہیں خود ارشاد
 فرمایا گیا ہے کہ میرے شکر گزار بندے کم ہی ہیں۔ قاصی کہتے ہیں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں جگہ کثرت سے اصناف کثیر
 مراد ہو مگر پہلے کثیر سے کسی کثرت مراد ہو اور دوسرے کثیر سے معنوی کثرت مراد ہو چنانچہ گمراہ الروے تعداد
 کسی ہدایت یافتہ سے بڑھے ہوئے ہیں اور ہدایت یاب معنوی شرف میں گمراہوں سے نہیں بڑھ کر ہیں۔ رومی فرماتے
 ہیں۔

عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں :- در شکست آل موسیٰ بایک عصا۔
 ہزاروں فرعونی نیزوں کو حضرت موسیٰ کے ایک عصا نے توڑ ڈالا۔

وَمَا يُفْلِحُ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ۝ اِیْ خَارِجِیْنَ عَنِ حُدُودِ الْإِيمَانِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ
الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ مِنْ قَوْلِهِمْ نَسَقْتُ السَّطَبَةَ عَنْ قَشَرِهَا إِذَا خَرَجْتَ وَاصِدَ
الْفَسَقِ الْخُرُوجِ عَنِ الْقَصْدِ قَالَ رُوَيْسٌ نَوَاسِقًا عَنْ قَصْدِهَا جَوَاطِرَ.

ترجمہ :- اور نہیں مگر اہل کتاب اس سے مگر بدکاروں کو۔ یعنی انکو جو حد ایمان سے خارج ہیں جیسے ارشاد
اللہ تعالیٰ کا اِن المنافقین ہم الفاسقون۔ منافق بلاشبہ ناسق ہیں یعنی حد ایمان سے خارج ہیں لیا گیا
ہے عرب کے قول نَسَقْتُ السَّطَبَةَ عَنْ قَشَرِهَا۔ تارہ کھجور اپنے چھلکے سے نکل آئی فسق کے اصل معنی
اعتدال اور میانہ روی سے خارج ہونے کے ہیں رُوئے کہتا ہے ع نَوَاسِقًا عَنْ قَصْدِهَا جَوَاطِرَ۔ اوستیاں
باہر ہو جاتی ہیں اپنی میانہ روی سے اور راہ راست سے تجاوز کر جاتی ہیں۔

دبقیہ صغذ شتمہ صد ہزاراں طب جالینوس بود ۛ پیش عینے و دمش افسوس بود
جالینوس حکیم کے ہزاروں طبی نسخے حضرت عیسیٰ کی ایک بھونک کے آگے کھیل ثابت ہوتے۔
صد ہزاراں دفتر اشعار بود ۛ پیش حرف ایستہ اشعار بود
اللہ تعالیٰ کے ایک قول اُمّی کے ایک حرف کے مقابلے میں ہزاروں اشعار کے دفتر تنگ و عار ہو کر رہ گئے۔
حس و معنوی قلت و کثرت کا فرق شعر نے عرب نے بھی ملحوظ رکھا ہے چنانچہ متنبی کہتا ہے
ثَقَالُ إِذَا لَا تَوَاحُفَاتٌ إِذَا دُعُوا ۛ قَلِيلٌ إِذَا عُدَّ وَ اكْثِيرًا إِذَا سُدَّ وَ
ترجمہ وہ بھاری ہیں جب مقابل ہوتے ہیں اور ہلکے پھلکے ہیں جب مدد کے لئے بلاتے جاتے ہیں قلیل ہیں جب
شمار کئے جاتے ہیں اور کثیر ہیں جب حملہ کرتے ہیں۔ اس شعر میں قلت حس اور کثرت معنوی مراد ہے۔ اس طرح ابوتام
کہتا ہے

إِنَّ الْكِرَامَ كَثِيرٌ فِي السِّلَادِ وَ ان ۛ قَلُوا كَمَا غَيْرَهُمْ قُلٌّ وَ ان كَثُرُوا
شرف البتوں میں بہت ہیں اگرچہ کم ہیں جیسا کہ غیر شرفاء کم ہیں اگرچہ بہت ہیں۔
مقصود یہ ہے کہ شرفا کو حث اور عدد لا قلیل ہیں مگر نفع اور فیضان کے اعتبار سے کثیر ہیں جیسا کہ
غیر شرفا کو تعداد میں کثیر ہیں مگر نفع رسائی کے اعتبار سے کم ہیں۔ (تشکیل احمد)

تفسیر :- یہ فسق کی لغوی تحقیق ہے درحقیقت فسق کے معنی اعتدال سے نکل جانے کے ہیں رُوئے کے شعر میں
نَوَاسِقًا عَنْ قَصْدِهَا،، مراد ہے جس سے معنی مذکور کا ثبوت ملتا ہے کیونکہ فاسق عن القصد کے معنی خارج از اعتدال
ہی کہتے ہیں شعرتامہ یوں ہے

والفاسق فی الشرع الخارج عن امر الله بارتکاب الكبيرة وله درجات ثلاث الاولى التغابی
وهو ان یرتکبها احیاءاً مستقبلاً یاها الثانية الاغماک وهو ان یعتقد ارتکابها غیر مبال بها
والثالثة الجحود وهو ان یرتکبها مستصوباً یاها فاذا اختلف هذا المقام وتخطی
خط طلع ربة الايمان من عنقه ولا یس الکفر وما دام هو فی درجة التغابی او الاغماک
فلا یسلب عنه اسم المؤمن لا تضاد بالتقديق الذی هو مسمی الايمان ولقوله تعالی
وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا

ترجمہ :- اور شریعت میں فاسق وہ ہے جو ارتکاب کبیرہ کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے حکم سے نکل گیا ہو۔ اور فاسق
کے تین درجے ہیں۔ اول تغابی ہے اور وہ یہ ہے کہ کبیرہ کا کبھی کبھی مرتکب ہو جائے کبیرہ کو تیج سمجھتے ہوئے
وہم اہماک ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ لاپرواہی کے عالم میں کبیرہ کا عادی ہو جائے۔ سوگم جحود ہے اور وہ یہ ہے کہ کبیرہ
کو صواب اور درست سمجھ کر اس کا مرتکب ہو۔

پس جب فاسق نے اس مقام کو جان لیا اور اس مقام کے حدود سے تجاوز ہو گیا تو اس نے ایمان کا محال
اپنی گردن سے نکال پھینکا۔ اور وہ کفر سے جا ملے اور جب تک فاسق تغابی اور اہماک کے درجہ میں ہے اس
وقت تک اس کی ذات سے نام مومن کا سلب نہیں ہوگا کیونکہ وہ تقید کے ساتھ متصف ہے جو ایمان کی
حقیقت ہے اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا
وترجمہ اور اگر مومن کے دو گروہ آپس میں قتال کر بیٹھیں۔ آیت میں قتال جیسے گناہ کبیرہ کے باوصف قتال کرنے
والل کو مومن فرمایا گیا ہے۔

(بقیہ درگدھتہ)
ریل ہین لی نجد وغور اغیاراً فواسقاً عن قصد ہا جواثراً۔ شاعر و شہنوں کی شمع رفتاری اور
تیز خرامی کو بیان کرتا ہے کہ وہ اتنی چوچال اور تیز رفتاری میں کلہ پی شوخی میں اگر کبھی ٹیلوں پر چڑھ جاتی
ہیں اور کبھی غاروں میں کود پڑتی ہیں الفرص وہ رفتاری میں حد اعتدال سے نکل جاتی ہیں۔ فسق کے معنی
درجے کے معنی مطلق خروج کے ہیں۔ بولتے ہیں۔ "نسفت الرطبة عن شربا" خرائے تازہ اپنے چھلکے سے باہر
ہو گیا۔ یہاں فاسقین سے وہ مراد ہیں۔ جو حد ایمان سے باہر ہیں کیونکہ ایک موقع پر ارشاد ہے ان المنافقین
ہم الفاسقون۔ یعنی منافق ہی فاسق ہیں۔ گویا فسق کو نفاق پر منحصر فرمایا گیا اور نفاق کے معنی خروج
ادایمان کے ہیں۔ ونبأ طناً۔

والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجوده جعلوه قسما ثالثا نازلا بين منزلتي المؤمن والكافر لمشاركته كل واحد منهما في بعض الاحكام.

وتخصيص الضلال بهم مرتبا على صفة الفسق يدل على انه الذي اعدَّهم للضللال وادى بهم الى الضلال به وذلك لان كفرهم وعدوهم عن الحق واصرارهم بالباطل صرف وجوه انكارهم عن حكمة المثل الى حقارة المثل بدحتي وسخت به جهالتهم وازدادت ضلالتهم فانكروا واستهزؤا به وقرئ بفضل على البناء للمفعول والفاسقون بالرفع

ترجمہ :- اور چونکہ معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے تصدیق قلب اقرار زبان اور عمل اعضا کے مجموعہ کا اور کفر نام ہے تکذیب حق اور انکار حق کا اس لئے وہ فسق کو مؤمن و کافر کے درمیان کی ایک تیسری قسم قرار دیتے ہیں اس لئے کہ فسق و ایمان و کفر میں سے ہر ایک کا بعض احکام میں شریک ہے۔ اور افسس لال کو فسق کی صفت پر مرتب فرما کر کافر و فاسق پر منحصر کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ فسق ہی ہے جس نے کافر و فاسس لال کا مستحق بنایا اور اس نے ان کو مثل کی ضلالت تک پہنچایا اور یہ استحقاق اس لئے ہوا۔ کہ ان کے کفر اور اصرار حق اور ان کے اصرار باطل نے ان کے انکار کے رُخ کو مثل کی حکمت سے اس کلام کی حقارت کی جانب موڑ دیا جس کے ذریعہ مثل کہی گئی ہے اور ان کی جہالت اس قدر راسخ ہوئی گئی اور ان کی گمراہی یہاں تک بڑھتی رہی کہ انہوں نے اس کلام کا انکار کر دیا اور اس کا مذاق اڑایا۔ اور بفضل بصفۃ عجول اور الفاسقون بحالت رفع بھی پڑھا گیا ہے۔

تفسیر :- یہ معتزلہ کے مسلک کا بیان ہے ان کی رائے ہے کہ فاسق یعنی مرتکب کبیرہ غلہ فی النار ہے نہ مؤمن ہے نہ کافر ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے۔ فسق کو کفر اس لئے نہیں کہتے کہ کفر تکذیب حق کا نام ہے اور تکذیب قلب کا عمل ہے نہ انکار ایمان اس لئے نہیں کہتے کہ اس کی حقیقت میں عمل دخل ہے پس ایک درمیانی شئی قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہی وجہ ہے کہ فاسق پر یہ دو قسم کے احکام عائد ہوتے ہیں اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔ گویا اس پر یہ اسلامی احکام لاگو ہوتے اور اس سے تیزی کی جائے گی وہ مرد در رحمت ہوگا۔ یہ گویا کفر کا اثر ہے۔

الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ صِفَةُ الْفَاسِقِينَ لِلذَّمِّ وَتَقْرِيرِ الْفُسْطِ وَالنَّقْضِ فَسَخِ التَّرْكِيبِ
وَاصِلُهُ فِي طَاقَاتِ الْحَبْلِ وَاسْتِعَالِهِ فِي الْبَطَالِ الْعَهْدِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْعَهْدَ لَا يَسْتَعَارُ لِمَا الْحَبْلُ
لَهَا فَيَدُ مِنْ رِبْطِ أَحَدِ الْمُتَعَاهِدِينَ بِالْأُخْرَى فَإِنْ أَطْلُقَ مَعَ لَفْظِ الْحَبْلِ كَانَ تَرْشِيحًا لِلْمَجَازِ
أَنْ ذَكَرَ مَعَ الْعَهْدِ كَانَ رَمْزًا إِلَى مَا هُوَ مِنْ رِوَادِفِهِ وَهُوَ أَنَّ الْعَهْدَ مِثْلَ الْحَبْلِ فِي ثَبَاتِ الْوَصْلَةِ
بَيْنَ الْمُتَعَاهِدِينَ كَقَوْلِكَ شَجَاعٌ يَفْتَرِسُ أَقْرَانَهُ وَعَالَمٌ يَغْتَرِفُ مِنْهُ النَّاسُ فَإِنْ ذَكَرْتَهُ بِمِثْلِهَا
عَلَى أَنَّهُ اسْدُ فِي شَجَاعَتِهِ يَجْرِي بِالنَّظَرِ إِلَى إِفَادَتِهِ -

ترجمہ: جو توڑتے رہتے ہیں اللہ تعالیٰ سے کئے ہوئے عہد کو۔
ترجمہ عبارت: یہ الفاسقین کی صفت ہے (اور مقصود صفت) فاسقین کی مذمت اور ان کے فسق کو بچتہ کرنا
ہے اور نقض کے معنی ہیں ترکیب کو کھول دینا اور نقض کا استعمال رس کے بٹے ہوئے اجزاء کے
کھولنے میں ہے اور ابطال عہد کے معنی میں نقض کا استعمال اس حیثیت سے ہے کہ عہد
کیلئے مجازاً اس کا لفظ استعمال ہوتا ہے کیونکہ (رس کے جوڑ کی طرح) عہد میں بھی
مقابلہ میں سے ایک کا دوسرے سے جوڑ ہوتا ہے۔

پس اگر نقض لفظ جبل کے ساتھ استعمال کیا جائے (مثلاً نقض جبل
اللہ تو نقض ترشیع مجاز ہوگا یعنی مشابہہ کے مناسبات میں سے
ایک مناسب ہوگا اور اگر لفظ عہد کے ساتھ اس کا ذکر
ہو تو نقض سے اس کی جانب اشارہ ہوگا جس کا
نقض تابع ہے یعنی اس جانب کہ عہد متقابلین
کے درمیان تعلق برقرار رکھنے میں ایسا
ہے جیسا کہ رس مثلاً آپ کا قول
"شجاع تفرس اقارنہ"

(ایسا پیدا رہے کہ اپنے ہم جنسوں کا شکار کرتا ہے) اور مثلاً "عالم یغترف منہ الناس" (ایسا فاضل ہے کہ
لوگ اس سے چلو بھرتے ہیں) تو ان دونوں فقروں میں اس پر تنبیہ ہے کہ وہ اپنی شجاعت میں شیر ہے اور وہ اپنے فیضان
میں دیبا ہے۔ پس اسی طرح لفظ نقض میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ عہد رس کی مانند ہے۔

والعهد الموثق ووضع لما من شأنه ان يراعى ويتعهد كالوصية واليمين ويقال للدار
من حيث انها تراعى بالرجوع اليها والتاريخ لانه يحفظ وهذا العهد اما العهد الماخوذ بالعقل
وهو الحجة القائمة على عبادة الدالة على توحيدية ووجوب وجوده وصدق رسوله
وعليه نزل قوله تعالى **وَأَشْهَدُ هُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ** او الماخوذ بالرسول على الاعم بانهم
اذا بعث اليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه وابتغوه ولم يكتفوا هم ولم يخالفوا
حكمه واليه اشارة بقوله تعالى **وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ** ونظامه

ترجمہ :- اور عہد نام ہے مستحکم اور استوار کردہ شئی کا دین بیان کا اور عہد کی وضع اس شئی کے لئے جس
کے شایان شان یہ ہو کہ اس کی رعایت اور حفاظت کی جاتے جیسے وصیت اور یمن وغیرہ چونکہ بیان بھی واجب
الرعایت ہوتا ہے اس لئے اس کو عہد کہا جاتا ہے اور گھر کو عہد اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا لحاظ کیا جاتا ہے یعنی گھر والا
کہیں بھی جا کر گھر کی جانب رجوع کرتا ہے نیز تاریخ کو بھی عہد کہتے ہیں اس لئے کہ تاریخ بھی اقوام گذشتہ
کے کردار وغیرہ کی محافظ ہے ۔

اور اس عہد اللہ سے مراد یادہ عہد ہے جو عقل دیکر یا گیا یعنی وہ دلیل جو بندوں پر قائم ہیں اور ان کے
سامنے موجود ہیں اور اللہ تعالیٰ کی توحید اور اس کے واجب الوجود ہونے اور اس کے رسول کے صادق ہونے پر
دلائل کرتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد **”وَأَشْهَدُ هُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ“** انہی دلیلوں کے بارے میں نازل
ہوا۔ آیت کا ترجمہ ہوگا۔ اور گواہ بنالیا اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو خود ان کی ذات پر۔

یادہ عہد مراد ہے جو رسولوں کے ذریعہ امتوں سے لیا گیا کہ جب کہیں ان کی جانب کوئی رسول مبعوث ہو جس
کی معجزات کے ذریعہ تصدیق ہوتی ہو تو وہ امتی اس رسول کی تصدیق کریں اس کی پیروی کریں اور اس سے
مستقل امور کو نہ چھیپائیں اور نہ اس کے حکم کے خلاف کریں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد **”وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ
الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ“** (اور یاد کیجئے وہ وقت جب اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب سے عہد لیا تھا) اور اس کی
ہم مضمون دوسری آیتوں سے اس عہد کی جانب اشارہ ہے ۔

وقیل عہود اللہ ثلاثۃ عہد اخذ علی جمیع ذریۃ آدم بان یقر و ابرو بیتہ وعہد اخذہ علی النبیین بان یقیموا الدین ولا یتفرقوا فیہ وعہد اخذہ علی العلماء بان یبینوا الحق ولا یکتموه۔

مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ الصَّمِيرِ لِلْعَهْدِ وَالْمِيثَاقِ اسْمُ لَهَا يَقَعُ بِهِ الْوَثَاقَةُ وَهِيَ الْاِسْتِحْكَامُ وَالْمُرَادُ بِهِ مَا وَثَقَ اللَّهُ بِهِ عَهْدَهُ مِنَ الْآيَاتِ وَالْكِتَابِ أَوْ مَا وَثَقُوهُ بِهِ مِنَ الْاِلْتِزَامِ وَالْقَبُولِ وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَمِنْ لَّا يَبْتَدَأُ فَاِنْ اَبْتَدَأَ النِّقْضُ بَعْدَ الْمِيثَاقِ

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ خدائی پیمان تین طرح کے ہیں۔ ایک پیمان وہ ہے جو اس نے تمام اولاد آدم سے لیا ہے کہ وہ اس کی ربوبیت کا اقرار کریں گے۔ دوسرا پیمان وہ ہے جو انبیاء کرام علیہم السلام سے لیا ہے کہ وہ دین قائم کریں گے اور اس میں اختلاف نہیں کریں گے۔ تیسرا وہ پیمان ہے جو علماء سے لیا ہے کہ وہ حق کو واضح کریں گے اور اس کو نہیں چھپائیں گے۔
(آیت) اس کے مضبوط کیے پیچھے۔

(عبارت) "مِيثَاقُ" کی ضمیر عہد کے لئے ہے (یعنی عہد کی جانب راجع ہے) اور ميثَاقِ ان چیزوں کا نام ہے جن کے ذریعہ استواری یعنی استحکام حاصل ہوتا ہے اور یہاں ميثَاق سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے اپنا عہد مستحکم فرمایا یعنی آیات اور کتابیں یا وہ چیزیں مراد ہیں جن کے ذریعہ بندوں نے اس عہد کو مضبوط کیا یعنی اس کا التزام کرنا اور اس کو قبول کرنا۔
اور یہ بھی احتمال ہے کہ ميثَاق مصدر کے معنی میں ہو اور مِنْ پھر دو صورت ابتداء کے لئے ہے کیونکہ نقض عہد کی ابتداء عہد کے بعد ہے۔

تفسیر :- قاضی نے ميثَاق کے جو پہلے معنی بیان کئے ہیں اس کے مطابق آیت کا ترجمہ ہوگا جو توڑتے رہتے ہیں۔ اللہ سے کہتے ہوئے عہد کو اس کی بچتہ کرنے والی چیزوں کے بعد سے۔ اور دوسری تفسیر پر ترجمہ ہوگا جو توڑتے رہتے ہیں اللہ کا عہد اس کو بچتہ کرنے کے بعد۔

وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ. يَحْتَمِلُ كُلُّ قَطِيعَةٍ لَا يَرْضَاهَا اللَّهُ تَعَالَى
كقطع الرحم والاعراض عن مولاة المؤمنين والتفرقة بين الانبياء عليهم السلام
والكتب في التصديق وترك الجماعات المفروضة وسائر ما فيه رفض خيرا وتغاضي شرافا
يقطع الوصلة بين الله وبين العبد المقصودة بالذات من كل وصل وفصل.

والامر هو القول الطالب للفعل وقيل مع العلو وقيل مع الاستعلاء وبه
سمى الامر الذي هو واحد الامور تسمية للمفعول به بالمصدر فانه مما يؤمر به كما
قيل له شان وهو الطلب والقصد يقال شأنت شانه اذا قصدت قصده وان
يوصل يحتمل النصب والخفض على انه بدل من ما او ضميره والثاني احسن لفظا
ومعنى -

ترجمہ آیت :- اور قطع کرتے ہیں ان رشتوں کو جن کے جوڑے رکھنے کا اللہ نے حکم فرمایا ہے
و عبارت آیت اس قطع تعلیق کا احتمال رکھتی ہے جسے اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتا مشدداً قطع رحمی اور مومنین
کی مولات سے پہلوئیں اور انبیاء علیہم السلام اور کتب سماویہ کی تصدیق میں تفریق اور جماعات مفروضہ کا
ترک اور ان تمام چیزوں کا ترک جس میں کسی خیر کا چھوڑنا اور برائی کا اپنانا ہے۔ اس لئے کہ یہ تمام چیزیں
اس رشتہ کو قطع کر دیا کرتی ہیں جو بندہ و خدا کے درمیان ہے اور جو براہ راست ہر وصل خیر اور ہر فصل شر
سے مقصود ہے۔

اور امر وہ قول ہے جو فعل کا طالب ہو مطلقاً یعنی علوی یا استعلا کی قید کے بغیر اور بعض نے کہا ہے کہ
علو کے ساتھ اور بعض نے کہا ہے کہ استعلا کیساتھ اور اسی نام کیساتھ امر بھی ہو سوتا ہے جو لفظ "اور" کا واحد ہے جس طرح مفہوم
صدر کیساتھ و سلام ہوتا ہے کیونکہ اس یا شان بھی ان چیزوں میں سے ہے جن کا حکم کیا جائے جیسا کہ بتا جاتا ہے لفظ "یعنی" لہ طلب قصد ہوتے ہیں شائد
بشأنہ... اور مراد لیتے ہیں۔ قصدت قصدہ۔

اور ان یو عمل احتمال رکھتا ہے نصب اور جرد و فعل کا اس بنا پر کہ وہ بدل ہے ماضی یا ماضی ضمیر سے اور
شق ثانی عمدہ ترین ہے لفظ کے اعتبار سے بھی اور معنی کے اعتبار بھی۔

وَيُفْسِدُ وَنَنِي الْأَرْضَ مِنَ الْمَنَعِ عَنِ الْإِيمَانِ وَالْإِسْتِهْزَاءِ بِالْحَقِّ وَقَطْعِ الْوَصْلِ الَّتِي
بِهَا نِظَامُ الْعَالَمِ وَصَلَاهُ ۚ

ترجمہ :- (آیت) اور فساد پھیلاتے ہیں ملک میں۔
و عبارت، یعنی فساد پھیلاتے ہیں لوگوں کو ایمان سے روک کر ادرحق کا مذاق اڑا کر اور ایمان رشتوں
کو کاٹ کر جن کی وجہ سے عالم کا نظام اور عالم کی صلاح و فلاح ہے ۛ

تفسیر :- امر کی تعریف قاضی نے بھی کی ہے اور زخشری نے بھی مگر قاضی کی تعریف جامع ترین ہے زخشری
فرماتے ہیں : "الامر هو طلب الفعل استدعاءً" گویا امر مصدر طلب کا نام ہے اس تعریف میں امر کا ایک پہلو
آتا ہے یعنی امر کے معنی مصدر ہونے کا پہلو لیکن دوسرا پہلو یعنی امر کا بمعنی مامور ہونا اس میں نہیں آتا۔ مگر
قاضی کی تعریف دونوں کو جامع ہے کیونکہ قاضی فرماتے ہیں : "الامر هو القول" اور قول کے دو استعمال ہیں۔
معنی مصدر اور معنی مفعول پس یہ تعریف امر کی دونوں معنوں کو جامع ہوگی۔ امر کی تعریف میں ایک اختلاف یہ
بھی ہے کہ آیا امر کا عالی یا مستعلی ہونا ضروری ہے یا نہیں ؟ قاضی کی رائے میں امر مطلق طلب کا نام ہے اس
میں علویا استعمال کی کوئی قید نہیں ہے۔ کبھی امر کا استعمال شان ادرشے کے معنی میں بھی ہوتا ہے اس وقت
امر کی جمع امور ہوگی اور امر نہ ہوگی۔ یہ استعمال استعمال مصدر للمفعول ہے جیسا کہ شان بمعنی طلب و قصد مصدر
ہے اور اس کا استعمال مقصور و مطلوب کے لئے ہوتا ہے ۛ

"أن يوصل" ترکیب میں بدل ہے اس کا مبدل منہ موصولہ بھی ہو سکتا ہے۔ بدھ کی ضمیر مجبور بھی۔
علی الاول یہ منصوب ہوگا اور علی الثانی مجبور بعیناوی کے نزدیک دوسرا احتمال ارجح ہے وجہ یہ ہے
کہ مبدل منہ یعنی ضمیر لفظوں میں قریب ہے۔ پس یہ حسن لفظ ہوا۔ اور چونکہ مبدل منہ ساقط الاعتبار ہوتا ہے
اعتبار بدل ہی کا ہوتا ہے تو اگر موصولہ کو مبدل منہ ٹھہراتے تو امر اللہ کا درجہ سقوط میں آنا لازم آتا۔
مخلاف ضمیر کے کہ وہ ایک شے مبہم ہے اگر درجہ سقوط میں آ بھی گئی تو چنداں مضائقہ نہیں پس یہ حسن معنوی
ہوا۔ ان دونوں خوبیوں کی وجہ سے اس احتمال کو ترجیح حاصل ہے۔

درشکیل احمد

أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ. الَّذِينَ خَسِرُوا بِأَهْمَالِ الْعَقْلِ عَنِ النَّظَرِ أَتَبَّاسٌ بِإِفْقِهِمُ الْحَيَوٰةَ الْاَبَدِيَّةَ وَاسْتَبْدَالِ الْاِنْكَارِ وَالطَّعْنِ فِي الْاَيَاتِ بِالْاِيْمَانِ بِهَا وَالنَّظَرِ فِي حَقَائِقِهَا وَالْاِقْتِبَاسِ مِنْ اَنْوَارِهَا وَاسْتِثْرَاءِ النِّقْضِ بِالْوَفَاءِ وَالْفَسَادِ بِالصَّلَاحِ وَالْعِقَابِ بِالثَّوَابِ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ اسْتِحْبَارِيهِ اِنْكَارٌ وَتَعْجِيبٌ لِّكُفْرِهِمْ بِاِنْكَارِ الْحَالِ الَّتِي يَقَعُ الْكُفْرُ عَلَيْهَا عَلَى الطَّرِيقِ الْبَرِّ هَاتِي لِانْ صُدُورُهُ لَا يَنْفَكُ عَنْ حَالٍ وَصِفَةٍ فَاِذَا اِنْكَرَ اِنْ يَكُونُ لِكُفْرِهِمْ حَالٌ يَوْجَدُ عَلَيْهَا اسْتَلْزَمَ ذَلِكَ اِنْكَارَ وَجُودِهِ فَهُوَ اَبْلَغُ وَاقْوَى فِي اِنْكَارِ الْكُفْرِ مِنْ مَنْ اِتَّكَفَرُونَ وَافَقَ لِمَا بَعْدَهُ مِنَ الْحَالِ -

وَالْمَخْطَابُ مَعَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَالْمَا وَصَفَهُم بِالْكَفْرِ وَسُوءُ الْمَقَالِ وَخِثُّ الْفَعَالِ خَاطِبُهُمْ عَلَى طَرِيقَةِ الْاَلْتِقَاتِ وَتَجَنُّهُمُ عَلَى كُفْرِهِمْ مَعَ عِلْمِهِمْ بِحَالِهِمْ الْمَقْتَضِيَةِ خِلَافَ ذَلِكَ وَالْمَعْنَى اَخْبِرُونِي عَلَى اَيِّ حَالٍ تَكْفُرُونَ؟

ترجمہ :- آیت میں لوگ نقصان اٹھائیے والے ہیں عبارت جنہوں نے نقصان اٹھایا عقل کو غور و فکر سے معطل کر کے اور ان چیزوں کی تحصیل سے معطل کر کے جن کے نتیجے میں انکو حیات ابدی ملتی اور نقصان اٹھایا آئیوں کا انکار کر کے اور انہیں طعن و تشنیع کر کے بجائے اس کے کہ ان پر ایمان لاتے اور ان کے حقائق میں غور و فکر کرتے اور ان کے انوار سے روشنی لیتے نیز نقصان اٹھایا وفاء عہد کو نقض عہد سے بدلنے کی وجہ سے اور صلاح کے بدلے فساد لینے اور ثواب کے عوض عذاب لینے کی وجہ سے۔ آیت ہم کیسے کفر اختیار کرتے ہو اللہ تعالیٰ سے۔ عبارت یہ استفہام ہے جس میں انکار ہے اور ان کے کفر پر اظہار تعجب ہے، بایں طور کہ اس حال کا استدلالی طور پر انکار ہے جس پر کفر واقع ہو سکے اس لئے کہ کفر کا صدور حال اور کیفیت سے خالی نہیں پس جب اس کا انکار ہو گیا کہ کفر کے لئے کوئی حالت ہو جس میں وہ پایا جائے تو اس سے کفر کے وجود کا انکار لازم آیا۔ پس انکار کفر کے لئے یہ تعبیر ”اتکفرون“ کے مقابلے میں بلیغ ترین اور قوی ترین ہے اور ابعد کے حال سے موافق ترین ہے۔

اور تکفرون کا خطاب کافروں سے ہے جب اللہ تعالیٰ شانہ ان کو کفر اور سیودہ گوئی اور خبیث فعلی کے ساتھ مستحق فرما چکے ثواب ان سے اتقات کے اسلوب کے مطابق خطاب کیا اور ان کو ان کے کفر پر ملامت کی باوجود یہ کہ وہ اپنے اس حال کا علم رکھتے ہیں جو کفر کے خلاف کا مقتضی ہے۔ اور کیف تکفرون کے معنی ہوں گے اخبیرونی علی ای حال تکفرون مجھے بتاؤ کہ تم کس حال پر کفر کرتے ہو۔

وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا ۖ اِيْ اجْسامًا لَا حَيٰوةَ لَهَا عِنَّا صِرَوا عَذِيَةً وَاخْلَاطًا وَّنَطْفًا وَّمُضْغًا
مُخْلَقَةً وَّغَيْرَ مُخْلَقَةٍ

فَأَحْيَاكُمْ بِخَلْقِ الْاَرْوَاحِ وَنَفَخَهَا فِيْكُمْ وَاِنَّا عَظَفْنَا بِالْقَالِ لِاَنَّهُ مُتَّصِلٌ بِمَا عَظَفَ عَلَيْهِ
غَيْرُ مِمَّا رَآهُ عِنْدَ بَخْلَافِ الْبَوَاقِي -

ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ - بعد الحشر فیما زیکم باعمالکم او تنشرون الیہ من قبورکم للحساب
فما اعجب کفرکم مع علمکم بحالکم ہذہ فان قیل ان علموا انہم كانوا امواتا فاحیاء ہم ثم
یُمیتہم لم یعلموا انه یحییہم ثم الیہ یرجعون قلت تمکنہم من العلم بھما لما نصب اہم من
الدلائل منزل منزل لعلہم فی ازاحتہ العذر سیما و فی الایۃ تنبیہ علی ما یدل علی صحتها
وہو انہ تعالیٰ لما قدر ان احیاءہم اولاً قدر ان یحییہم ثانیاً فان بدأ الخلق لیس باہون
علیہ من اعادتہ -

ترجمہ :- آیت در آنجا لیکہ تم بے جان تھے (عبارت) یعنی ایسے اجسام تھے جن میں کوئی زندگی نہیں تھی مثلاً عناصر تھے
غذا میں تھے، اخلاط تھے نطفہ تھے اور مکمل یا نا مکمل مقصد تھے۔

آیت پھر اس نے تم کو زندگی عطا کی (عبارت) بایں طور کہ ارواح کو پیدا فرمایا اور تمہارے جسم میں ارواح کا نفخ
فرمایا۔ اور احیاء کا عطف ف کے ذریعہ اس لئے کیا کہ یہ اپنے معطوف علیہ سے فوری اتصال رکھتا ہے بخلاف باقی
معطوفات کے کہ وہ فوری اتصال نہیں رکھتے، ثُمَّ یُمیتُکُم عند نقضِ اجالکم - پھر تم کو موت دیگا تمہاری عمروں کے
ختم ہونے کی وقت ثُمَّ یُحْیِیْکُم النشور یوم نفخ الصور واللسوال فی القبور (ترجمہ) پھر تم کو زندہ کرے گا قبروں کے
اٹھا کر صور پھونکے جانے کے دن یا (اٹھائے گا) خود قبروں میں سوال و جواب کے لئے۔

آیت پھر تم اسی کی طرف لوٹے جاؤ گے (عبارت) یعنی لوٹے جاؤ گے حشر کے بعد پھر جبرائیل کا تم کو اللہ تعالیٰ
تمہارے اعمال کی، یا اٹھائے جاؤ گے خدا کے حکم کی طرف اپنی قبروں سے حساب و کتاب کے لئے تو کس قدر تعجب انگیز ہے
تمہارا کفر باوجودیکہ تم کو اپنی اس حالت کا علم ہے۔

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کفار کو تو اس کا علم تھا کہ وہ بے جان تھے پھر اللہ تعالیٰ نے ان کو جان دی اور پھر
انکو موت دے گا لیکن وہ یہ یقین نہیں رکھتے تھے کہ اللہ تعالیٰ انکو مرنے کے بعد پھر حیات دے گا اور پھر خدا تعالیٰ تک ان کو
لوٹایا جائے گا۔

او مع القبيلتين فانه سبحانه لما بين دلائل التوحيد والنبوة ووعدهم على الايمان
 واوعدهم على الكفر اكد ذلك بان عدد عليهم النعم العامة والخاصة واستقيم صدور الكفر منهم
 واستبعد هم عنهم مع تلك النعم الجميلة فان عظم النعم يوجب عظم معصية المتعم فان
 قيل كيف بعد الامانة من النعم المقتضية للشكر قلت لما كانت وصلت الى الحيوة الثانية
 التي هي الحيوة الحقيقية كما قال تعالى وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِىَ الْحَيَوَانُ كانت من النعم
 العظيمة مع ان المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة باسرها كما ان الواقع حال
 هو العلم بها لا كل واحدة من الجمل فان بعضها ماضٍ وبعضها مستقبل وكلاهما
 لا يصح ان يقع حالا.

ترجمہ :- یا "کیف تکفرون" کا خطاب مومنین و کفار پر دو ہے اس لئے کہ اللہ پاک جب توحید و نبوت
 کے دلائل بیان فرما چکے اور ان سے ایمان پر وعدے اور کفر پر وعیدیں فرما چکے تو اب اس وعدہ و وعید کو موک فرما رہے
 ہیں باس طور کہ بندہ پر کی عمومی و خصوصی نعمتوں کو شمار کر رہے ہیں پھر ان عظیم نعمتوں کے ہوتے ہوئے ان سے کفر
 کے صدور کو قبیح اور مستبعد ظاہر فرما رہے ہیں اس لئے کہ نعمت کا بھاری ہونا منعم کی مصیبت کے بھاری ہونے کو
 ثابت کرتا ہے پس اگر غرض اس کیا جائے کہ امانتہ (موت دینا) کو ان نعمتوں میں کیونکر شمار کیا گیا جو مستکر کا تقاضا
 کرتی ہیں۔

تو ہم جواب دیں گے کہ امانتہ وسیلہ ہے دوسری زندگی کا جو حقیقی زندگی ہے اس لئے وہ بھی عظیم نعمتوں میں سے ہے
 وَلَئِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِىَ الْحَيَوَانُ (اور عالم آخرت کی زندگی ہی حقیقی زندگی ہے) اس لئے وہ بھی عظیم نعمتوں میں
 سے ہے باوجودیکہ جو چیز ان پر نعمت کبکرت شمار کرائی گئی ہے وہ وہ مفہوم ہے جو پورے مضمون سے منتزع ہوتا ہے جیسا کہ
 حال واقع ہونے والی تھی پورے مضمون کا علم ہے نہ کہ جملوں میں سے ہر واحد اس لئے کہ ان جملوں میں سے بعض ماضی
 ہیں اور بعض مستقبل ہیں اور ان دونوں کا حال واقع ہونا صحیح نہیں ہے۔

دقیقہ ترجمہ گذشتہ تو ہم جواب دیں گے کہ ان دو چیزوں کے علم پر ان کے دلائل کی بنا پر قادر ہونا علم رکھنے کے درجے میں آتا رہا گیا انالہ عند
 کے حق میں خصوصاً جبکہ آیت میں اس بات پر توجہ بھی ہے جو دونوں چیزوں (احیاء بعد الموت رجوع الی اللہ) کی محنت پر دلالت کرتی ہے اور
 اور وہ یہ کہ جب اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ ان کو اولاد زندگی عطا کر دی تو وہ اس پر بھی قادر ہے کہ وہ ان کو دوبارہ زندگی دے سکے کیونکہ
 ابتداء خلق اعادۃ خلق سے زیادہ آسان نہیں ہے۔

او مع المؤمنین خاصۃ لتقریر المذہب علیہم وتبعید الکفر عنہم علی معنی کیف یتصور منکم الکفر وکنتم امواتا ای جہا لا فاحیاکم بما افادکم من العلم والایمان ثم یمیتکم الموت المعرف ثم یحییکم الحیوۃ الحقیقیۃ ثم الیہ ترجعون فیثبیتکم بالاعین رأیت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر۔

والحیوۃ حقیقۃ فی القوۃ الحساسۃ او ما یقتضیہا وبھاسمۃ الحيوان حیوانا مجازاً فی القوۃ النامیۃ لانھا من طلائعھا ومقدارھا وفيما یختص الانسان من الفضائل كالعلم والعقل والایمان من حیث انہ کمالھا وغایتھا۔

ترجمہ :- یا خطاب خاص کر مؤمنین سے ہے تاکہ ان پرست کا ثبوت ہو اور ان کو کفر سے دور رکھا جائے یاں معنی کہ اے مومنو! تم سے کیونکر کفر کا صدور ہو سکتا ہے حالانکہ تم اموات تھے یعنی جاہل تھے پھر اللہ تعالیٰ نے تم کو حیات بخشی یعنی تم کو علم و ایمان عطا کیا پھر تم کو حسب دستور موت دے گا۔ پھر تم کو حقیقی زندگی عطا فرمائے گا۔ پھر تم اسی کی طرف لوٹائے جاؤ گے پھر وہ تم کو ثواب میں ایسی چیزیں عطا فرمائے گا جن کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا نہ کسی کان نے سنا۔ نہ کسی کے دل پر ان کا واسطہ گذرا۔

اور حیوۃ کا استعمال قوت حساسہ کے معنی میں حقیقت ہے یا اصل وصف میں حقیقت ہے جو قوت حساسہ کا تقاضا کرتا ہے اور قوت حساسہ

یہ کیوجہ حیوان کو حیوان کہا جاتا ہے اور حیات کا استعمال

قوت نامیہ میں مجاز ہے اس لئے کہ قوت نامیہ حسیاس

کی پیش گاہ اور مقدمہ ہے اور حیوۃ مجازاً ان فضائل

و کمالات میں بھی استعمال ہوتی ہے جو خاص

طور سے انسان میں پائے جاتے ہیں

مثلاً علم، عقل، ایمان (یہ استعمال)

یاں حیثیت ہے کہ فضائل

حیات کی تکمیل اور

اس کا منتہی

ہیں۔

والموت باناسها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة قال تعالى قل الله يحييكم ثم يميتكم
وقال اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها، وقال او من كان ميتا فاحييناه
وجعلنا له نورا يمشي به في الناس. واذا وصف بها الباري تعالى اريد بها صحة اتقان
بالعلم والقدرة اللازمة لهذه القوة فينا او معنى قائم بذاته يقتض ذلك على
الاستفارة وقرأ يعقوب ترجون بفتح التاء في جميع القراءات.

هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا بيان نعمة اخرى مرتبة على
الاولى فانها خلقهم احياء فادرك مرة بعد اخرى وهذه خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم
ويتم به معاشهم ومعنى لكم لاجلكم وانتفاعكم في دنياكم باستنفاعكم بها في
مصالح ابدانكم بوسط او غير وسط ودينكم بالاستدلال والاعتبار والتعرف لما
يلائمها من لذات الآخرة والآمها لا على وجه الغرض فان الفاعل لغرض مستكمل
به بل على انه كالغرض من حيث انه عاقبة الفعل ومؤداة وهو يقتضي اباحة الاشياء
النافعة ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض الاسباب عارضة فانه يدل على ان الكل
للكل لا ان كل واحد لكل واحد وما يعم كل ما في الارض لا الارض الا اذا اريد به جهة
السفل كما يراد بالسما جهة العلو وجميعا حال عن الموصول الثاني.

ترجمہ :- اور موت حیات کے بالمقابل ان تمام معانی پر بولی جاتی ہے جو حیات کے ہر درجہ کے مقابلے میں
آتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "قل اللہ یحییکم ثم یمیتکم" (یہاں حیات بمعنی قوت حساسہ ہے)
نیز ارشاد ہے "اعلموا ان اللہ یحیی الارض بعد موتها" (یہاں حیات بمعنی قوت نامیہ ہے) نیز
ارشاد ہے "او من کان میتا فاحییناه وجعلنا له نورا یمشی به فی الناس" (یہاں
حیات بمعنی عطاء کمالات ہے) اور جب حیوة کے ساتھ باری تعالیٰ موصوف ہوں تو حیات سے مراد اتقان
بالعلم اور اتقان بالقدرہ ہے جو ہماری ذات میں اس قوت کے لئے لازم ہے۔

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَدَلَّ إِلَيْهَا بِالْأَدْنَىٰ مِنْ قَوَامِ اسْتَوَىٰ إِلَيْهِ كَالسَّهْمِ الْمُرْسَلِ إِذَا
قَصْدُهُ قَصْدٌ اسْتَوِيًّا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْوِيَ عَلَى شَيْءٍ وَاصِلِ اسْتَوَاءٍ طَلَبِ السَّوَاءِ وَ
اطْلَاقِهِ عَلَى الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الأجزاء ولا يمكن حملها عليه لانه
من خواص الأجسام وقيل استوى استولى وملك قال شعر قد استوى بشر على
العراق : من غير سيف ودم هراق : والاول اوفق للاصل والصلة المعدي بها
والتسوية المترتبة عليه بالفاء -

ترجمہ آیت : پھر تنویر ہوا آسمان کی جانب (عبارت) یعنی رخ کیا آسمانوں کا اپنے ارادے سے یہ لیا گیا ہے "استوی الیہ
کالسم المرسل" (وہ اس کی طرف ایسا متوجہ ہوا جیسا کہ چھوڑا سوایتی سے یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کسی کا سیدھا
قصد کرے بغیر اس کے کہ دوسری شے کی جانب توجہ کرے اور استوی کے اصل معنی مساواة پہنچانے کے ہیں اور استواء
کا استعمال اعتدال کے لئے اسی بنا پر ہے کہ اعتدال میں بھی ترتیب اجزاء میں مساوات ہے اور یہاں استواء
کو اس معنی پر محمول نہیں کر سکتے کیونکہ یہ معنی اجسام کا خاصہ ہیں۔ اور ذات باری تعالیٰ اس سے پاک ہے
اور بعض نے کہا ہے کہ استواء کے معنی استولی اور ملک کے ہیں وہ غالب آگیا وہ ملک ہوا، شاعر کہتا ہے
قد استوی بشر على العراق : من غير سيف ودم هراق۔ بشر مراد عراق پر فتحیاب ہوا۔ بلاتلوار اٹھائے
اور بغیر خون بہائے یعنی فتحیابی کے لئے جنگ نہیں کرنی پڑی۔
اور پہلے معنی (یعنی قصد کے معنی) اصل استعمال سے موافق ترین ہیں اور اس تسویر سے بھی مطابقت رکھتے
ہیں جس کا بذریعہ فار عاطفہ استواء پر ترتیب کیا گیا ہے کیونکہ تسویر سموات کا نسب قصد باری تعالیٰ ہے اور مسبب
سبب ہی پر متفرع ہوتا ہے۔

(ترجمہ ص ۱۵۱) یا تشبیہا ایسے مراد ہیں جو ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور اس کا نقاضا کرتے ہیں۔ اور یعقوبی
سارے قرآن میں "و ترجعون" بفتح التاء پڑھا ہے۔
(آیت) اللہ ہی ہے جس نے تمہارے لئے وہ سب کچھ پیدا کیا جو زمین میں ہے۔
عبارت یہ دوسری نعمت کا بیان ہے جو پہلی نعمت پر مرتب ہوتی ہے کیونکہ پہلی نعمت اللہ تعالیٰ کا بندوں کو
کئی بار اس طرح پیدا کرنا ہے کہ جیسے جاکتے ہوں اور فاعل مختار ہوں اور یہ نعمت (جو اس آیت میں بیان ہوئی ہے
ان اشیاء کی تخلیق ہے جن پر بندوں کی بقاء موقوف ہے۔ اور جن سے ان کی معاش کی تکمیل ہوتی ہے اور انکم

والمراد بالسما هذه الاجرام العلویة اوجہات العلو و تم لعلہ لتفاوت ما بین المخلوقین
وفضل خلق السماء علی خلق الارض کقولہ ثم کان من الذین آمنوا لا للتراخی فی
الوقت فانه یخالف ظاہر قولہ تعالیٰ والارض بعد ذلك کحہما فانہ یدل علی تاخر
دحو الارض المتقدم علی خلق ما فیہا عن خلق السماء وتسویتهما الا ان تستأنف بدھا
مقدار النصب الارض فعلا آخر دل علیہ انتم اشد خلقا امر السماء بناھا
رفع نسما کما مثل تعرف الاسرار وتدری امرها بعد ذلك لکنہ خلاف الظاہر۔

ترجمہ :- کے معنی ہیں "لا حکم واستفاعکم" دہتہارے نامدہ اٹھانے کے لئے دنیا میں بایں طور کہ اپنی جسمانی
مصلحتوں میں ان بالواسطہ یا بلاواسطہ ناکو اٹھاؤ اور دین میں اس طرح کہ ان نعمتوں کے ذریعہ ان کے منعم پر
استدلال کرو۔ اور دنیاوی اشیاء کو دیکھ کر ان کی ہم جنس اخروں راحتوں اور تکلیفوں کو ان پر قیاس
کرو اور یہ استفاع بطور غرض نہیں ہے اس لئے کہ غرض کے لئے کوئی کام کرنے والا اس غرض سے کمال حاصل
کرنے والا ہے۔ اور یہ ذات باری میں محال ہے، بلکہ یہ استفاع غرض کی مانند ہے بایں حیثیت کہ جس طرح
غرض کسی فعل کا انجام ہوتی ہے، اس طرح یہ استفاع بھی تخلیق کا آخری ثمر اور اس کی آخری منزل ہے۔
اور آیت نفع بخش اشیاء کی اباحت کا نقضا کرتی ہے اور عارضی اسباب کی وجہ سے بعض اشیاء
کا بعض افراد کے ساتھ خاص ہو جانا اس سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ مجموعہ
مجموعہ کے لئے ہے نہ کہ ہر فرد ہر فرد کے لئے ہے اور تا ان تمام اشیاء کو عام ہے جو روئے زمین پر ہیں خود
ارمن کو مثال نہیں ہے ہاں اگر ارض سے سفلی جہت مراد لی جائے جیسا کہ سمار سے علوی جہت مراد ہوتی
ہے تو اس وقت آئے عموم میں ارض بھی آجائے گی اور جمیع موصول ثانی یعنی مائے حال واقع ہے۔

ترجمہ :- اور آسمان سے مراد یہی علوی اجسام ہیں یا علوی جمعیات مراد ہیں اور تم غالباً اس تفاوت
کے لئے جو دونوں کی تخلیق کے درمیان ہے اور تخلیق سمار کی تخلیق ارض پر فضیلت ظاہر کرنے کے لئے
ہے جیسا کہ شوکان من الذین آمنوا میں تم تفاوت مراتب کے لئے ہے۔

تم تراخی زمان کے لئے نہیں ہے کیونکہ یہ احتمال بظاہر دالہ اس بعد ذلك دحوہا کے خلاف ہے اس لئے
کہ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ تخلیق نفس ارضی اور لسطانات ارضی جو تخلیق مانی الارض پر مقدم ہے
وہ بھی تخلیق سمار سے مؤخر ہے اور تم کو تراخی کے لئے لینے میں جو لازم آتا ہے کہ مانی الارض کی تخلیق

فَسَوَّيْنَاهُنَّ عَلٰی لِهْنٍ وَخَلَقْنَهُنَّ مَصُوْنَةً مِّنَ الْعَوِیْمِ وَالْفُطُوْر وَهْنِ ضَمِیْر السَّمٰوٰتِ اِنْ
فَسِرَتْ بِالْاَجْرَامِ لِاَنَّهُ جَمْعٌ اَوْ فِیْ مَعْنٰی الْجَمْعِ وَالْاَفْصَحُ بِهِمْ یَفْسِرُهُ مَا بَعْدَهُ كَقَوْلِهِمْ
رَبِّهِ رَجُلًا

سَبْعَ سَمَوٰتٍ بِدَلَالِ اَوْ تَفْسِیْرِهَا اِنْ قَبِلَ اَلِیْسَ اِنْ اَصْحَابِ الْاَرْضِ اِذَا ثَبَتُوْا
تَسْعَةً اَقْلَاطٍ قُلْتُ فِیْمَا ذَكَرْتُ وَهْیَ شَكُوْتُ وَاِنْ صَحَّ فَلِیْسَ فِی الْاٰیَةِ نَفْیُ الزَّائِدِ مَعَ
اَنَّهُ اِنْ ضَمَّ اِلَیْهَا الْعَرَشُ وَالْكَرْسِیُّ لَمْ یَبْقَ خِلَافٌ۔

ترجمہ۔ (عہ گزشتہ) کے بعد تسویہ سا ہوا۔ ہاں تراخی فی الزمان کے لئے یہ صورت ہے کہ دُھن کو جملہ متانف
مانے اور الارض کے نصب کے لئے دوسرا فعل مقدر مانے جس پر اَنْتُمْ اَنْتُمْ خَلَقْنَا اَمَّ السَّمٰوٰتِ بِنُحَا
دَفْعَ سَمَكْہَا دَلَالَتِ كَرْتَابِہِ یعنی تعرف الارض و تدبر امر ہا بعد ذلک دگویا اللہ تعالیٰ مخاطب سے پوچھتے
ہیں کہ تمہاری تخلیق دشوار ہے یا آسان کی جس کو خدا نے بنایا اور اسے مخاطب ذرا آسان کے بعد زمین
کے معاملہ پر غور کر کہ خدا نے اس کو پھیلا یا پس ”بعد ذلک“ تخلیق الارض کی بعدیت پر دلالت نہ کرے گا۔
لہذا تم استنبوی میں تم تراخی فی الزمان کے لئے ماننے کی صورت میں بھی دونوں آیتوں میں تضادم نہ ہوگا۔
لیکن یہ تاویل ظاہر کے خلاف ہے۔

ترجمہ ہذا۔۔ پھر ہوا بنا دیا ان کو یعنی ایسا بنایا کہ وہ کجا و دست کاف سے پاک ہیں اور اگر اسما کی تفسیر
اجرام سے کی جائے تو چونکہ سما جمع یا معنی جمع ہوگا اس لئے ہُنَّ کی ضمیر اس کی طرف راجع ہوگی ورنہ ہُنَّ
کی ضمیر مبہم ہوگی اور اس کا بعد اس کی تفسیر ہوگا جیسے ”ربہ رجلاً“ میں رجلاً ضمیر کی تفسیر ہے۔
سات آسمان یہ ضمیر سمار کا بدل ہے یا اس کی تفسیر ہے تو اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ
ارباب ہیئت نے ثابت کئے ہیں نوافلک تو ہم جواب دیں گے کہ ہیئت والوں نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس
میں شبہات ہیں اور اگر صحیح بھی ہو تو آیت میں زائد کی نفی نہیں ہے۔ با ای ہمہ اگر عرش و کرسی کو اس
میں شامل کر لیا جائے تو کوئی اختلاف نہ رہے گا۔

وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ۔ فِیْهِ تَعْلِیلُ كَانِهِ قَالٌ وَلِکُونِهِ عَالِمًا بِكُنْهِ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا
خَلَقَ مَا خَلَقَ عَلَىٰ هَذَا النَّمطِ الْاَكْمَلِ وَالْوَجْهَ الْاَنْفَعِ وَاسْتَدْلَالَ بِأَن مِّنْ كَانِ فَعَلَهُ
هَذَا النَّمطُ الْعَجِيبُ وَالتَّرْتِيبُ الْاِنْتِقَافُ كَانِ عَلِيمًا فَإِنِ اتَّقَانِ الْأَفْعَالُ وَاحْكَاهَا
وَتَخَصَّصَهَا بِالْوَجْهِ الْاَحْسَنِ الْاَنْفَعِ لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا مِّنْ عَالَمٍ حَكِيمٍ رَّحِيمٍ أَرَادَ لَهَا
يَتَخَلَّجُ فِي صَدْرِهِمْ مِّنْ أُنْ الْأَبْدَانِ بَعْدَ مَا تَفَقَّتَتْ وَتَبَدَّرَتْ أَجْزَائُهَا وَانْقَلَبَتْ
بِمَا يَشَاءُ كُلُّهَا كَيْفَ يَجْمَعُ أَجْزَاءَ كُلِّ بَدَنِ مَرَّةً ثَانِيَةً بِحَيْثُ لَا يَبْشُرُ شَيْءٌ مِنْهَا وَلَا يَنْفَعُ
إِلَيْهَا مَا لَمْ يَكُنْ مَعَهَا فَيُعَادُ مِنْهَا كَمَا كَانَ وَنَظَائِرُهُ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ۔

ترجمہ :- اور وہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔ اس میں علت کا بیان ہے۔ گویا یوں فرمایا ”وَلِکُونِهِ عَالِمًا“
یعنی چونکہ اللہ تعالیٰ تمام اشیاء کی حقیقتوں کا علم رکھتا ہے اس لئے اس نے جو کچھ بھی پیدا فرمایا اس
کمال ترین اور مفید ترین طریق پر پیدا فرمایا۔ اور اس میں یہ استدلال ہے کہ جس کی تخلیق اس اتوں کے نظم
اور نادر ترتیب پر ہو وہ یقیناً عليم ہے اس لئے کہ افعال کی نچیتگی اور ان کا ٹھوس پن اور ان عمدہ ترین
اور نافع ترین صورتوں سے خصوصی تعلق (یہ سب باتیں) صرف انہی ذات سے مقصور ہو سکتی ہیں جو عالم
ہو، حکیم ہو، رحیم ہو۔ اور اس آیت میں ان شبہات کا ازالہ ہے جو کافر دل کے دل میں پیدا ہوتے ہیں کہ
اجسام جب ریزہ ریزہ ہو جائیں گے اور ان کے اجزاء منتشر ہو جائیں گے اور اپنے ہم شکلوں میں مل
جائیں گے تو ہر جسم کے اجزاء دوبارہ کیونکر جمع کئے جائیں گے اور وہ بھی اس طرح کہ ان اجزاء میں سے کوئی
جزا لگ نہ ہونے پائے اور نہ ان کے ساتھ دوسرا شامل ہونے پائے پھر انہی اجزاء سے جسم دوبارہ سابقہ
کیفیت پر پیدا کیا جائے اور اس کی تطہیر اللہ تعالیٰ کا فرمان ”وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ“ ہے۔

واعلم ان صحة الحشر تلي على مبنية مقدمات وقد برهن عليها في هاتين الايتين
اما الاولى فهي ان مواد الابدان قابلة للجمع والحيوة وانشاء الى البرهان عليها
بقولهم وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم فان تعاقب الافتراق والاجتماع والموت
والحيوة عليها يدل على انها قابلة لها بذاقها وبالذات يابى ان يزول ويتغير
واما الثانية والثالثة فانه عالم بها وبمواضعها قادر على جمعها واحيلها وانشاء
الى وجه اثباتها بانه تعالى قادر على ابدائهم وابداء ما هو اعظم خلقا واعجب صنعا
فكان اقدر على اعادتهم واحياهم وانه خلق ما خلق خلقا مستويا لحكما من غير
تفاوت واختلاف مراعى فيه مصالحهم وسد حاجاتهم وذلك دليل على تناسخ
علمه وكمال حكمته جلّت قدرته ودقت حكمته وقد نسكن نافع وابوعمر و
الكسائي الهل من نحو فهو وهو تشبيهه باله بعضه.

ترجمہ :- اور جان لو کہ حشر و نشر کی صورت معنی ہے عین مقدموں پر اور ان دونوں آیتوں میں ان تین مقدموں پر
استدلال کیا گیا ہے بہر حال پہلا مقدمہ تو وہ یہ ہے کہ اجسام کے مارے اجتماع و حیرہ کی صلاحیت رکھتے ہیں اللہ
تعالیٰ نے اس کی دلیل کی جانب اپنے فرمان و کنتم امواتا فاحیاکم ثم يميتکم سے اشارہ کیا ہے اس لئے کہ فترق
واجتماع اور موت و حیات کا یکے بعد دیگرے ان مادوں پر آنا اس کی دلیل ہے کہ یہ ان چیزوں کی بالذات صلاحیت
رکھتے ہیں اور جو حشر و نشر ہوتی ہے وہ اس سے ابا کرتی ہے کہ وہ اپنی ذات سے نازل ہو جائے اور اس سے مختلف
ہو جائے اور رہا دوسرا اور تیسرا مقدمہ سو وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان اجسام اور ان کی جائے وقوع کو جانتا
ہے اور ان کے جمع کرنے اور ان کے زندہ کرنے پر قادر ہے اور ان دونوں مقدموں کے اثبات کی دلیل کی جانب
اپنے اس کلام سے اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسانوں کو اور ان چیزوں کو جو انسان سے بھی زیادہ عظیم
الخلق اور عجیب الصنعت ہیں از سر نو پیدا کرنے پر قادر ہے لہذا وہ ان کو دوبارہ زندہ کرنے پر
بدرجہ اولیٰ قادر ہے۔

اور نیز اس طرح اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ پیدا فرمایا استوی الخلق پیدا فرمایا اور اس درجہ
محکم پیدا فرمایا کہ اس میں کوئی تفاوت اور خلل نہیں ہے اور اس تخلیق میں ان کی صلاحیتوں اور حاجت
روائیوں کا لحاظ ہے اور یہ اس کے انتہائی علم اور کامل حکمت پر دلیل ہے عظیم الشان بت اس کی قدرت
اور لطیف ہے اس کی حکمت۔

اور نافع اور ابو عمر و رکسائی نے دہو کی ہار کو ساکن پڑھا ہے جیسا کہ فہو اور دہو اس سبب سے کہ
انہوں نے اس کو غنڈ سے تشبیہ دی ہے پس حسب طرح غنڈ بضم الصاد کو ساکن پڑھتے ہیں اس طرح دہو بضم
اها کو ساکن پڑھا ہے۔

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (الآية)

التفسير للخواص

سابق

لِحَلِّ مُشْكَلَات

التَفْسِيرِ لِلْقَاضِي الْبَيْضَاوِيِّ

مصنف: عبد الله القاضي البيضاوي رحمته الله



شاح، حضرت مولانا فخر الحسن صاحب رحمته الله
صدر المدرسين دار العلوم ديوبند

مُرتَبِّين:

حضرت مولانا شکیل احمد صاحب مدظلہ
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ

اسلامی کتب خانہ

علامہ بنوری ٹاؤن کراچی۔ فون: 4927159



اشاعت اول جون 2004ء تعداد ایک ہزار

ناشر: اسلام کتب خانہ علامہ اقبال کراچی۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً - تعداد لغتہ
 ثالثہ تعم الناس کلہم فان خلق آدم واکرامہ وتفضیلہ علم سکان ملکوتہ بان
 امرہم بالسجود لہ انعام یعم ذریتہ واذ ظرف وضع لزمان نسبة ماضیہ وقع
 فیہ الخ لکما وضع اذ الزمان نسبة مستقبلہ یقع فیہ اُخری ولذلک یجب اضافتہما
 الی الجمل کحیث فی المكان وبینہما تشبیہا لہما بالموصولات واستعملتا للتعلیل
 والمجازاة ومحملہما النصب ابدًا بالظرفیۃ فانہما من الظروف لغير المتصرفۃ
 لما ذکرناہ واما قوله وَاذْکُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ وَنَحْوَهُ فعلى تاویل
 اذکر الحادث اذ کان کذا فحذف الحادث واقیم الظرف مقامہ وعاملۃ فی
 الآیۃ قالوا واذکر علی التاویل المذکور لانہ جاء معمولاً لہ صریحاً فی القرآن کثیراً
 او مضمرداً علیہ مضمون الآیۃ المتقدّمۃ مثل ویدأ خلقکم اذ قال وعلیٰ هذا
 فالجملۃ معطوفۃ علی خلق لکم داخلۃ فی حکم الصلۃ وعن معمرانہ مزید -

ترجمہ آیت - اور جب کہا تیرے رب نے فرشتوں سے کہ بیشک میں بنانے والا ہوں زمین میں خلیفہ
 عبارت - یہ شمار ہے تیسری نعمت کا جو تمام انسانوں کو عام ہے اس لئے کہ آدم علیہ السلام
 کو پیدا کرنا اور ان کا اعزاز کرنا اور ان کو اپنے فرشتوں پر اس طرح فضیلت دینا کہ ان کو سجدہ کا حکم
 دیا۔ یہ تمام چیزیں ایک انعام ہیں جو آدم کی تمام ذریت کو شامل ہے۔
 اور اذ کلمہ ظرف ہے جو نسبت ماضیہ کے اس زمانہ کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں دوسری نسبت
 ماضیہ بھی واقع ہو گیا کہ اذ وضع کیا گیا ہے نسبت مستقبلہ کے اس زمانہ کیلئے جس میں دوسری نسبت مستقبلہ
 بھی واقع ہو اور اسی وجہ سے واجب ہے کہ ان دونوں لفظوں کی اضافت جملوں کی جانب ہو جس طرح کہ حیث
 جو مکان نسبت کے معنی میں استعمال ہے اور ان دونوں لفظوں کو اسم موصول کے ساتھ مشابہت دیتے ہوئے

بنی قرار دیا گیا، اور ان کو علت اور ترتیب جزاء کے معنی کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور ان کا محل اعراب ہمیشہ نصب پر بنائے ظرفیت، کیونکہ یہ ان کلمات ظرف میں سے ہیں جن میں معنی ظرفیت کے سوا کی تبدیلی نہیں ہوتی اس کی دلیل وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے اور بہر حال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے واذکر اخاعاد اذ اندرقومہ اور اسی جیسی دوسری آیات تو وہ اذکر الحادث اذ کان کذا کی تاویل پر مبنی ہیں الحادث کو حذف کر دیا گیا اور اس ظرف کو اسکی جگہ قائم کر دیا گیا اور آیت زیر بحث میں اذ کا عامل قالوا ہے یا مذکورہ تاویل کی بنیاد پر لفظ اذکر عامل ہے کیونکہ اذ اس کا معمول بنکر قرآن کریم میں صراحۃ کثرت کے ساتھ آیا ہے، یا عامل مقدر ہے جس کی تعیین پر آیت سابقہ کا مضمون دلالت کرتا ہے اور تقدیر مثال کے طور پر یوں ہوگی وابد اخلقکم اذ قال اور اس احتمال کی صورت میں یہ جملہ معطوف ہوگا خلق لکم کے اوپر اور الذی کے صلہ کے حکم میں داخل ہوگا، اور حضرت معمر رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اذ زائدہ ہے۔

تشریح

اس آیت کے تحت پانچ بحثیں ہیں۔ اول ربط آیت کے بارے میں۔ دوم اذ کے معنی وضعی اور معنی مستعمل فیہ اور اس کے محل اعراب اور عامل کے بارے میں۔ سوم ملائکہ کی لغوی اور اصطلاحی تحقیق کے بارے میں اور اس بارے میں کہ ملائکہ کی حیثیت کیا ہے اور ان کے وجود میں کون سی حکمت کار فرما ہے۔ چہارم خلیفہ کی لغوی تحقیق کے بارے میں اور اس بارے میں کہ خلیفہ سے مراد کون ہے اور خلافت سے کیا مراد ہے۔ اور جاعل کس معنی میں ہے؟ پنجم اس بارے میں کہ فرشتوں کو اللہ تعالیٰ نے خلیفہ بنانے کی خبر کس لئے سنائی؟

پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں اللہ تعالیٰ کے انعامات عامہ کا ذکر تھا جس سے پورے نوع انسانی مالا مال ہے یہ سلسلہ کیف تکفرون باللہ وکنتم امواتا سے شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ کیف تکفرون باللہ وکنتم امواتا فاحیاء کم میں ایک نعمت عامہ ذکر ہوئی اور هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً میں دوسری نعمت عامہ ذکر ہوئی اور اس آیت میں تیسری نعمت عامہ کا بیان ہے۔ پس یہ آیت ماقبل سے اسی طرح مربوط ہے رازی نکتہ داں (رحمۃ اللہ رحمۃ واسعۃ) نے فرمایا کہ اس آیت میں یہ بیان ہوا ہے کہ خلقت آدم کی کیفیت اور ان کی تعظیم اور اکرام کی کیفیت کیا ہوئی۔ اور ظاہر ہے کہ ابو القبیلہ کی تخلیق اور اس کی تعظیم و تکریم خود قبیلہ پر انعام ہے۔

واذ ظرف الخ اس آیت میں لفظ اذ کو ابو عبیدہ معمر جو شیخین یعنی امام بخاری اور امام مسلم رحمہم اللہ کے شیخ ہیں انہوں نے زائدہ قرار دیا ہے ان کے نزدیک اذ یہاں کسی معنی کا فائدہ نہیں دیتا اور واذ قال ربک للملائکۃ کے معنی ہیں وقال ربک للملائکۃ۔ حافظ ابن کثیر نے فرمایا کہ معمر کا قول جمہور کا خلاف ہے جبریر اور قریظ نے اس کو رد کیا ہے اور زجاج اس پر غضبناک ہیں اور فرماتے ہیں هذا اجتراء من ابی عبیدہ۔ یہ ابو عبیدہ کی جانب سے جرات بیجا ہے جب ایک کلمہ کے ایک معنی لئے جاسکتے ہیں تو اس کو زائدہ ماننے کا جواز اور اس کی ضرورت کیلئے؟

الغرض جمہور کے نزدیک اذ غیر زائدہ اور مفید معنی ہے۔ اذ کے دو معنی ہیں۔ ظرفیت تعلیل۔ تعلیل سے مراد اپنے مابعد کو علت اور اپنے ماقبل کو معلول ظاہر کرنا جیسے جنتک اذ انت کریم۔ یہاں مخاطب کا کریم ہونا علت ہے اور مکرم کی بھی معلول محقق عبدالحکیم سیالکوٹی نے فرمایا کہ قاضی کے قول واستعملتا للتعلیل سے ایسا لگتا ہے کہ اذ کے بارے میں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اذ ایسی ظرفیت کیلئے ہے جو تعلیل کے معنی کو بھی متضمن ہے۔ شیخ زادہ نے کہا کہ اذ جب تعلیل کیلئے ہوگا تو حرف ہوا کلمہ اذ ابھی دو معنی رکھتا ہے ظرفیت، مجازاً۔ مجازاً کے معنی ہیں جزا کے شرط پر مرتب ہونے کو ظاہر کرنا والمثال واضح اذ کے معنی ظرفی کی تشریح یہ ہے کہ اذ نسبت ماضیہ کی اس زمانہ پر دلالت کرتا ہے جس میں دوسری نسبت ماضیہ بھی واقع ہوئی جیسا کہ اذ نسبت مستقبلہ کے اس زمانہ پر دلالت کرتا ہے جس میں دوسری نسبت مستقبلہ بھی واقع ہوگی۔ نسبت ماضیہ کے معنی ہیں فعل ماضی کی نسبت جو اس کے فاعل کی جانب سے جیسے آیت ہیں دو ماضوی نسبتیں ہیں۔ ایک قال ربک میں۔ قال ربک کی جانب دوسری قالوا میں قالوا کی ملائکہ کی جانب یہ دونوں ماضوی نسبتیں جس زمانہ میں واقع ہوئیں اور جس وقت یہ دونوں قول ظاہر ہوئے اس زمانہ اور اس وقت پر کلمہ اذ دلالت کرتا ہے۔ چونکہ اذ اور اذائے معنی وضعی میں نسبت داخل ہے اور نسبت جملہ ہی میں پائی جاتی ہے اسلئے ان دونوں کی اضافت جملہ کی جانب ضروری ہے۔ یہ اسی طرح ہے کہ جس طرح حیث جو مکان نسبت پر دلالت کرتا ہے اور اس کی اضافت جملہ کی جانب ضروری ہے

والملائكة جمع ملائكة على الاصل كالشمال جمع شمال والتاء لتأنيث الجمع وهو مقلوب ما لك من الالوكة وهي الرسالة لانهم وسائط بين الله تعالى وبين الناس فهم رسل الله او كما رسل اليهم واختلف العقلاء في حقيقتهم بعد اتفاقهم على انها ذوات موجودة قائمة بانفسها فذهب اكثر المسلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستند^{لين} بان الرسل كانوا يرونهم كذلك وقالت طائفة من النصارى هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان وزعم الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم شأهم الاستغراق في معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم في محكم تنزيله فقال يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ وهم العليون والملائكة المقربون وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الالهي لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُؤْمَرُونَ وهم المدبرون امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية على تفصيل اثبتته في كتاب لطواع

المقول لهم الملائكة كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص وقيل ملائكة الارض وقيل ابليس ومن كان معه في محاربة الجن فانه تعالى اسكنهم في الارض اولا فافسد فيها فبعث اليهم ابليس في جن من الملائكة قد مرهم وفرقهم في الجنائر والحيال وجاعل من جعل الذي له مفعولان وهما في الارض خليفة اعمل فيهما لانه بمعنى الاستقبال ومعتمد على مسند اليه ويجوز ان يكون بمعنى خالق -

ترجمہ اور ملائکہ ملک کی جمع ہے جو ملک کی اصلی صورت ہے جیسے شمائل شمال کی جمع ہے اور ملائکہ کی تائید جمعیت کے لئے ہے۔ اور ملائکہ مقلوب ہے۔ مائل کا جو ماخوذ ہے الوکۃ بمعنی رسالت و پیغمبری سے کیونکہ ملائکہ واسطہ ہیں اللہ تعالیٰ اور لوگوں کے درمیان پس ملائکہ اللہ کے رسول ہیں یا لوگوں کیلئے رسول جیسے ہیں، اور عقلا کا ان کی حقیقت و ہدایت کے متعین کرنے میں اختلاف ہے یا وجودیکہ اس پر اتفاق ہے کہ وہ قائم بالذات ہستیاں ہیں جو موجود ہیں چنانچہ اہل اسلام اس جانب گئے ہیں کہ وہ ہوا جیسے لطیف جسم ہیں جو مختلف شکلیں اور مختلف روپ بدلنے پر قادر ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ کے پیغمبران کو اسی طرح سمجھتے تھے۔ اور نصرائیوں کی ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ ملائکہ انسانی روحوں کا نام ہے جو کامل ہیں اور جسم سے الگ ہیں اور فلاسفہ کا دعویٰ ہے کہ ملائکہ ایسی ذوات ہیں جو مجرد عن المادہ ہیں اور ارواح کے منافی ہیں اور وہ دو قسموں پر منقسم ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کا کام حق تعالیٰ کی معرفت میں مستغرق رہنا اور غیر اللہ کے ساتھ مشغول رہنے سے بچنا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب محکم میں انکا حال بیان فرمایا ہے چنانچہ ارشاد فرمایا ہے نَسِجُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ وہ حق تعالیٰ کی شب و روز پاکی بیان کرتے ہیں یستی نہیں کرتے۔ یہ قسم ملائکہ علیون اور ملائکہ مقربون کی ہے۔

اور دوسری قسم وہ ہے جو زمین سے لیکر آسمان تک تمام امور کا اس نقشے کے مطابق انتظام کرتی ہے جو نقشہ قضاء الہی نے پہلے ہی سے تیار کر رکھا ہے اور جس پر قلم الہی چل چکا ہے۔ لا یعصون اللہ ما امرهم و يفعلون ما یؤمرون۔ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کا ان کو حکم دے دیا اس کی خلاف ورزی نہیں کرتے، اور وہ کرتے ہیں جو ان کو حکم دیا جاتا ہے۔ یہی وہ قسم ہے جس کو المذہبات امرا فرمایا گیا ہے۔ اب ان میں کچھ سماوی ہیں کچھ ارضی اسی تفصیل کے مطابق جو میں نے اپنی کتاب الطوابع میں درج کی ہے اور جن سے انہی جاعل فی الارض خلیفہ کہا گیا تھا وہ بھی فرشتے ہیں کیونکہ الفاظ عام ہیں اور باعث تخصیص موجود نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ مخاطب صرف زمین کے فرشتے ہیں اور بعض نے کہا کہ ابلیس اور جو ابلیس کے ساتھ جنوں سے جنگ کرنے میں شریک تھے وہ مخاطب ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اول اول زمین پر جنوں ہی کو بسایا تھا۔ پھر انہوں نے اس میں فساد برپا کیا۔ تو ان کی جانب ابلیس کو ملائکہ کے ایک لشکر کے ساتھ بھیجا گیا۔ پس ابلیس نے ان کو ہلاک و برباد کر دیا اور جزیروں اور پہاڑوں میں ان کو منتشر کر دیا۔

اور جاعل اس جعل سے ماخوذ ہے جو متعدی بد و مفعول ہے اور وہ دو مفعول فی الارض اور خلیفہ

ہیں۔ جاعل کو ان دونوں مفعولوں میں عامل بنایا گیا، اس لئے کہ جاعل استقبال کے معنی میں بھی ہے اور مسند الیہ پر اعتماد بھی کرتا ہے اور ممکن ہے کہ جاعل خالق کے معنی میں ہو جو متعدی بہ یک مفعول ہے۔

تشریح

واذ قال ربك الآية کے تحت یہ تیسری بحث ہے، اس میں ملائکہ کی لغوی و اصطلاحی تشریح ہے۔ ملائکہ جمع ہے ملائک کی ملائک اصل میں ملائک تھا اور ملائک اصل میں ملائک تھا۔ یہ نکلا ہے الوکۃ سے الوکۃ کے معنی ہیں رسول و پیغمبر ہونا یا رسول و پیغمبر بنانا ملائک اسم ظرف ہے یا مصدر ہے۔ پہلی صورت میں معنی ہوں گے محل رسالت۔ مقام رسالت، دوسری صورت میں مفعول کے معنی میں ہوگا یعنی رسول بنایا ہوا، پیغمبر بنایا ہوا۔ فرشتے چونکہ اشتقاقی کی جانب سے رسول قاصد اور پیامی ہیں اس لئے ان کا یہ نام تجویز کیا گیا۔ ہماری اس تشریح سے یہ واضح ہو گیا کہ ملائک دراصل ہموز الفاء ہے اور اس کے حروف اصلی ہمزہ، لام، کاف ہیں۔ ہمزہ زائدہ ہے۔ اب آپ کو یہ سمجھنا ہے کہ یہ ہموز الفاء، ملائک کی صورت میں کس طرح آیا تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ ملائک میں قلب مکانی ہوا یعنی اس کے اجزاء میں تقدیم و تاخیر کی گئی۔ ہمزہ کو لام کی جگہ پر اور لام کو ہمزہ کی جگہ پر لے آئے۔ بالفاظ دیگر فاء کلمہ کو عین کلمہ کی جگہ پر اور عین کلمہ کو فاء کلمہ کی جگہ پر لے آئے ملائک ہو گیا۔ یہاں ہمزہ متحرک ہے اور اس سے پہلے حرف صحیح ساکن ہے اس لئے ہمزہ کی حرکت ماقبل کو دے دی گئی اور ہمزہ کو بغرض تخفیف حذف کر دیا گیا ملائک ہو گیا۔ گویا ملائک کی دو اہلیں ہوں گی ایک قلب سے پہلے ملائک ہموز الفاء دوسری قلب کے بعد ملائک ہموز العین۔ جب ملائک کی جمع لائی گئی تو اس کی اصل ثانی کو سامنے رکھ کر ملائک جمع لائی گئی کیونکہ اصل ثانی مفعول کے وزن پر ہے اور مفعول کی جمع مفاعل کے وزن پر آتی ہے اور ملائک توفعل کے وزن پر ہے اس کی جمع فعال آتی ہے جیسے جبل کی جمع جبال ہے۔ شیخ زادہ کی رائے یہ ہے کہ ملائک کو مفعول کے وزن پر نہ مانا جائے بلکہ فعل کے وزن پر قرار دیا جائے جیسے شمال بمعنی عادت جمع شامل بمعنی عادات۔

ملائکتہ میں تاء تانیث جمع کے لئے ہے۔ عبد الحکیم سیالکوٹی نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تاء کے اضافہ سے پہلے ملائک جنس کے معنی میں بھی استعمال ہو سکتا تھا جو واحد و کثیر سب پر بولی جاتی ہے لیکن تاء تانیث کے اضافہ کے بعد اس کی جمعیت پختہ ہو گئی اب یہ لفظ فرشتوں کی جماعت ہی پر بولا جاسکتا ہے گویا تاء تانیث نے اس کو جماعت کے معنی میں صریح کر دیا۔

ملائک کے لغوی معنی قاصد اور پیغامبر اور واسطہ کے ہیں فرشتے چونکہ اللہ تعالیٰ اور لوگوں کے درمیان واسطہ ہیں اس لئے ان کو ملائک کہا گیا۔ انبیاء علیہم السلام کے لئے تو فرشتے براہ راست اللہ تعالیٰ کے قاصد اور رسول ہیں۔ البتہ عام امتیوں کے حق میں رسول اور قاصد براہ راست تو انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں اور فرشتے چونکہ واسطہ ہیں فیضان الہی کا اس لئے وہ بھی رسولوں جیسے ہیں۔ براہ راست رسول نہیں ہیں اور اس میں راز یہ ہے کہ رسول جس مرسل الیہ کے پاس بھیجا جاتا ہے وہ مرسل الیہ اس کو متعین طور پر پہچان لیتا ہے ملائکہ کا انبیاء کرام کے ساتھ تو اس طرح کا معاملہ تھا کہ وہ ان کو متعین طور پر پہچان لیتے تھے۔ عام امتی یہ شناخت نہیں رکھتے تھے۔ اس لئے ملائکہ انبیاء کرام کے لئے تو رسول ہیں لیکن عام امتیوں کے حق میں رسول جیسے ہیں

واختلف العقلاء الخ یہ فرشتوں کی تعریف اصطلاحی اور اس کے بارے میں مختلف اقوال کا تذکرہ ہے ملائکہ قائم بالذات ہیں اور موجود ہیں اس پر تمام عقلاء کا اتفاق ہے۔ لیکن وہ جسم متجز ہیں یا روح مجرد ہیں اور روح مجرد ہیں تو کون سی روح ہیں روح انسانی بشری یا کوئی دوسری قسم کی روح ہیں۔ اس میں اہل عقل کا اختلاف ہے۔ اہل اسلام کی اکثریت اس کی قائل ہے کہ ملائکہ ہوا کی مانند جسم لطیف ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو مختلف شکلوں میں تبدیل ہونے کی صلاحیت عطا فرمائی ہے وہ جسم ہیں اس لئے ان کا ایک خیر اور مکان بھی ہے زمین میں رہیں تو زمین کا وہ حصہ ان کا خیر ہے اور آسمان میں رہیں تو آسمان کا وہ جز جس میں وہ ہیں ان کا خیر ہے۔ اس مسلک کی دلیل یہ ہے کہ اللہ کے رسول، انبیاء کرام ان کو اچھی طرح سمجھتے اور اسی طرح پاتے تھے۔ نصاریٰ کی ایک جماعت اس کی قائل ہے کہ ملائکہ ان ارواح انسانی کا نام ہے جو کمال کے درجے پر فائز ہیں اور اجسام سے مجرد ہیں۔

چونکہ وہ ارواح مجردہ ہیں۔ اس لئے متجز نہیں ہیں۔ گویا ملائکہ اور اجنہ کے درمیان انکے نزدیک کوئی ماہیت اور ذات کا فرق نہیں ہے بلکہ صرف صفاتی فرق ہے یعنی ارواح سعیدہ کا ملائکہ ہیں اور ارواح شریرہ جیشہ ناقصہ خات ہیں۔ فلسفہ اسلام کا مذہب یہ ہے کہ ملائکہ ارواح انسانیہ اور ارواح جنیہ سے الگ ایک تیسری قسم کی ارواح مجردہ ہیں جو ان دونوں کے مقابلہ میں کہیں زیادہ علم و قوت رکھتی ہیں۔ اب ان میں کئی قبیلے ہیں بعض علیون اور ملائکہ مقربون ہیں۔ یہ وہ ہیں جن کا کام ہے معرفت حق تعالیٰ شانہ میں مستغرق رہنا اور ماسوا سے کوسوں دور رہنا۔ آیت کریمہ لیستجوبون اللیل والنہار لا یفترون میں اسی کی جانب اشارہ ہے۔

دوسری قسم وہ ہے جن کو المذبرات امرا (منتظین امور) فرمایا گیا ہے۔ یہ وہ ہیں جو آسمان و زمین کے درمیان امور کا قضاء و قدر کے مطابق انتظام کرتے ہیں۔ آیت کریمہ لا یعصون اللہ ما امرهم ویفعلون مایؤمرون میں ان ہی کی جانب اشارہ ہے۔ ان میں کچھ کی ڈیوٹی آسمان پر ہے وہ ملائکہ ساویہ ہیں۔ اور کچھ کی ڈیوٹی زمین پر ہے وہ ملائکہ ارضیہ ہیں۔

والمقول له الملائکۃ۔ یہاں سے اس کا ذکر ہے کہ جن ملائکہ کو مخاطب کر کے یہ کہا گیا تھا۔ انی جاعل فی الارض خلیفۃ۔ اُن سے کون سے ملائکہ مراد ہیں۔ تمام ملائکہ، یا بعض، اس سلسلہ میں اختلاف ہے، اکثر صحابہ کرام اور تابعین کا قول ہے کہ تمام ملائکہ مراد ہیں، دلیل یہ ہے کہ ملائکہ کا لفظ عام ہے اور اس میں تخصیص کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے اور عام کو بغیر قرینہ مخصوصہ کے خاص نہیں کیا جاسکتا۔ عام ہی رکھا جائے گا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ ان سے زمین کے فرشتے مراد ہیں۔

تیسرا قول یہ ہے کہ ابلیس اور ابلیس کے ساتھ جو فرشتے زمین پر جاتوں سے جنگ کرنے آئے تھے وہ مراد ہیں۔ وجاعل من جعل۔ یہ بحث لفظ جاعل سے متعلق ہے جاعل بمعنی مُصَوِّرُ بنانے والا کہ ہے یہ جعل بمعنی صیتر سے ماخوذ ہے جعل بمعنی خلق سے نہیں، جعل بمعنی صیتر متعدی بدو مفعول ہوتا ہے جاعل بھی یہاں دو مفعول رکھتا ہے۔ خلیفہ اس کا مفعول اول ہے اور فی الارض مفعول ثانی جس طرح فی الدار رجل میں فی الدار جملہ کا جزو ثانی اور رجل جزو اول ہے اور جزو ثانی کو جزو اول پر مقدم رکھا گیا ہے۔ اسی طرح

یہاں مفعول ثانی کو مفعول اول پر مقدم رکھا گیا ہے۔

آخر میں قاضی نے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ جاعل خالق کے معنی میں ہو اور متعدی بہ یک مفعول ہو اس صورت میں اس کا مفعول خلیفہ ہوگا اور فی الارض اس کا مال ہوگا۔

جاعل خواہ متعدی بہ یک مفعول ہو خواہ متعدی بدو مفعول بہر حال عمل کر رہا ہے اب سوال یہ ہے کہ آیا جاعل میں عمل کرنے کی شرط پائی جا رہی ہے یا نہیں؟ تو قاضی فرماتے ہیں کہ اس میں عمل کی شرطیں پائی جا رہی ہیں اس لئے کہ اسم جاعل کے عامل ہونے کی دو شرطیں ہیں اول یہ کہ حال یا استقبال کے معنی میں ہو۔ دوم یہ کہ اپنے ماقبل پر اعتماد کرتا ہو یعنی ماقبل کی خبر ہو یا صفت ہو وغیرہ۔ یہاں جاعل میں دونوں شرطیں موجود ہیں وہ استقبال کے معنی میں ہے کیونکہ جاعل کے معنی میں یہ آئندہ بننے والا ہے ایک خلیفہ اور اعتماد کی شرط بھی موجود ہے کیونکہ اتی کی خبر واقع ہے گویا اتی کی یا تکلم اس کا مسند الیہ ہے اور خود مسند ہے

والخليفة من يخلف غيره وينوب منابه والها وفيه للمبالغة والمراد به آدم عليه السلام لانه كان خليفة الله تعالى في ارضه وكن لك كل نبى استخلفهم في عمارة الارض وسياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ امره فيهم لا الحاجة به تعالى الى من ينوبه بل لقصور المستخلف عليه عن قبول فيضه وتلقى امره بغير وسط ولذا لك لم يستثنى ملكا كما قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا لاترى ان الانبياء لما فاقت قوتهم واشتغلت قريحتهم بحيث يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار لارسل اليهم الملائكة ومن كان منهنما على رتبة كلمة بلا واسطة كما كلم موسى عليه السلام في الميقات ومحمد عليه السلام ليلة المعراج ونظير ذلك في الطبيعة ان العظم لما عجز عن قبول الغذاء من اللحم لما بينهما من التباعد جعل الباري تعالى بحكمته بينهما الغضروف المناسب لهما لياخذن من ههنا ويعطى ذلك او خليفة من سكن الارض قبله وهو ذريرة لانهم يخلفون من قبلهم او يخلف بعضهم بعضا وافراد اللفظ اما الاستغناء بذكره عز ذكره بنيه كما استغنى بذكر ابي القبيلة في قولهم مضروها شتم او على تاويل من يخلف او خلقا يخلف۔

اور خلیفہ وہ ہے جو دوسرے کے بعد آئے اور اس کا قائم مقام ہو اور تاء خلیفۃ میں مبالغہ کے لئے ہے اور مراد خلیفہ سے آدم علیہ السلام ہیں اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی زمین پر اللہ کے خلیفہ تھے اور اسی طرح ہر نبی اور پیغمبر اللہ تعالیٰ کا خلیفہ ہے ان حضرات کو اللہ تعالیٰ نے خلیفہ بنایا ہے۔ زمین کو آباد کرنے

کے سلسلہ میں اور انسانوں کا انتظام کرنے اور ان کے نفوس کی تکمیل کرنے اور اللہ تعالیٰ کے احکام ان کے اندر جاری کرنے کے سلسلے میں یہ خلیفہ بنانا اس لئے نہیں ہوا کہ حق تعالیٰ کسی ایسے شخص کی جانب محتاج تھا جو اس کا نائب اور قائم مقام بنے بلکہ اس لئے ہوا کہ مستخلف علیہ یعنی جن پر خلیفہ مقرر کیا جا رہا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے فیض کو بلا واسطہ قبول کرنے اور اس کے احکام کی تعلیم کو بلا واسطہ حاصل کرنے سے قاصر ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ حق تعالیٰ نے کبھی فرشتہ کو نبی نہیں بنایا جیسا کہ ارشاد ہے **وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا** اگر ہم بالفرض نبی کسی فرشتہ کو بناتے تو اس کو انسان ہی کی صورت میں بھیجتے۔ کیا تم غور نہیں کرتے کہ انبیاء علیہم السلام کے قوی چونکہ فائق اور برتر ہیں اور ان کی طبیعتیں نہایت روشن ہیں اس درجہ روشن کہ لگتا ہے کہ ان کا تیل جل اٹھے گا۔ چاہے ان کو آگ چھوے بھی نہیں۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کی جانب فرشتے بھیجے۔ اور جو ان میں اعلیٰ رتبہ کے تھے ان کے براہ راست کلام فرمایا جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ایک وقت مقرر پر وعدہ کے مطابق کلام فرمایا اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے شب معراج میں، اور طبیعت انسانی میں اس توسط و اختلاف کی نظیر یہ ہے کہ بڑی چونکہ گوشت سے براہ راست غذا حاصل کرنے سے عاجز ہے کیونکہ تخلیقی و صوری طور دونوں میں بعد ہے اس لئے باری تعالیٰ نے اپنی حکمت سے ان دونوں کے درمیان غرض و فیعی نرم بڑی کو پیدا فرمایا جسکو دونوں سے مناسبت ہے تاکہ وہ گوشت سے غذا کا استفادہ کرے اور بڑی کو عطا کرے۔

یا خلیفہ سے مراد خلیفہ ان کا جو زمین پر آدم سے پہلے رہتے تھے یا خلیفہ کا مصداق آدم اور اولاد آدم ہے کیونکہ ذریت بھی اپنے اگلوں کی خلیفہ ہے۔ یا ایک دوسرے کی خلیفہ ہے۔ اور لفظ خلیفہ کو مفرد لانا یا تو اس لئے ہے کہ آدم کو ذکر کرنے کی وجہ سے بیٹوں کے ذکر سے استغناء ہو گیا جیسا کہ عرب کے قول مضر اور ہاشم میں ابو القبیلہ کے ذکر کی وجہ سے استغناء ہو جاتا ہے، یا مفرد لایا گیا ہے۔ من یخلف کی تاویل کی بنیاد پر، یا خلفا یخلف کی تاویل کی بنیاد پر۔

تشریح یہ جو تھی بحث ہے، خلیفہ کسی کے بعد آنے والا، اس کا قائم مقام بننے والا، اس میں تاثر تائید کی نہیں مبالغہ کی ہے، گویا خلیفہ وہ ہے جس میں قائم مقام بننے کی صفت نہایت قوت اور شدت و مبالغہ کے ساتھ پائی جائے، جیسے علامتہ، بمعنی کثیر العلوم۔ شدید الاتصاف بالعلم۔

پس اصل وزن خلیفہ کا فعل ہے اسی لئے اس کی جمع فعلاء کے وزن پر خلفاء آتی ہے جیسے عظیم کی جمع عظما ہے، اور فعیلہ مؤنث کی جمع فعائل کے وزن پر آتی ہے جیسے قبیلہ کی جمع قبائل۔

لیکن قرآن کریم میں خلیفہ کی جمع دونوں طرح آئی ہے، خلفاء بھی اور خلائف بھی۔ ارشاد ہے۔ **وَإِذْ كُنَّا نَاذِرُكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ** اور دوسری جگہ **خُلَافَةُ الْأَرْضِ** فرمایا گیا ہے۔

والمراد بہ آدم علیہ السلام۔ یہ اس کا بیان ہے کہ خلیفہ کا مصداق کون ہے اور ای میں یہ بھی بیان ہوگا کہ خلافت سے کس کی خلافت مراد ہے، مصداق کے بارے میں قاضی نے دو قول نقل کئے ہیں اول یہ کہ حضرت آدم علی نبینا وعلیہ السلام ہیں۔ دوم یہ کہ آدم اور ذریت آدم ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ خلیفہ کا صیغہ مؤنث ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی ایک فرد مراد ہے، نیز اسماء کی تعلیم بھی حضرت آدم ہی کو دی گئی تھی اور فرشتوں پر حجت

بھی آپ ہی کے ذریعے قائم کی گئی تھی۔

جو لوگ آدم و ذریت آدم مراد لیتے ہیں ان پر یہ اشکال ہے کہ اگر یہی مقصود تھا تو اِنی جاعل فی الارض خلفاء کیوں نہ فرمایا گیا۔

قاضی نے اس اشکال کا جواب و افراد اللفظ الخ سے دیا ہے۔ حاصل یہ کہ صیغہ مفرد استعمال کرنے میں قرآن ابو البشر ملحوظ ہے اور آب کے ذکر کرنے کے بعد ابتداء کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، جیسے ابوالقبیلہ مثلاً فرمایا اتم کا ذکر کر کے یہ خیال کر لیا جاتا ہے کہ پورا قبیلہ مذکور ہو گیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ خلیفہ میں بخلیفہ کے معنی میں ہے اور من اسم جنس ہے قلیل و کثیر سب پر صادق آتا ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ خلیفۃً خلفاً مختلف (ایسی مخلوق جو بعد میں آئے) کے معنی میں ہے اور خلق کے معنی کے اعتبار سے جمع ہے۔ قاضی بیضاوی کے لب و لہجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی رائے یہ ہے کہ خلیفہ سے براہ راست تو حضرت آدم علیہ السلام مراد ہیں کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی زمین پر اللہ کے خلیفہ تھے۔ لیکن ان کے ضمن میں تمام انبیاء کرام علیہم السلام بھی مراد ہیں جن کو حق تعالیٰ نے اس سلسلے میں اپنا خلیفہ بنایا کہ وہ زمین کو آباد کریں، انسانوں کے امور انتظام کریں۔ ان کے نفوس کا تزکیہ اور تکمیل کریں اور حق تعالیٰ کے احکام ان پر نافذ کریں۔

اس تشریح سے واضح ہو گیا کہ مستخلف عنہ یعنی جس کا خلیفہ مقرر کیا گیا وہ اللہ تعالیٰ ہے بعض کی رائے ہے کہ مستخلف عنہ وہ آبادی ہے جو انسانوں سے پہلے زمین پر آباد تھی یعنی جنات اس صورت میں خلیفہ کے معنی ہوں گے بعد میں آنے والا۔ بیضاوی نے فرمایا کہ خلیفہ کے تقرر سے یہ ہرگز نہ گمان کیا جائے کہ حق تعالیٰ خلیفہ کے تقرر کی جانب محتاج تھا اور خلیفہ پیدا کئے بغیر اس کا کام نہیں چل پاتا تھا۔ نہیں نہیں۔ حق تعالیٰ ہرگز اس کا محتاج نہیں تھا۔ بلکہ میں محتاج تھے۔

ہم فیض الہی کو براہ راست قبول کرنے سے قاصر تھے، ہماری مکرر اور کثیف طبیعتیں معصیتوں سے آلودہ ہمارے دل و دماغ، مادیت سے بوجھل ہمارا احساس و ادراک اس قابل کہاں کہ اس نور مجرد اس لطیف و خیر سے اقتباس و استفادہ کرے۔ چراغ مردہ کجا نور آفتاب کجا۔ اس لئے ضرورت تھی ایسی ذہنی و جسمانی ہستیوں کی جو اپنی بشریت کی بنا پر ہم مادی لوگوں سے بھی مناسبت رکھتی ہوں اور اپنے اشراق قلب اور طہارت فکر و نظر اور مخفص قوائے نظریہ و عملیہ کی وجہ سے اس عالم تقدس اور بارگاہ ملکوت سے بھی ان کی مناسبت ہو اور وہ ذہنی و جسمانی ہستیاں حضرت انبیاء کرام علیہم السلام ہیں۔ اس لئے ان کو اللہ تعالیٰ نے اپنا خلیفہ بنایا۔ ارشاد فرمایا گیا ہے کہ اگر بالفرض ہم فرشتوں کو رسول بنا کر بھیجتے تو ان کو انسانی شکل ہی میں بھیجتے تاکہ اتحاد جنس کی بنا پر استفادہ ہو سکے۔

انبیاء علیہم السلام کی طبیعتیں چونکہ انتہائی روشن ہوتی ہیں اس لئے براہ راست وہ نورانی مخلوق ملائکہ سے استفادہ کر سکتے ہیں اور ان میں بھی جو زیادہ بلند مرتبہ ہیں ان کو حق تعالیٰ نے براہ راست اپنی ہم کلامی سے نوازا جیسے حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت موسیٰ علیہ السلام۔

انسان کے جسمانی نظام میں اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ استفادہ کے لئے مناسبت کا لحاظ خالق ہستی نے اس نظام میں بھی رکھا ہے چنانچہ ہڈی اور گوشت میں ہڈی اس کی محتاج تھی کہ وہ گوشت سے رطوبات اور روغنیات اور دیگر غذاؤں کا استفادہ کرے۔ لیکن دونوں میں مناسبت مفقود تھی اس لئے حق تعالیٰ نے دونوں کے

درمیان ایک تیسری چیز یعنی غضروف نرم ہڈی پیدا فرمائی جو اپنی نرمی کی وجہ سے گوشت سے بھی مناسبت رکھتی ہے اور ہڈی کی ہم جنس ہے۔ یہ نرم ہڈی گوشت کے غذا حاصل کرتی ہے اور ہڈی کو وہ غذا عطا کر دیتی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ استعداد پیدا ہوتے ہی مبداء وجود و کرم کی طرف سے نزول فیض ہونے لگتا ہے، وہ دخل کسی مستحق کو کبھی محروم نہیں فرماتا۔ استعداد خارجی مع اپنی تمام نعمتوں کے آبیاری کے لئے تیار رہتی ہے، لیکن استعداد داخلی کا ہونا شرط ہے۔

کیا یہ سچ نہیں ہے؟ کہ آفتاب ضیا پاش کافی عام مصطفیٰ شیشے کو انعکاس نور سے کبھی محروم نہیں کرتا لیکن مگر شیشے ہرگز مستفیض نہیں ہوتے۔

وفائدة قوله هذا الملائكة تعليم المشاورة وتعظيم شان المجبول بان
بشر بوجوده سكان ملكوته ولقبه بالخليفة قبل خلفه واطهار فضل الراجح
على ما فيه من المفسد بسو الهم وجوابه وبيان ان الحكمة يقتضى ايجاد
ما يغلب خيره فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شرك كثير الى غير ذلك

ترجمہ اور فرشتوں سے اللہ تعالیٰ کے یہ فرمانے کا فائدہ اور مقصود، مشورہ کی تعلیم دینا ہے اور مقرر کئے جانے والے کی عظمت شان کو ظاہر کرنا ہے بایں طور کہ اللہ تعالیٰ نے پیشگی وجود آدم کی بشارت اپنے عالم بالا کے رہنے والوں کو دے دی اور اس کو پیدا کرنے سے پہلے خلیفہ کے لقب سے نوازا، اور خیر مقصود اس کے فضل و کمال کو ظاہر کرنا ہے جو اس کے اندر یاٹے جانیا لے مفسد پر غالب ہے اور یہ اظہار فرشتوں کے سوال و حق تعالیٰ کے جواب سے ہوا، اور پھر نیز یہ واضح کرنا ہے کہ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ اُس چیز کو وجود دیا جائے جس کی خیر ضرر پر غالب ہے، کیونکہ خیر کثیر کو شر قلیل کی وجہ سے ترک کر دینا شر کثیر ہے۔ اور اس کے سوا بھی مصلحتیں ہیں۔
تشریح یہ آیت متعلقہ کی آخری بحث ہے یعنی خلافت آدم کا مسئلہ فرشتوں کے درمیان کون سی حکمت کے پیش نظر رکھا گیا۔ قاضی نے اس کے چار فوائد ذکر کئے ہیں۔

پہلا فائدہ یا پہلی حکمت تو یہ ہے کہ حق تعالیٰ ایسا کر کے اپنے بندوں کو یہ تعلیم دینا چاہتا ہے کہ وہ بھی اپنے امور کے سلسلے میں اقدام سے پہلے مشورہ کر لیا کریں۔ اور ثلثہ اور خیر خواہ لوگوں پر اپنے امور کو پیش کیا کریں تاکہ خیر کا پہلو نکل آئے۔ اور خطاء و ضلال سے بچاؤ ہو جائے۔

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ خلیفہ کی عظمت شان ظاہر کرنے کے وہ اتنی عظیم ہستی ہے کہ اس کی پہلے ہی سے بشارت دی جا رہی ہے اور اس کے پیدا ہونے سے قبل ہی اس کو خلافت کے لقب سے نوازا جا رہا ہے اور بشارت بھی ان گرامی قدر بہتوں کو دی گئی جو عالم بالا پر مامور ہیں

تیسرا فائدہ یہ ہے کہ فرشتوں کے درمیان یہ مسئلہ رکھ کر فرشتوں ہی کے سوال سے خلیفہ کے مفسد کو نمایاں کرنا ہے کہ خلیفہ کی قوم فساد اور خونریزی کے مفسد رکھتی ہے اور پھر انی اعلم ما لا تعلمون کی جواب دے کر اس حقیقت کو ظاہر فرماتا ہے کہ ہونے والے خلیفہ کا فضل و کمال اس کے متوقع مفسد کے مقابلہ

میں قابل ترجیح ہے، گویا انی اعلم مالا تعلمون جیسے مختصر جواب میں حق تعالیٰ نے فرشتوں کو یہ بتا دیا ان میں رسول اور اخیار بھی ہوں گے اور ان میں علم و عمل کی جامعیت ہوگی، اور تمہارے اندر طاعت اور اس پر فخر کرنے کا جذبہ ہے، اور خلیفہ کی جنس میں طاعت پر فخر کرنے کے بجائے معصیت پر ندامت کا جذبہ ہوگا چوتھا فائدہ یہ ہے کہ اس حقیقت کو واضح کر دینا ہے کہ حکمت و دانائی کا تقاضہ یہ ہے کہ جس کی خیر اس کے شر پر غالب ہو، اس کو وجود دے دیا جائے کیونکہ ضرر قلیل نفع کثیر کے لئے گوارا کر لیا جاتا ہے۔ اور تھوڑا سا شریعت سی خیر کی خاطر معاف کر دیا جاتا ہے۔

قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ط تعجب من ان يستخلف
لعمارة الارض واصلاحها من يفسد فيها او يستخلف مكان اهل الطاعات
اهل المعصية واستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة التي بهتت تلك
المفاسد والغلثها واستخبار عما يرشد هم ويزيح شبهتهم كسؤال
متعلم معلمه عما يختلج في صدره وليس باعتراض على الله ولا طعن
في بني آدم على وجه الغيبة فانهم اعلی من ان يظن بهم ذلك لقوله تعالى
بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسِفِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ وَاِنَّمَا
عَرَفُوا ذَلِكَ بِأَخْبَارٍ مِنَ اللَّهِ اَوْ تَلَقَّوْا مِنَ اللّٰهِ وَاسْتَبَاطَ عِمَارُكُمْ اِنِ
عَقُولُهُمْ اِنْ الْعَصْمَةَ مِنْ خَوَاصِهِمْ اَوْ قِيَاسَ لِأَحَدِ الثَّقَلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ

(آیت) انہوں نے عرض کیا، کیا آپ زمین میں ایسے کو مقرر کرنے والے ہیں جو اس کے نظام کو بگاڑ
ترجمہ دے گا اور اس میں خونریزیاں کرے گا۔

(عبارت) یہ اس بات پر تعجب ہے کہ زمین کی آبادی اور اس کی اصلاح کے لئے ان کو خلیفہ مقرر کیا
جا رہا ہے جو اس میں فساد برپا کریں گے، یہ کہ اہل اطاعت کی جگہ اہل معصیت کو خلیفہ بنایا جا رہا ہے اور
نیز اس حکمت کے انکشاف کی درخواست کرنا ہے جو ملائکہ پر مخفی رہ گئی اور جو ان مفاسد پر غالب آگئی اور
انکو ناقابل اعتناء قرار دے دیا۔ اور اس حقیقت کی خبر معلوم کرنی ہے جو ان کی رہبری کرے اور انکے شبہ
کو دور کر دے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک طالب علم اپنے استاد سے اس چیز کی بابت پوچھ لیتا ہے جو اس کے
دل میں کھٹکتی ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ پر کوئی اعتراض نہیں ہے اور نہ فائز بنانہ طور پر بنی آدم پر طعن و تشنیع ہے
اس لئے کہ ملائکہ اس سے بلند و بالا ہیں کہ ان کے ساتھ یہ گمان قائم کیا جائے، کیونکہ ارشاد باری ہے بَلْ
عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسِفِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کے مکرم بند ہیں
جو اس کے قول سے سبقت نہیں کرتے اور وہ اس کے حکم ہی پر عمل کرتے ہیں۔

اور ملائکہ نے خلیفہ کا یہ نقص یا تو اللہ تعالیٰ کے خبر دینے سے جانا یا لوح محفوظ سے استفادہ کر کے جانا یا اس بنیاد سے مستنبط کر کے جانا جو ان کی عقلوں میں جاگزیں تھی کہ عصمت عن الخطاء ملائکہ ہی کی خصوصیت ہے یا ثقلین یعنی جن وانس میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کر کے جانا۔

تشریح

آیت کریمہ کے تحت جو تفسیری عبارت نقل ہوئی ہے وہ بقول شیخ زادہ فرقہ حشویہ کے دو استدلالوں کا جواب ہے یہ دونوں استدلال انہوں نے اس پر کئے ہیں کہ ملائکہ معصوم عن الخطاء نہیں ہیں۔ حشویہ کا پہلا استدلال یہ ہے کہ ملائکہ نے فعل باری پر اعتراض کیا یعنی خلیفہ کی تخلیق اور اس کے منصب خلافت پر فائز کئے جانے پر اعتراض کیا، اور فعل باری پر اعتراض کرنا معصیت ہے، پس ملائکہ معصوم عن المعصیت نہیں ہیں۔ نیز بنی آدم پر طعن و تشنیع بھی ملائکہ سے ہوئی اور طعن و تشنیع بھی معصیت ہے۔ قاضی نے اس کا جواب یہ دیا کہ ملائکہ کا یہ قول نہ فعل باری پر اعتراض ہے اور نہ بنی آدم پر طعن ہے کیونکہ فرشتوں کی شان اس سے بلند ہے کہ وہ فعل باری پر اعتراض کریں یا کسی کے اوپر زبان طعن دراز کریں خود حق تعالیٰ نے ان کے بارے میں شہادت دی ہے بل عباد مکرمون لا یسبقونہ بالقرول وھم بامرہ یعملون وہ اللہ کے محترم بندے ہیں اور ان کا دائرہ عمل حق تعالیٰ کے اوامر پر محدود ہے۔ اس سے سر مو تجاوز نہیں کرتے۔ رہ گئی یہ بات کہ یہ قول اعتراض نہیں ہے تو پھر اور کیا ہے؟

قاضی نے فرمایا یہ اس بات پر اپنے تعجب کا اظہار ہے کہ اصلاح ارض کے لئے اس کو کیونکر خلیفہ مقرر کیا گیا جس کی خو میں افساد ہے، یا اس پر تعجب ہے کہ اہل طاعات کے رہتے ہوئے اہل معصیت کا انتخاب کیوں عمل میں آیا۔ اور ظاہر ہے کہ کسی شئی پر تعجب کرنا اور اس کے ادراک سے خود کو عاجز ظاہر کرنا معصیت نہیں ہے۔

یہ یوں جواب دیا جائے کہ ملائکہ کے قول کا مقصود یہ ہے کہ بار الہا اس پیدا کئے جانوالے خلیفہ میں مفسد ہیں پھر بھی تو نے خلافت کے لئے اس کا انتخاب فرمایا ہے، یہ انتخاب یقیناً کسی دقیق و عظیم حکمت پر مبنی ہے جو ان مفسد پر چھا گئی اور جس کی عظمت کے آگے یہ مفسد ناقابل اعتناء ٹھہرے، خدا یا وہ حکمت کیا ہے اس کو ہم پر منکشف فرمادے، اور کسی حقیقت کے انکشاف کی درخواست کرنا معصیت نہیں بلکہ اعلیٰ درجہ کی سلامت روی اور نیاز مندی ہے۔ ٹھیک اسی طرح جیسے ایک نیاز مند طالب علم اپنے مشفق استاد کے روبرو اپنا علمی غلباں رکھ کر اس کو دور کر لیتا ہے۔

وانما عرفوا ذلک۔ یہ حشویہ کے دوسرے استدلال کا جواب ہے، دوسرا استدلال یہ ہے کہ خلیفہ یا بنی آدم کا مفسد ہونا یا خونریز ہونا اب تک غیب تھا جس کا اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو علم نہیں تھا پس ملائکہ کا ایک غیبی امر میں عقلی گھوڑے دوڑانا اور محض ظن و تخمین کی بنیاد پر نوع بنی آدم کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنانا آیت کریمہ لا تقف ما لیس لك بہ علم کے خلاف ہے۔ نیز اپنے ظن اور خواہش کی پیروی کرنا؟ اور ظاہر ہے کہ ظن اور خواہش کی پیروی بھی معصیت ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ملائکہ نے ظن و خواہش کی پیروی نہیں کی بلکہ ان کو حق تعالیٰ نے خبر دی تھی کہ خلیفہ کے خمیر میں فساد بھی ہے۔ یا انہوں نے لوح محفوظ میں پڑھا تھا اور ممکن ہے کہ صرف یہی خبر پڑھ کے ہو

کہ ایسی نوع کو خلافت عطا کی جائے گی جس میں مادہ فساد و خونریزی ہوگا اور اس میں حکمت کیا ہے؟ اس پر کوڑھنے کا موقع نہ آیا ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں طریقے مفید یقین ہیں مفید ظن نہیں ہیں، پس ظن کی پیروی لازم نہیں آتی یا جواب میں یہ بات کہی جائے کہ ملائکہ کے دل میں یہ بات بیٹھ گئی تھی کہ معصوم عن الخطاء ہوتا صرف ملائکہ کا خاصہ ہے۔ لہذا اس سے انہوں نے قیاس کیا کہ دوسری جو نسی بھی مخلوق آئے گی وہ معصوم نہیں ہوگی یا جنتوں پر انسانوں کو قیاس کر لیا اور ظاہر ہے کہ قیاس بھی ایک حجت شرعیہ ہے، شرعی قیاس کرنے والے کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ظن و تخمین کی پیروی کر رہا ہے۔

والسفك والسبك والسفع والشن انواع من الصب فالسفك يقال في الدم والدم والسبك في الجواهر المذابة والسفع في الصب من اعلی والشن في الصب عن فم القربة ونحوها وكذلك الشن وقرئ يسفك على البناء للمفعول فيكون الراجع الى من سواء جعل موصولا او موصوفا محذوفا اي يسفك الماء فيهم

ترجمہ اور سفك اور سبك، اور سفع اور شن مختلف قسمیں ہیں صب کی، پس سفك استعمال کیا جاتا ہے خون اور آنسو کے بہانے میں اور سبك پگھلی ہوئی دھاتوں میں اور سفع اوپر سے گرنے میں اور شن شک وغیرہ کے منہ سے اندھیلنے میں اور اسی طرح سن ہے اور بعض نے يسفك بصیغہ مجهول پڑھا ہے، اس صورت میں من کی جانب لوٹنے والی ضمیر محذوف ہوگی۔ خواہ من کو موصولہ قرار دیا جائے یا موصوفہ تقدیری عبارت ہوگی و يسفك الماء فيهم۔

تشریح یہ يسفك الماء کے مصدر سفك سے بحث ہے۔ فرماتے ہیں کہ چار مصدر ہیں جو متقارب المعنی ہیں ان میں بہت معمول سا فرق ہے، سفك، سبك، سفع، شن یہ چاروں صب کے معنی میں مشترک ہیں یعنی چاروں میں بہاؤ کے معنی پائے جاتے ہیں، فرق صرف معمولی سی قیدوں کا ہے، گویا صب ایک لفظ عام ہے اور یہ چاروں اس کے خصوصی افراد ہیں یا یوں کہئے کہ صب ایک جنس مشترکہ ہے اور یہ چاروں اس کی انواع ہیں۔ پس صب کے معنی ہیں مطلقاً بہانا خواہ کسی بھی چیز کو بہا یا جائے اور کسی بھی طریقہ سے بہا یا جائے اور سفك کے معنی ہیں آنسو یا خون کا بہانا، ایک خاص قسم ہوئی، اور دوسری قسم سبك ہے بمعنی پگھلائی ہوئی دھاتوں کا بہانا، تیسری قسم سفع ہے بمعنی اوپر سے پانی یا سیال چیز بہانا جو تھی قسم شن ہے بمعنی برابر سے ایک برتن سے دوسرے برتن میں بہانا (اندھیلنا) جیسے مشیزہ وغیرہ سے گلاس میں بہانا۔ قاضی نے فرمایا کہ سن سین جملہ کے ساتھ بھی اسی معنی میں ہے جس معنی میں شن مجھ کے ساتھ ہے، یعنی تے دونوں میں تھوڑا سا فرق کیا ہے، شن مجھ میں قوت کے ساتھ اندھیلنے کے معنی ہیں اور سین جملہ آہستہ اور نرمی سے اندھیلنے کے معنی میں ہے۔

وقرئ يسفك = یہ يسفك میں دوسری قراءت کا ذکر ہے، پہلی قراءت صیغہ معروف کے ساتھ

ہے اس صورت میں یسفک کی ضمیر فاعل من کی طرف راجع ہوگی، ترجمہ آیت میں یہی قراءت ملحوظ ہے دوسری قراءت صیغہ مجہول کے ساتھ ہے، اس صورت میں نائب فاعل دُم ہوگا۔ پس من کی جانب لوٹنے کے لئے یسفک میں کوئی ضمیر نہ ہوگی، حالانکہ ضمیر عائذ کا ہونا ضروری ہے خواہ من کو موصولہ قرار دے کر یسفک کو اس کا ملہ قرار دیا جائے۔ خواہ من کو موصوفہ قرار دیا جائے۔ اور یسفک کو اس کی صفت۔ کیونکہ جملہ خواہ ملہ واقع ہو خواہ صفت اس میں ایک ضمیر عائذ کا ہونا ضروری ہے جو موصول یا موصوف کی جانب رجوع کرتی ہو قاضی نے فرمایا کہ دوسری قراءت کی صورت میں عائذ محذوف ہوگا اور وہ فہم ہے یہ ضمیر جمع من کی جانب اس کے معنی جمعی کے لحاظ سے راجع ہوگی۔ تقدیری عبارت ہوگی یسفک الدماء فیہم یعنی کیا مقرر فرمائیں گے آپ ایسوں کو جن میں خون بہائے جائیں گے۔

وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ حَال مقررہ لجهة الاشكال كقولك ائحس الى اعدائك وانا الصديق المحتاج والمعنى استخلف عصاة ونحن معصومون احقأبد لك والمقصود منه الاستفسار عما رجهم مع ما هو متوقع منهم على الملائكة المعصومين في الاستخلاف لا العجب والتفاخر وكانهم علموا ان المجعول خليفة ذو ثلث قوى عليها مدار امره شهوة وغضبية توديان به الى الفساد وسفك الدماء وعقلية تدعوه الى المعرفة والطاعة ونظر واليها مفردة وقالوا ما الحكمة في استخلافه وهو باعتبار تينك القوتين لا يقتضى الحكمة ايجاد فضل عن استخلافه واما باعتبار القوة العقلية فنحن نقيم ما يتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفسد وغفلوا عن فضيلة كل واحدة من القوتين اذا صارت مهيمنة مطواعة للعقل متمرنة على الخير كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والانصاف ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر عنه الاحاد كلاحاطة بالجزئيات استنباط الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوة الى الفعل الذى هو المقصود من الاستخلاف واليه اشار تعالى اجمالاً بقوله قال اِنِّىْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ۔

ترجمہ (عبارت) یہ آیت حال ہے جو اشکال کے رخ اور اس کی وجہ کی تاکید کر رہا ہے، جیسے تم یہ (آیت) اور آپ کی حمد و ثنا کے ساتھ تسبیح اور آپ کے لئے تقدیریں ہم تو کرتے ہی ہیں۔

کہو۔ اتحسن الی اعدائك وانا الصدیق المحتاج کیا تم اپنے دشمنوں کے ساتھ احسان کرتے ہو حالانکہ میں تمہارا دوست اور حاجت مند ہوں اور مفہوم یہ ہے کہ کیا آپ خلیفہ بنائیں گے نافرمانوں کو حالانکہ ہم معصوم ہیں اور خلافت کے حق دار ہیں اور مقصود اس سبب کو پوچھنا ہے جس نے بنی آدم کو ان چیزوں کے باوجود ترجیح دے دی جن کا ان سے اندیشہ ہے مقصود خود ستائی اور فخر نہیں ہے اور گویا ملائکہ یہ جانتے تھے کہ جس کو خلیفہ مقرر کیا جائے گا وہ تین قوتیں رکھتا ہے اور ان ہی کے اوپر اس کے امور کا دار و مدار ہے، قوت شہویہ، قوت غضبیہ، قوت عقلیہ اس کو فساد اور خونریزی تک پہنچائیں گی اور تیسری قوت عقلیہ ہے جو اس کو معرفت اور اطاعت کی دعوت دیگی۔ اور ملائکہ نے ان تینوں پر انفرادی حیثیت سے نظر ڈالی یعنی ہر ایک کو دوسری قوت سے الگ کر کے دیکھا اور سوال کر بیٹھے کہ ان کے خلیفہ بنانے میں کونسی حکمت ہے۔ حالانکہ حکمت ان کی ان دو قوتوں کی وجہ سے ان کے وجود کا تقاضہ نہیں کرتی چہ جائیکہ ان کو خلیفہ بنایا جائے اور رہ گئی قوت عقلیہ تو ہم خود ہی ان باتوں کو قائم کئے ہوئے ہیں جن کی قوت عقلیہ سے توقع ہے اور ہمارے قائم کرنے میں ان مفاسد کے مکر اور تعارض سے بھی سلامتی ہے اور ملائکہ ان دونوں قوتوں میں سے ہر ایک کی ان فضیلتوں سے غافل ہو گئے جو ان کو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب یہ تہذیب ہو جائیں، عقل کے مطیع ہو جائیں اور خیر کے عادی ہو جائیں جیسے فضیلت عفت و شجاعت و مجاہدہ خواہش اور فضیلت انصاف، اور ملائکہ یہ نہ سمجھ سکے کہ ترکیب مجموعی ان چیزوں کا فائدہ دیتی ہے جن سے بساط و افراد قائم رہتے ہیں۔

جیسے جزئیات کا احاطہ اور صنعتوں کا استنباط و ایجاد، اور کائنات کے منافع اور اس کی صلاحیتوں کو قوت سے فعل کی جانب لانا جو خلیفہ بنانے کا مقصد ہے، اور ان ہی رموز کی جانب اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان قال انی اعلم ما لا تعلمون سے اشارہ فرمایا یعنی حق تعالیٰ نے فرمایا کہ میں جانتا ہوں جو کچھ تم نہیں جانتے۔

تشریح اس عبارت میں دو مخفی نسبتیں بحمدك الآیہ کی ترکیبی حیثیت اور اس کے معنی مقصود سے بحث کی گئی ہے، ترکیبی اعتبار سے یہ التجمل کی ضمیر مخاطب سے حال واقع ہے اور اس حال سے اشکال کا رخ موکد ہو رہا ہے۔ عبدالحکیم نے کہا کہ اشکال کی تاکید اس لئے ہو رہی ہے کہ اشکال دو جزؤں پر مشتمل ہے اور یہ اس کا جزو ثانی ہے۔ کیونکہ پورا اشکال یہی تو ہے کہ آپ خونریز اور مفسد قوم کو تسبیح و تقدیس کرنے والی جماعت کی موجودگی میں خلیفہ بنا رہے ہیں۔

آیت کا ترجمہ کچھ بھی کر دیا جائے لیکن یہ امر طے شدہ ہے کہ ملائکہ کا مقصود جیسا کہ فرقہ حشویہ نے سمجھا ہے خود بینی و خود ستائی یا فخر و مباہلات ہرگز نہیں تھا۔

مقصود صرف یہ معلوم کرنا تھا کہ معصومین پر غیر معصومین کو ترجیح دینے کا سبب کیا ہے؟ قاضی نے ملائکہ کے اشکال کی ایک لطیف اور فلسفیانہ تعبیر بھی پیش کی ہے، وہ یہ کہ ملائکہ یہ جانتے تھے بنی آدم میں تین طرح کی قوتیں دلیت کی جائیں گی۔ قوت شہویہ جس کا مدار جگر پر ہے۔ قوت غضبیہ جس کا مدار قلب پر ہے۔ قوت عقلیہ جس کا مدار دماغ پر ہے۔ قوت شہویہ و قوت غضبیہ تو موجب ہیں فساد و خونریزی کی اور قوت عقلیہ داعی ہے معرفت و طاعت کی اور ظاہر ہے کہ دو کے آگے بیچاری ایک کی کیا پیش جائے گی مغلوب ہو کر رہ جائے گی۔

پس مقصود سوال یہ ہے کہ ایسے مجموعہ کو وجود دینے بلکہ اس کو خلافت عطا کرنے میں کون سی حکمت کار فرما ہے جبکہ اس مجموعہ کا غالب عنصر شر و فساد ہے۔

حق تعالیٰ نے انی اعلم ما لا تعلمون سے اجمالاً و کثایتاً اُس حکمت غامضہ اور سرخفی کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اے ملائکہ قدس اُس حکمت غامضہ کو میرے علم اور میری حکمت کے حوالے کرو۔ میں ہونیوالے خلیفہ کی صلاحیتوں سے خوب واقف ہوں۔ تمہیں چونکہ ان کا علم نہیں ہے اس لئے تمہارے لئے صرف تسلیم و رضا کی راہ ہے۔

رموز مملکت خویش خسرواں دانند : گدائے گوشہ نشینی تو حافظا مخروش :
اُن بے شمار حکمتوں میں سے ایک یہی ہے کہ قوتِ شہویہ، اور قوتِ غضبیہ جن کو تم منبع شر و فساد سمجھتے ہو یہی کُدن بن جاتی ہیں جب ان کا قوتِ عقلیہ سے سمجھوتہ ہو جاتا ہے۔

قوتِ شہویہ کا جب تک عقلیہ سے میل نہیں ہوتا تو وہ ہوس رانی کی آخری حد بہت تک پہنچا دیتی ہے یا تفریط کا شکار ہو کر خود اور انسردگی کی حد میں لے آتی ہے لیکن جب قوتِ عقلیہ اس کی باگ دوڑ اپنے ہاتھ میں لیتی ہے اور اس کو افراط و تفریط سے بچا کر اعتدال پر لانے میں کامیاب ہو جاتی ہے تو اس سے عفت اور مجاہدہ کی صفت پیدا ہوتی ہے۔

علیٰ ہذا قوتِ غضبیہ جب تک غیر مہذب یا بے لگام رہتی ہے تو اگر افراط کا شکار ہو گئی تو ہتھورا اور ہلاک کوشی تک پہنچا دیتی ہے اور اگر تفریط کا شکار ہو گئی ہے تو جبن اور بندلی پیدا کر دیتی ہے۔ لیکن قوتِ عقلیہ کی گرفت میں آنے کے بعد اس سے شجاعت اور انصاف کی صفت پیدا ہو جاتی ہے۔ یعنی قوتِ غضبیہ کے مقلد ہو جانے کے بعد آدمی حق کے لئے بیباک ہو جاتا ہے اور خالق و مخلوق کی ادائیگی حقوق کے سلسلہ میں منصف مزاج ہو جاتا ہے۔ پس ملائکہ نے جن کو منبع شر و فساد سمجھا تھا وہ قوتیں بھی منبع حسنات ثابت ہوئیں۔ دوسری حکمت یہ ہے کہ مختلف قوتوں اور متضاد عضروں سے ترکیب پانے والے جسم میں وہ فوائد و خصوصیات ہیں جو اشیاء بسیطہ غیر مرکبہ میں نہیں ہیں چنانچہ ملائکہ چونکہ بسیطہ ہیں اس لئے متعدد قوائے جسمانی اور حواس ظاہری سے محروم ہیں۔

لہذا مختلف رنگ، مختلف آوازیں، مختلف ذائقے، مختلف بوئیں اور متعدد دلی کیفیات ان کے ادراک میں نہیں آ سکتیں کیونکہ ان کے ادراک کی صلاحیت جو اس ظاہرہ ہی میں ہے۔ اور جب ملائکہ کو ان کا ادراک اور اُن کی گہرائی کا علم نہیں ہو سکتا تو وہ کسی صنعت کو نہ ایجاد کر سکتے ہیں اور نہ کائنات کی صلاحیتوں کو بروکار لاسکتے ہیں۔ حالانکہ خلیفہ بنانے کا مقصود یہی ہے کہ وہ کائنات کی پوشیدہ صلاحیتوں کو اجاگر کرے اور عالم کو آباد کر کے اس پر اللہ کا حکم نافذ کرے۔

اولادِ آدم یا بنی نوع انسان میں چونکہ مختلف قوی جسمانیہ اور متعدد حواس ظاہرہ موجود ہیں اس لئے وہ تمام جزئیاتِ مذکورہ کا احاطہ بھی کر سکتا ہے اور صنعتوں کو ایجاد کر کے کائنات کے منافع کو قوت کے مرحلہ سے بحال کر بالفعل بنا سکتا ہے۔ اس لئے خلافتِ ارضی کے لئے اس کا انتخاب عمل میں آیا۔

والتسبیح تبعید الله عز السوء وکذلک التقدیس من سبّ فی الارض والماء
وقدّس فی الارض اذا ذهب فیها وابتعد ویقال قدّس اذا طهر لان مطهر الشئ
مبعده عن الاقدار وجمدک فی موضع الحال ای متلبسین بجمدک علی ما الهمتنا
معرفتک ووفقتنا للتسبیحک تدارکوابہ ما اوہم اسناد التسبیح الی انفسہم
ونقدس لک نطهر نفوسنا عن الذنوب لاجلک کانہم قابلوا الفساد المفسر
بالشک عند قوم بالتسبیح وسفک الدماء الذی ہوا عظم الافعال الذميمة
بتطہیر النفس عن الاثام وقیل نقدسک واللام زائدة۔

ترجمہ اور تسبیح اللہ تعالیٰ کو بعبید تصور کرنا ہے نقص سے اور اسی طرح تقدیس ہے، یہ دونوں ماخوذ ہیں
سبّ فی الارض والماء اور قدّس فی الارض سے، یہ اس وقت بولے جاتے ہیں جب کوئی
زمین اور پانی میں دور تک چلا جائے، اور کہا جاتا ہے قدّس جب کوئی پاک کر دے اس لئے کہ شئی کو پاک کرنے
والا اس کو گندگیوں سے دور کرنے والا ہے۔

اور بجمدک حال کے محل اعراب میں ہے، یعنی متلبسین بجمدک علی ما الهمتنا الخ ہم تیری
تسبیح کرتے ہیں ساتھ ہی ساتھ اس پر تیری حمد و ثنا اور تیرا شکر بھی کرتے ہیں کہ تو نے اپنی معرفت ہمارے دل میں
ڈالی اور اپنی تسبیح کی ہم کو توفیق بخشی، و بجمدک کے ذریعہ ملائکہ نے اس وہم کی تلافی کر دی جو ان کے اپنی ذات
کی طرف تسبیح کی نسبت کرنے سے پیدا ہوا تھا۔

اور نقدس لک کے معنی ہیں اے اللہ ہم محض تیرے لئے تیری وجہ سے، تیری ہی خاطر اپنے آپ کو گناہوں سے پاک رکھتے ہیں۔
گویا ملائکہ نے فساد جس کی تفسیر ایک جماعت کے نزدیک شرک ہے اس کا مقابلہ تسبیح سے کیا۔ اور سفک
وما یعنی خونریزی جو افعال قبیحہ میں سب بڑا گناہ ہے اس کا مقابلہ تقدیس یعنی خود کو گناہوں سے پاک رکھنے سے کیا۔
اور بعض نے کہا ہے کہ نقدس لک کے معنی ہیں نقدسک اے اللہ ہم تجھ کو مقدس اور پاک سمجھتے ہیں اور
لک کا لام زائد ہے۔

تشریح یہ تسبیح و تقدیس کے معنی مرادی اور معنی لغوی کا بیان ہے اسی کے ضمن میں و بجمدک کی ترکیبی
حیثیت و نقدس لک کے لام پر بحث ہے، نیز اس فرق کا بھی اظہار ہے جو معنی حیثیت سے
تسبیح اور نقدس لک کے درمیان ہے۔ تسبیح کا مجرد سبّ فی الماء اور تقدیس کا مجرد قدّس فی الارض
استعمال ہوتے ہیں۔ ان دونوں کے معنی ہیں دور تک چلا جانا، دور کل جانا، باب تفعیل میں آکر یہ متعدی ہو
اور معنی ہوئے دور کر دینا، اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کے معنی یہ ہوں گے کہ بندہ اللہ تعالیٰ کے حق میں یہ
غفیر رکھتا ہے کہ وہ ہر طرح کے نقص و عیب سے بعید ہے۔

قاضی فرماتے ہیں کہ قدس کبھی ظہر (پاک کرنا) کے معنی میں بھی آتا ہے۔ پس تقدس کے دو معنی ہوتے ہیں: رکنا، پاک کرنا، اور حقیقت یہ ہے کہ تبعید اور تطہیر میں ایک طرح کا لزوم ہے کیونکہ جب شی کو پاک کر دیا گیا تو گویا اس کو گندگیوں سے دور کر دیا گیا۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ تسبیح اور تقدس میں کچھ فرق ہے یا دونوں مترادف اور ایک دوسرے کی تاکید ہیں زمخشری کی رائے یہ ہے کہ تسبیح و تقدس میں تو ترادف لیکن قرآن کریم میں وارد ہونے والے نسبہ محمدك اور تقدس لك کے درمیان فرق ہے۔

تسبیح و تقدس دونوں کے معنی ایک ہیں یعنی پاک ظاہر کرنا کسی کو نقائص سے بعید خیال کرنا، آیت کریمہ میں تسبیح سے مراد وہ پاکی ہے جو ملائکہ کے اعتقاد میں ہے اور تقدس سے مراد وہ پاکی ہے جو حق تعالیٰ کی ذات میں ہے یعنی ہمارے عقیدہ میں بھی تو پاک ہے اور حقیقتہً اپنی ذات میں بھی پاک ہے۔

یادوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ تسبیح میں وہ نزاہت باری مراد ہے جو طاعات کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہے اور تقدس لك میں وہ نزاہت مراد ہے جو اعتقادات میں ظاہر ہوتی ہے یعنی اے اللہ ہم تجھ کو منزہ ظاہر کرتے ہیں اپنی طاعات و عبادات کے ذریعہ اور ہم تجھ کو منزہ باور کرتے ہیں اپنے اعتقادات میں زمخشری کی اس توجیہ کے مطابق تقدس لك کا لام زائدہ ہے اور وہ نقد سک کے معنی میں ہے

قاضی نے دونوں کے درمیان جو فرق کیا ہے اس کے مطابق لام کو زائدہ نہیں ماننا پڑتا۔ قاضی کہتے ہیں کہ تسبیح کے معنی ہیں ہم اللہ تعالیٰ کو تمام نقائص سے بعید سمجھتے ہیں اور اس کا عقیدہ رکھتے ہیں۔

اور تقدس لك کے معنی ہیں۔ خدا کی مرضی کی خاطر ہم خود کو گناہوں سے پاک رکھتے ہیں۔ گویا ملائکہ نے تسبیح بجزک میں تو صرف اللہ تعالیٰ کی نزاہت بیان کی۔ اور تقدس لك میں اپنی طہارت کا ذکر کیا قاضی فرماتے ہیں کہ ہماری اختیار کردہ توجیہ کے مطابق تقابل بھی کامل ہو جاتا ہے۔ یعنی ملائکہ آدم کے فساد کے مقابلہ میں اپنی تسبیح رکھی۔ چونکہ فساد کی تفسیر ایک جماعت نے شرک سے کی ہے اور شرک کا تعلق عقیدہ سے ہے اس لئے اس کے مقابلہ میں تسبیح کا لفظ آیا۔ جس کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ کے بعید نقص ہونے کا عقیدہ رکھنا۔

اور آدم کے سفک دماء (خونریزی) کے مقابلہ میں اپنی تقدس (گناہوں سے پاکی) رکھی۔ ظاہر کہ سفک دماء ایک فعل اور عمل ہے اس لئے مقابلے کا تقاضہ یہ ہے کہ تقدس لك کے ایسے معنی مراد لئے جائیں جس سے ملائکہ کا فعل اور عمل ظاہر ہو نہ کہ ان کا اعتقاد۔

و بحمدك فی موضع الحال۔ یہ و بجزک کی ترکیب نحوی یا حالت اعرابی سے بحث ہے، فرماتے ہیں کہ و بجزک حال ہے اور اس کا ذوالحال تسبیح کی ضمیر فاعل ہے۔ تقدیری عبارت ہوگی۔

ونحن نسبح بتلبسین بحمدك۔ یعنی خدا یا ہم تیری تسبیح کرتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ تیری اس توفیق تسبیح اور تیرے اس الہام معرفت پر ہم تیرا شکر بھی کرتے ہیں۔

قاضی کہتے ہیں کہ ملائکہ کے قول ونحن نسبح سے یہ وہم پیدا ہو سکتا ہے کہ ملائکہ عجب اور افتخار پر مبتلا

تھے جمعی تو انہوں نے اپنی تسبیح کا مظاہرہ کیا۔ پس وجمدک کے ذریعہ اس وہم کا تدارک کیا گیا ہے کہ الہی ہم تیری اس توفیق پر تیرا شکر ادا کرتے ہیں، ہم اپنی تسبیح کو محض اپنا پیدا کردہ عمل سمجھ کر اس پر تراشے ہوئے نہیں ہیں۔ یہاں ایک بات یہ بھی سمجھ لینے کی ہے کہ ملائکہ کون سے الفاظ اور کون سے صیغوں میں اللہ تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس کرتے ہیں، حسن بصری نے فرمایا کہ وہ الفاظ ہیں سبحان اللہ ربہ سبحان اللہ العظیم، یہی روایت حضرت ابوذر غفاریؓ سے بھی ہے۔

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سوال کیا یا رسول اللہ ما صلوة الملائكة لے رسول خدا فرشتوں کی نماز کیا ہے؟ آن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا کوئی جواب نہیں مرحمت فرمایا اس کے فوراً بعد حضرت جبریل علیہ السلام حاضر ہوئے اور انہوں نے فرمایا کہ عمر نے اہل سماء کی نماز کے بارے میں دریافت کیا ہے فرمایا ہاں۔ جبریل نے کہا میرا ان کو سلام کہیے اور ان کو خبر دیدیجئے کہ آسمان دنیا کے ملائکہ توحید میں قیامت تک کے لئے حریرہ میں پڑے ہوئے ہیں اور ان کی تسبیح ہے سبحان ذی الملك والمملکوت اور دوسرے آسمان والے قیامت تک کے لئے قیام میں ہیں اور سبحان ذی العزۃ والجبروت پڑھتے ہیں اور تیسرے آسمان والے رکوع میں ہیں اور ان کا وظیفہ ہے سبحان الہی الذی لا یموت۔

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا مَا بَخَلَقَ عِلْمَ ضَرُورِي بِهِ أَفِيهِ أَوِ الْقَاءِ فِي رُوعِهِ وَلَا يَفْتَقِرُ إِلَى سَابِقَةٍ اصْطِلَاحٍ لِيَتَسَلَّسَلَ وَالتَّعْلِيمُ فَعَلٌ يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ الْعِلْمُ غَالِبًا وَلِذَا لَكَ يَقَالُ عِلْمُهُ فَلَمْ يَتَعْلَمْ وَأَدَمُ اسْمُ الْعَجْمِيِّ كَأَزْرُوشَالِحٍ وَاشْتِقَاقُهُ مِنَ الْأَدَمَةِ وَهِيَ السَّمَرَةُ أَوْ مِنَ الْأَدَمَةِ بِالْفَتْحِ بِمَعْنَى الْأَسْوَةِ أَوْ مِنَ أَدِيمِ الْأَرْضِ لِمَا رَوَى عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ تَعَالَى قَبْضُ قَبْضَةٍ مِنْ جَمِيعِ الْأَرْضِ سَهْلَهَا وَحَزَنَهَا فَبَخَلَقَ مِنْهَا أَدَمَ فَلِذَا لَكَ يَأْتِي بَنُوهُ أَخْيَافًا أَوْ مِنَ الْأَدَمِ وَالْأَدَمَةُ بِمَعْنَى الْأَلْفَةِ تَعْسَفُ كَاشْتِقَاقٍ أَدْرِيسٍ مِنَ الدَّرْسِ وَيَعْقُوبُ مِنَ الْعَقَبِ أَبْلِسُ مِنَ الْإِبْلَاسِ

(آیت) اور علم دے دیا اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو کل چیزوں کے اسماء کا۔
(عبارت) یہ تعلیم یا تو آدم میں اسماء کا علم بدیہی پیدا فرما کر دی گئی یا ان کے دل میں ڈال کر اور اس کے لئے کسی سابقہ اصطلاح کی جانب کوئی حاجت نہیں کہ تسلسل لازم آئے اور تعلیم ایک فعل اور عمل ہے جس پر اکثر و بیشتر علم کا ترتیب ہوتا ہے اسی وجہ سے کہا جاتا ہے عَلَّمْتَهُ فَلَمْ يَتَعْلَمْ میں نے اس کو سکھایا لیکن اس نے نہیں سیکھا، اور آدم عجمی نام ہے جیسے آزر و شالِح عجمی ہیں اور اس کو أَدَمَةُ بضم الهمزة بمعنی گندم گوں ہونا سے یا أَدَمَةُ بفتح الهمزة بمعنی اسوہ و نمونہ سے، یا حدیث ان اللہ تعالیٰ قَبْضُ قَبْضَةٍ الْخ، یعنی اللہ تعالیٰ نے پورے روئے زمین سے ایک مٹھی لی جس میں نرم اور سخت دونوں طرح کی زمین تھی۔ پھر اس نے

آدم کو پیدا فرمایا اور اسی وجہ سے اولاد آدم مختلف رنگ و روپ میں ظاہر ہوتی ہے غرض اس حدیث کی روشنی میں آدم کو اديم الارض سے یا ادم اور ادمۃ بمعنی الفت سے ماخوذ قرار دینا تکلف ہے جیسا کہ ادیس کو درج اور یعقوب کو عقب اور ابلیس کو ابلاش سے مشتق قرار دینا تکلف ہے۔

تشریح یہ تعلیم کی کیفیت اور آدم کے صیغہ پر بحث ہے۔ عبدالحکیم محشی بیضاوی فرماتے ہیں کہ علم آدم الا سماء معطوف ہے قال انی اعلم ما لا تعلمون پر اور اس عطف کا مقصود یا اسی کا نام نہ معطوف کے ذریعہ معطوف علیہ کی تفسیر کرتا ہے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا عطف جملہ مخذوف پر ہو یعنی فجعل خلیفۃ و سماء آدم و علم آدم الا سماء الآتۃ آدم علیہ السلام کو اسماء کی تعلیم وہی طور پر ہوئی، کسی طور پر نہیں، اب تعلیم وہی کی تین صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ آدم کی ذات میں یا ان کے دل و دماغ میں اسماء کا علم بلا واسطہ پیدا فرما دیا گیا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی فرشتے کے ذریعہ دل میں ڈالا گیا۔ قاضی نے اوالقاء فی الری سے اسی دوسری صورت کی جانب اشارہ کیا ہے غرضیکہ قاضی کی دونوں توضیحوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آدم کو جو علم دیا گیا وہ علم استدلالی نہیں۔ علم بدیہی تھا اور وہ وہی بھی تھا اس میں آدم کے کسی فعل اختیاری کو دخل نہیں تھا۔

شیخ زادہ نے کہا کہ تعلیم الہی مختلف طریقوں سے ہوتی ہے، کبھی فرشتے کے ذریعہ دل میں ڈال کر، کبھی پس حجاب کوئی آواز سنوا کر، کبھی فرشتوں کو بھیج کر ان کے ذریعہ تلاوت کروا کر، سب سے افضل و اشرف ہی تیسرا طریقہ ہے۔ قرآن حکیم میں بھی ان مختلف طریقوں کا ذکر ہے۔ ارشاد ہے۔ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يَّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا الْآیۃ شارحین بیضاوی نے تعلیم اسماء کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو اسماء کی تعلیم اس طرح دی کہ پہلے تمام انواع اور وسائل معاش، مثلاً گائے، بیل، گھوڑا ہل وغیرہ کو پیدا فرمایا۔ پھر آدم کو وہ انواع و وسائل دکھلا کر ان کے دل میں ان کے نام، ان کے کام اور ان کی کیفیت استعمال القاء فرمائی مثلاً گائے کے بارے میں تعلیم دی کہ وہ دودھ کے لئے ہے، اور گھوڑا سواری کے لئے وغیرہ۔

ولا یفتقرانی سابقۃ اصطلاح۔ یہ ابوہاشم کا رد ہے۔ ابوہاشم کہتے ہیں کہ حضرت آدم کو اسماء کا علم استدلالی دیا گیا تھا اور اسماء تو یقینی یعنی حق تعالیٰ کے الہام کردہ ہیں بلکہ خود آدم کے وضع کردہ ہیں۔ ابوہاشم کی دلیل یہ ہے کہ اسماء کی تعلیم بذریعہ نفیست سابقہ اور اصطلاح سابق کے نہیں ہو سکتی گویا تعلیم سے پہلے ان کو ایک اصطلاح اور لغت بنانے کی صلاحیت بخشی گئی جب وہ اصطلاح اور لغت بن گیا تو اسی وضع کردہ لغت میں ان کو تعلیم دی گئی۔

ابوہاشم کے اور بھی استدلالات ہیں جن کے مفصل جوابات تفسیر کبیر میں موجود ہیں۔ شائقین حضرات امام رازی کے بحر زخار میں غوطہ لگائیں۔ قاضی نے ان متعدد جوابات میں سے صرف ایک جواب لیا ہے، راقم الحروف شکیل احمد تمبوری نے جب التقریر الحادی جس کی تمام جلدیں راقم ہی کی تصنیف کردہ ہیں اور راقم ہی کی کاوش جگر اور محنت فکر و نظر کا نتیجہ ہیں وہ کسی مدرس یا استاذ کی درسی تقریر ہرگز نہیں ہیں، اور حضرت مولانا سید فخر الحسن صاحب کی جانب انتساب محض برکت اور ان کی ذات گرامی سے غایت تعلق کی بنا پر تھا، مقدمہ نگار یا دیباچہ نگار جناب کاشف الہامی صاحب نے دیباچہ محض لاعلمی میں تحریر فرمایا ہے، وہ اصل حقیقت سے بالکل بے خبر ہیں ان کو یہ ہرگز معلوم نہیں کہ التقریر الحادی

کسی کی تصنیف ہے یا تقویر ان سے ایک مخصوص قسم کا دیباچہ لکھنے کو کہا گیا انہوں نے امثالاً لکھ دیا۔ الغرض اسکی پہلی جلدوں میں میں نے اس کا التزام کیا ہے کہ امام رازی اور علامہ زنجیری کی آراء کو با تفصیل اصل ماخذ سے نقل کر دوں، لیکن اب اس اسلوب کو اختصاراً چھوڑنا پڑا اور اسی کی تشریح پر قناعت کرنی پڑی جس کو قاضی نے انتہائی کیا ہے۔ قاضی نے تفسیر کبیر سے ابواب ششم کا جو جواب لیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر تعلیم کے لئے اصطلاح سابق کا ہونا ضروری ہے تو دور یا تسلسل لازم آئے گا۔ اس لئے کہ اس اصطلاح سابق کی تعلیم کے لئے مزید کسی اصطلاح کو اس سے پہلے ماننا پڑے گا۔ اب وہ اصطلاح یا تو عین اصطلاح اول ہے یا غیر اصطلاح اول ہے۔ پہلی صورت میں توقف الشیء علی نفسہ لازم آتا ہے جو کہ دور ہے اور دوسری صورت میں تسلسل لازم آتا ہے کیونکہ اس دوسری اصطلاح کی تعلیم کے لئے اس سے پہلے کسی تیسری اصطلاح کا وجود ماننا پڑے گا اور تیسری سے پہلے چوتھی اصطلاح کا الغرض ایک غیر متناہی سلسلہ اصطلاحات کا جمع ہو جائے گا جو کہ تسلسل ہے۔ پس ثابت ہوا کہ تعلیم الہی آدم کو بغیر اصطلاح سابق کے ہوئی۔ اور تعلیم الہی اصطلاح سابق کی محتاج نہیں۔

قاضی نے فرمایا کہ تعلیم ایک عمل ہے جس پر اکثر علم مرتب ہوتا ہے، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ عمل تعلیم پایا جائے اور اس پر علم کا ترتیب نہ ہو چنانچہ کہا جاتا ہے علمتہ فلم یتعلم میں کے ال کو تعلیم دی۔ لیکن وہ علم والا نہ ہوا، اگر عمل تعلیم پر علم کا ترتیب لازم ہوتا تو یہ مقولہ صحیح نہ ہوتا۔

شیخ زادہ کہ قاضی کی اس رائے سے اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح موثر پر اثر کا ترتیب لازم ہے۔ اور اثر اپنے موثر سے کبھی متخلف اور جدا نہیں ہوتا اسی طرح تعلیم پر علم کا ترتیب لازم ہے غالب اور اکثری نہیں ہے، اور علمتہ فلم یتعلم از قبیل مجاز ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ میں نے اس کو تعلیم دینے کی راہیں اختیار کیں لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر علم نہیں پیدا فرمایا اور میری کوشش کامیاب نہیں ہوئی۔

وآدم اسم عجی = یہ آدم کی لغوی تحقیق ہے۔ آدم عجی علم ہے اور عجمہ اور علمیت کی بنا پر غیر منصرف ہے علماء نحو کہتے ہیں کہ انبیاء کرام کے اسماء گرامی میں صرف تین اسماء گرامی عربی ہیں یعنی محمد، شعیب، صالح اور باقی سب عجمہ ہیں۔ اور عجمہ میں بھی تین منصرف ہیں اور باقی غیر منصرف اس طرح کل چھ اسماء گرامی منصرف ہیں۔

صالح و ہود و محمد یا شعیب و نوح و لوط و۔۔۔ منصرف داں و دیگر باقی ہمہ لا ینصرف آدم اسی طرح ایک عجی علم ہے جس طرح آذر اور شالخ عجی علم ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ جس طرح ادریس درس سے مشتق ہے اور کثرت درس و تدریس کی بنا پر ایک پیغمبر کا نام ادریس ہوا، اور یعقوب عقب سے مشتق ہے جس کے معنی بعد میں آنے کے ہیں۔ اور حضرت اسحق علیہ السلام کے بعد پیدا ہونے اور جانشین ہونے کی وجہ سے یعقوب کے نام سے موسوم ہوئے اور ابلیس ماخوذ ہے ابلاس (نا امید ہونا) سے ابلیس رحمت خداوندی سے نا امید ہونے کی وجہ سے ابلیس کہلایا۔

اسی طرح آدم کو بعض لوگوں نے ادمۃ گندم گوں ہونا سے بعض نے ادمۃ قابل پیروی ہونا سے، بعض نے ادیم الارض (روئے زمین) سے ماخوذ مانا ہے۔ ادیم الارض سے ماخوذ ماننے کی بنیاد یہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پوری روئے زمین سے سخت زمین سے بھی اور نرم زمین سے بھی ایک مٹھی لی اور اس سے حضرت آدم علیہ السلام کو

پیدا فرمایا۔ اسی وجہ سے اولاد آدم کے رنگ و روپ اور مزاج و طبیعت میں اختلاف ہے۔ نیز آدم کا اشتقاق ادم یا اذمۃ بمعنی انس والفت سے بھی مانا گیا ہے۔ وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ آدم گندم گواہ تھے اور وہ اسوہ اور قابل پروردگار تھے، وہ روئے زمین کا فلاح تھے، ان کے مزاج اور طبیعت میں الفت اور انسیت تھی اس لئے ان کا نام آدم محقق بیضاوی نے فرمایا کہ یہ تمام تر تکلف اور تصنع ہے، نہ ابلیس مشتق ہے ابلاس سے اور نہ یعقوب عقب سے اور نہ ادریس درس سے اور نہ آدم اذمۃ یا ادم الارض وغیرہ سے مشتق نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اعلام و اسماء عجیبی ہیں اور عجیبی عربی سے مشتق نہیں ہو سکتا۔

والاسم باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء ودليلا يرفعه الى الذهن من الالفاظ والصفات والافعال واستعماله عرفا في اللفظ الموضوع لمعنى سواء كان مركبا او مفردا مخبرا عنه او خبرا او رابطة بينهما واصطلاحا في المفرد الدال على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة والمراد في الآية اما الاول والثاني وهو يستلزم الاول لان العلم بالالفاظ من حيث الدلالة متوقف على العلم بالمعاني و المعنى انه تعالى خلق من اجزاء مختلفة وقوى متباينة مستعدا لادراك انواع المدركات من المعقولات والمحسوسات والتمثيلات والموهومات والهمم معرفة ذوات الاشياء وخواصها وسماتها و اصول العلوم وقوانين الصناعات وكيفية الاتهام۔

ترجمہ اور اسم اپنے معنی اشتقاقی کے اعتبار سے وہ ہے جو کسی کی علامت اور ایسی دلیل ہو جو اس شئی کو بلند کر کے اور اٹھا کر ذہن تک پہنچا دے یعنی الفاظ، صفات اور افعال، اور اسم کا استعمال عرف عام کے اعتبار سے اس لفظ کے اندر ہوتا ہے جو کسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو خواہ وہ لفظ مفرد ہو یا مرکب، مخبر عن ہو یا خبر یا مخبر عنہ اور خبر کے درمیان حرف رابطہ،

اور اسم کا استعمال اصطلاح خاص کے اعتبار سے لفظ غرر کے اندر ہے جو ایسے معنی مستقل پر دلالت کرتا ہے جو کسی زمانہ پر مشتمل نہیں ہیں اور آیت کریمہ میں اسماء سے مراد یا پہلے معنی ہیں یا دوسرے اور معانی ثانی متلزم ہیں، معنی اول کو اس لئے کہ الفاظ کو اس حیثیت سے جانتا کہ وہ دلالت کرتے ہوں۔ موقوف ہے معانی کے جاننے پر اور مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو مختلف اجزاء اور مختلف قوی سے بنایا اور ان میں مختلف قسم کے مدركات و معلومات کے ادراک کی صلاحیت رکھی یعنی معقولات، محسوسات، تمثيلات، موهومات کے ادراک کی۔ اور ان کے دل میں اشياء کی ماہیات، ان کے خواص، ان کے اسماء، علوم کے اصول، صنوع کے قواعد کلیہ، اور آلات کی کیفیت و صورت کی معرفت والی۔

تشریح

یہ اسماء کی تحقیق ہے اور تعلیم آدم سے کیا مراد ہے اس کی تشریح ہے۔
اسم کو فہم کے نزدیک سمۃ بمعنی علامت سے مشتق ہے اور اہل بصرہ کے نزدیک سمۃ سے مشتق ہے جس کے معنی بلندی کے ہیں، اتنا ذہن نشین کر لینے کے بعد سمجھنا چاہیے کہ اسم کے تین معنی ہو سکتے ہیں
معنی اشتقاقی، معنی عرفی، معنی اصطلاحی، معنی اشتقاقی سب سے زیادہ وسیع اور عام ہیں، یعنی اسم شئی کسی شئی کی علامت یا دلیل ہے جو اس شئی کو ذہن تک پہنچا دے یہ تعریف شئی کے علم اور نام پر شئی کے وصف اور صفت پر اور شئی کے فعل اور عمل پر غرض کہ سبھی پر صادق آتی ہے کیونکہ شئی کا نام اس کے لئے علامت و دلیل ہے اور نام سے ذہن میں اس کا تصور آ جاتا ہے، اسی طرح شئی کی صفت بھی اس کے لئے علامت و دلیل ہوتی ہے مثلاً الرجل الاحمر وغیرہ علیٰ ہذا القیاس شئی کا عمل شئی کے لئے علامت ہے جیسے الرجل الحائض الرجل الحداد وغیرہ۔

دوسرے معنی عرفی ہیں، عرف سے مراد عرف عام ہے یعنی جن کو عوام نے اختیار کر رکھا ہو وہ کسی خاص طبقہ یا مخصوص اہل فن کی اصطلاح نہ ہو۔ عرف عام میں اسم کا استعمال اللفظ الموضوع لمعنی میں ہوتا ہے یعنی وہ لفظ جو کسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو خواہ وہ لفظ مفرد ہو یا مرکب، مخبر عنہ یعنی اسم ہو یا خبر یعنی فعل ہو۔
معنی عرفی اور معنی اشتقاقی لازم و ملزوم ہیں یعنی جس طرح معنی اشتقاقی کا عالم وہی ہے جو صفات خواہ اعمال بھی کا عالم رکھتا ہو اسی طرح معنی عرفی کا عالم ہے۔ اس لئے کہ جو شخص لفظ موضوع یا لفظ دال کا عالم رکھتا ہے اور لفظ موضوع کا علم مکمل نہیں ہو سکتا جب تک اس معنی کا علم نہ ہو جس کے لئے لفظ موضوع خاص ہوا ہے اس معنی عرفی کا عالم بھی صرف الفاظ کا عالم نہیں ہے بلکہ الفاظ اور معانی اور حقائق سبھی کا عالم ہے۔

تیسرے معنی اصطلاحی ہیں۔ اصطلاح سے مراد اہل عربیت اور اہل نحو کی اصطلاح ہے، اہل نحو کے نزدیک اسم وہ لفظ مفرد ہے جو معنی مستقل پر دلالت کرے اور وہ معنی کسی زمانہ پر مشتمل نہ ہوں۔

واضح ہو کہ تمام دقیقہ رس اور حقیقت پسند مفسرین اس جانب گئے ہیں کہ اسماء سے مراد صرف نام اور الفاظ اور لغات کا علم نہیں ہے کیونکہ یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ ایک شخص محض بچوں کی طرح چند ناموں کی فہم رٹ لینے کی وجہ سے مسجود ملائکہ، خلیفۃ اللہ فی الارض، مکرم فی ملکوت السموات والارض بنا دیا جائے، بلکہ علم آدم الاسماء سے اشیاء کے نام، ان کے خواص، ان کے افعال، ان کی ماہیات مراد ہیں والمعنی انہ تعالیٰ خلقہ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آدم ملائکہ کے نقاب میں افضل ثابت نہیں ہوتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ترجیحی معاملہ کیا (ہیذا باللہ) کیونکہ آدم کو تعلیم دے دی اور ملائکہ کو تعلیم نہیں دی۔ برتری تو اس وقت ظاہر ہوتی جب ان دونوں کو یکساں رکھا جاتا یعنی دونوں کو تعلیم دی جاتی، یا کسی کو نہ دی جاتی۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تعلیم سے مراد یہ نہیں ہے کہ آدم علیہ السلام کو باقاعدہ بٹھا کر پڑھایا لکھایا گیا اور ان کو تیاری کرائی گئی بلکہ تعلیم سے مراد استعداد علم عطا کرنا ہے۔ آدم علیہ السلام کو مختلف اجزاء اور مختلف قوی سے پیدا کیا گیا۔ ان مختلف اجزاء سے ترکیب پانے کی وجہ سے ان میں مختلف مدرکات کے ادراک کی صلاحیت تھی اور ملائکہ اپنی بباطت اور عدم ترکیب کی بنا پر اس صلاحیت سے محروم تھے۔

تَعْرِضُهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ الضمیر فیہ للمسمیات المدلول علیہا ضمناً او
التقدیر باسماء المسمیات فحذف المضاف الیہ لدلالة المضاف علیہ وعوض
عنه اللام کقولہ تعالیٰ وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا لان العرض للسؤال عن اسماء
المعرضات فلا یكون المعرض نفس الاسماء سيما ان ارید بہ الالفاظ والمراد بہ
ذوات الاشیاء او مدلولات الالفاظ وتذکیرہ التغلیب بل المشتمل علیہ من
العقلاء وقرئ عرضہن وعرضہا علی معنی عرض مسمیاتھن او مسمیاتھا

ترجمہ

(آیت) پھر وہ دکھائے فرشتوں کو۔

(عبارت) عرضہم کی ضمیر ان مسمیات کے لئے ہے جن پر ضمناً دلالت ہو چکی، کیونکہ تقدیری
عبارت ہے "اسماء المسمیات" مضاف الیہ کو اس لئے حذف کر دیا گیا کہ مضاف اس پر دلالت کرتا ہے اور مضاف
الیہ کے عوض میں الف لام لے آیا گیا ہے، جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا" اس
لئے کہ عرض یعنی ظاہر کرنا یا دکھانا اور پیش کرنا یہ سوال کر نیکے لئے ہے کہ پیش کردہ چیزوں کے اسماء کیا ہیں، پس
پیش کردہ چیز نفس اسماء نہیں ہو سکتے، خصوصاً اس وقت جبکہ مراد اس پیش کردہ چیز سے الفاظ ہوں اور مراد
مسمیات سے ماہیات اشیاء ہیں یا معانی الفاظ ہیں، اور عرضہم کی ضمیر کو مذکر لانا اس لئے ہے کہ مسمیات جن
چیزوں پر مشتمل ہے یعنی عقلاء وغیر عقلاء ان میں عقلاء کو غلبہ دے دیا گیا ہے۔ اور ایک قرأت عرضہن کی
ہے اور تیسری قرأت عرضہا کی ہے اس صورت میں توجیہ یہ ہوگی عرض مسمیات ہن یا عرض مسمیاتھا۔

تشریح

عرضہم کی ضمیر جمع مذکر عاقل کس جانب لوٹتی ہے؟ اگر لفظ اسماء کی جانب لوٹا میں تو وہ وہاں
مؤنث کے حکم میں ہے۔ اس کی جانب ضمیر جمع مذکر کیوں کر راجع ہو سکتی ہے، مفسر نے کہا کہ
عرضہم کی ضمیر کا مرجع لفظوں میں مذکور نہیں ہے بلکہ ضمنی ہے یعنی اسماء کے ضمن میں وہ پایا جاتا ہے یعنی مسمیات
اور اسماء مسمیات پر ضمناً اس لئے دلالت کرتا ہے کہ تقدیری عبارت یوں مافی گئی ہے۔ وَعَلَّمَ آدَمَ اسْمَاءَ
الْمَسْمِيَّاتِ مسمیات مضاف الیہ ہے اس کو حذف کر کے اس کے عوض میں مضاف یعنی اسماء پر الف لام لے
آئے جیسا کہ آیت کریمہ وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا میں تقدیریوں مافی گئی وَاشْتَغَلَ رَأْسُ شَيْبًا یا متمکلم
مضاف الیہ کو حذف کر دیا گیا اور اس کے عوض راس پر الف لام زیادہ کر دیا گیا۔

اب چونکہ مسمیات یعنی ماہیات ہیں اہل عقل بھی ہیں اور غیر اہل عقل بھی اس لئے اہل عقل کو غیر اہل عقل پر
غلبہ دیدیا گیا اور ضمیر جمع مذکر عاقل لائی گئی۔ قاضی کے قول و تذکیرہ لتغلیب ما اشتغل علیہ من العقلاء کا یہی
مطلب ہے۔

لان العرض للسؤال عن اسماء المعرضات = یہ علت و حکمت ہے اس بات کی کہ ضمیر کا مرجع مسمیات
قرار دیا گیا فرماتے ہیں کہ عرضہم کی ضمیر کا مرجع مسمیات (جن سے مراد ماہیات ہیں جیسا کہ معنی اشتقاقی کا

تقاضہ ہے یا الفاظ کے مدلولات و معانی ہیں جیسا کہ معنی اصطلاحی کا اقتضاد ہے) کو قرار دیا گیا اسماء کو نہیں، اس لئے کہ جس چیز کو پیش کیا گیا تھا اس کو پیش کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اس پیش کردہ چیز کے اسماء اور نام پوچھے جائیں اب اگر ضمیر غرضہم کی اسماء کی جانب راجع کریں تو مطلب یہ ہو گا کہ ملائکہ کے سامنے اسماء پیش کئے گئے اور ان سے پوچھا گیا کہ ان اسماء کے اسماء یا ان ناموں کے نام کیا ہیں؟ اور ظاہر ہے کہ یہ ایک بے معنی سوال معلوم ہوتا ہے خصوصاً اس سوال کا بے معنی ہونا اس وقت اور زیادہ نمایاں ہوتا ہے جبکہ اسماء سے اس کے معنی عربی یا معنی اصطلاحی یعنی الفاظ مراد لئے جائیں۔ کیونکہ ان دونوں صورتوں میں واضح طور پر یہی معنی نکلتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے چند الفاظ ملائکہ کے سامنے رکھ کر ان سے دریافت کیا کہ ان الفاظ کے الفاظ بتاؤ معنی اشتقاقی کی صورت میں تو کچھ معنویت پیدا بھی ہو سکتی ہے۔ قاضی نے کہا کہ ایک قرأت عرضہن بضمیر جمع مونث اور تیسری قرأت عرضہا بضمیر واحد مونث بھی ہے۔ ان دونوں صورتوں میں ضمیر اسماء ہی کی طرف لوٹے گی لیکن مراد ضمیر سے سمیات ہی ہوں گے۔

فَقَالَ اَنْبِئُونِي بِاَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ تَبَكَّيْتُ لَهُمْ وَتَنَبَّيْتُ عَلَيْهِمْ عَجَزَهُمْ عَنْ اَمْرِ الْخِلَافَةِ
فَانِ التَّصَرُّفِ وَالتَّدْبِيرِ وَاقَامَةِ الْمَعْدَلَةِ قَبْلَ تَحْقُقِ الْمَعْرِفَةِ وَالْوُقُوفِ عَلَى
مَرَاتِبِ الْاِسْتِعْدَادَاتِ وَقَدْ رَاحَ الْحَقُّوْقُ مَحَالٍ وَلَيْسَ بِتَكْلِيفٍ لِيَكُوْنَ مِنْ بَابِ
التَّكْلِيفِ بِالْمَحَالِّ وَالْاَنْبَاءُ اَخْبَارُ قِيَمِ اَعْلَامٍ وَلَنْ لَكَ يَجْرِي مَجْرَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا

ترجمہ (آیت) پھر کہا بتاؤ تم مجھ کو نام اُن کے۔

(عبارت) یہ ملائکہ کو ساکت کرنا ہے، اور اس پر ان کو متنبہ کرنا ہے کہ وہ خلافت کے امور سے عاجز ہیں کیونکہ تصرفات اور انتظامات اور عدل کی اقامت، معرفت کے تحقق سے پہلے اور مراتب استعدادات پر اطلاع پانے سے پہلے اور حقوق کی مقدار جاننے سے پہلے محال ہے، یہ کسی حکم کا پابند کرنا نہیں ہے کہ یہ تکلیف بالمحال کے قبیلہ سے ہو جائے۔

اور انبیا مایسی خبر دنیا ہے کہ اس میں مخاطب کو حکم کا علم دیا جائے اور اسی وجہ سے ہر ایک دوسرے کے قائم مقام ہوتا ہے قاضی نے انبئونی کے بارے میں کہا ہے کہ یہ تبکیت ہے یعنی یہ امر حکم کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ مخاطب کو ساکت کرنے کے لئے ہے۔ یہ درحقیقت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ملائکہ اشیاء کی مایات اور ان کی صفات اور ان کے اسماء بتانے سے قاصر تھے اور اللہ تعالیٰ یہ جانتا تھا، پس عاجز و قاصر کو حکم دینا ایک محال چیز کا حکم دینا ہے جس کو تکلیف مالا یطاق کہتے ہیں۔ اور تکلیف مالا یطاق اگرچہ اشاعرہ کے نزدیک عقلاً جائز ہے لیکن واقع نہیں ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ انبئونی کا امر ایجاب حکم کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ ظاہر کرنے کے لئے ہے کہ مخاطب اس کی بجا آوری سے عاجز ہے اور چونکہ اسی مامور پر خلافت موقوف تھی اس لئے ملائکہ کو یہ حکم دے کر ساکت و صامت کر دیا گیا کہ وہ بار خلافت کو نہیں اٹھا سکتے۔

امام رازی نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے اس امتحان لینے سے ثابت ہوا کہ کائنات میں سب سے افضل چیز

علم ہی ہے اس لئے کہ اگر علم کے سوا کوئی اور شئی افضل ہوتی تو آدم کا کمال اسی میں ظاہر کیا جاتا۔
والانبياء اخبار فیہ اعلام۔ انبئونی کا مصدر انباء ہے انباء کے معنی اخبار فیہ اعلام کے ہیں یعنی وہ اخبار جس میں مخاطب کو حکم کا فائدہ پہونچانا مقصود ہو اس لحاظ سے انباء خاص ہوا اور اخبار عام ہوا کیونکہ اخبار اس صورت میں بھی متحقق ہوتا ہے جبکہ یہ فائدہ مقصود نہ ہو۔ لیکن چونکہ خاص اور عام ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں اس لئے انباء اخبار کی جگہ اور اخبار انباء کی جگہ استعمال ہوتے ہیں۔ چنانچہ یہاں اخبار ہی کے معنی میں ہے۔

اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ هـ فِي زَعْمِكُمْ اَنْكُمْ اَحْقَاءُ بِالْخِلَافَةِ لِعَصْمَتِكُمْ وَاِنْ خَلَقْتُمْ
وَاسْتَخْلَفْتُمْ وَهَذِهِ صِفَتُهُمْ لَا يَلِيْقُ بِالْحَكِيمِ وَهُوَ وَاِنْ لَمْ يَصِرْ حَوَابِهِ لَكِنَّه
لَا زَمَ مَقَالَهُمُ وَالتَّصْدِيقُ كَمَا يَتَطَرَّقُ اِلَى الْكَلَامِ بِاعْتِبَارِ مَنْطُوقِهِ قَدْ يَتَطَرَّقُ
اِلَيْهِ بِغَرَضٍ مَا يَلْزَمُ مَدْلُولُهُ مِنَ الْاَخْبَارِ وَهَذَا الْاِعْتِبَارُ يَعْتَرِي الْاِنْشَاءَاتِ۔

ترجمہ (آیت) اگر ہو تم سچے۔ (عبارت) اپنے اس گمان اور دعوے میں کہ تم اپنی معصومیت کی وجہ سے خلافت کے حق دار ہو، اور اس دعوے میں کہ اولادِ آدم کو پیدا کرنا اور ان کو خلیفہ بنانا جبکہ ان کی یہ یہ صفات ہیں اس حکیم منطوق کے شایانِ شان نہیں ہے اور ملائکہ نے اپنے اس دعوے کی اگرچہ صراحت نہیں کی تھی، لیکن ان کے قول سے یہ لازم آ رہا تھا، اور تصدیق و تکذیب کی راہیں کلام میں جس طرح اس کے منطوق اور مفہوم ظاہر کے اعتبار سے کھلتی ہیں اسی طرح اس کے مدلول کو جو خبر لازم ہوتی ہے اس کی تبعیت میں بھی کھلتی ہیں اور انشاءات کو تصدیق اسی لحاظ سے عارض ہوتی ہے۔

تشریح مفسر بیضاوی نے اپنی عبارت میں وہ دعویٰ ظاہر کیا ہے جس میں اللہ تعالیٰ ملائکہ کی تصدیق یا تکذیب چاہتا ہے۔

ملائکہ کا دعوے یا یہ تھا کہ ہم معصوم ہیں اس لئے خلافت کے حقدار ہیں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اگر تم اس دعوے میں سچے ہو تو ان چیزوں کے اسماء و صفات بتاؤ۔

یا ان کا دعوے یہ تھا کہ آدمی فطرتاً مفسد اور سفاک ہیں اور خدا تعالیٰ حکیم ہے۔ حکیم کو زیب نہیں دیتا کہ وہ مفسد و سفاک کو خلیفہ بنا دے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اگر تم اس دعوے میں سچے ہو اور میری حکمت کے ادراک میں اتنے بالغ نظر ہو تو ان چیزوں کے اسماء و صفات بتا کر دکھاؤ۔

شبه پیدا ہوتا ہے کہ ملائکہ نے تو کوئی دعوے اور اخباری کلام کیا ہی نہیں۔ انہوں نے تو صرف اتجمل فیہا کے ذریعہ استفسار و استفہام کیا ہے اور ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك سے اُس جملہ استفہامیہ کو مقید کر دیا ہے یعنی اس کو جملہ استفہامیہ کا حال بنا دیا ہے۔ اور جملہ استفہامیہ انشاء ہے۔ اور صدق و کذب کا احتمال خبر میں ہوتا ہے نہ کہ انشاء میں۔ پس جملہ انشائیہ بولنے والوں کو ان کنتم صادقین کیونکر فرمایا

گیا ہے۔ قاضی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ صدق و کذب کا احتمال کبھی کلام میں اس کے منطوق ظاہری کے اعتبار سے ہوتا ہے اور کبھی اس کے لازم معنی کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی وہ کلام فی نفسہ انشاء ہوتا ہے لیکن جس بنا پر وہ بات کہی گئی ہے یا جوابات اُس سے لازم آرہی ہے وہ خبر ہے۔

پس اس لازم کی وجہ سے ملزوم کو بھی صدق و کذب کے ساتھ متصف کر دیتے ہیں جیسے کسی نے پوچھا، ازید فی الدار تو یہ اگرچہ جملہ انشائیہ ہے لیکن اس سے لازمی طور پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ سائل زید کے گھر میں ہونے سے لاعلم ہے۔ یہ لازمی معنی خبر نہیں اور اس اعتبار سے آپ سائل کو صادق یا کاذب کہہ سکتے ہیں یا جیسے کسی نے آپ سے کہا أعطنی درهماً کذا تو یہ اگرچہ امر ہے اور انشاء ہے لیکن اس سے لازم یہ آتا ہے کہ کہنے والا محتاج بنے ظاہر ہے کہ یہ لازمی معنی خبر نہیں اور ان کو صدق و کذب کے ساتھ متصف کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح ملائکہ کا قول اجعل فیہا من یفسد فیہا ویسفک الدماء اگرچہ انشاء ہے لیکن اس سے لازمی طور پر یہ خبر اور یہ دعویٰ سمجھ میں آتا ہے کہ حکیم مطلق کی شایان شان نہیں کہ مفسد و سفاک کو پیدا فرمائے اور ان کو قلیقہ بنا دے۔

نیز ونحن نسبتہ بحمدك ونقدس لك سے یہ دعویٰ لازم آتا ہے کہ ہم معصوم ہیں لہذا حقہ دار خلافت ہیں پس ان لازمی معنی کی وجہ سے ملائکہ کے قول کو صدق و کذب کے ساتھ متصف کیا گیا اور ان کو کنتم صادقین کے ذریعہ ان کو چیلنج کیا گیا۔

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اَعْتَرَفَ بِالْعِزِّ وَالْقُصُورِ وَاشْعَارَ بَانَ سَوَالِهِمْ كَانَ اسْتِفْسَارًا وَلَمْ يَكُنْ اعْتِرَاضًا وَانْهَ قَدْ بَانَ لَهُمْ مَا خَفِيَ عَلَيْهِمْ مِنْ فَضْلِ الْاِنْسَانِ وَالْحِكْمَةِ فِي خَلْقِهِ وَاطْهَارِ شُكْرِ نِعْمَتِهِ بِمَا عَرَفَهُمْ وَكَشَفَ لَهُمْ مَا اخْتَلَفَ عَلَيْهِمْ وَمَرَاعَاةَ لِلادبِ بِتَفْوِیضِ الْعَالَمِ كُلِّهِ اِلَيْهِ -

(آیت) بولے تو سب سے نرالا ہے، ہم کو کچھ معلوم نہیں سوائے اس کے جو تو نے سکھایا۔
ترجمہ (۱ عبارت) یہ اپنے عجز اور قصور کا اعتراف ہے اور اس کا اظہار ہے کہ ان کا سوال استفسار یعنی نامعلوم کو معلوم کرنے کے لئے تھا، اعتراض کے لئے نہیں تھا اور نیز اس بات کا اظہار ہے کہ ان پر وہ چیز واضح ہو گئی جو مخفی رہ گئی تھی یعنی کمال انسانی، اور اس کی حکمت تخلیق، اور اللہ تعالیٰ کی اس نعمت کے شکر کا اظہار ہے کہ جوابات اُن کے لئے پیچیدہ بن گئی تھی اس کو اس نے پہنچا دیا اور اس کو اُن پر منکشف کر دیا اور مراعات ادب بھی ہے بایں طور کہ تمام علم اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر دیا۔

سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا جملہ خبریہ ہے اور اس کا مخاطب حق تعالیٰ ہے اور جملہ خبریہ سے دوہی باتیں مقصود ہوتی ہیں اول مخاطب کو حکم کا فائدہ دینا دوم لازم حکم یعنی خود کے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ دینا۔ اللہ تعالیٰ دونوں باتوں سے آگاہ ہے وہ حکم کو بھی جانتا ہے اور ملائکہ کے عالم بالحکم ہونے کو بھی جانتا ہے پس حق تعالیٰ کی بارگاہ مخاطب میں ملائکہ کے اس قول سے کیا مقصود ہے؟

قافی نے اپنی اس عبارت میں وہ مقاصد ظاہر کئے ہیں شارح بیضاوی شیخ زادہ کے بقول قافی چار مقصد بیان کئے ہیں۔ پہلا اور دوسرا مقصد اپنی درماندگی اور اپنے قلم قلم ہونے کا اقرار ہے، اور یہ اعلان کرنا ہے کہ ہمارا سوال اعتراض کی غرض سے نہیں تھا بلکہ نامعلوم کو معلوم کرنے کی غرض سے تھا کیونکہ جو شخص کسی چیز سے جاہل ہوتا ہے، وہ اس مجہول چیز کے بارے میں اعتراض نہیں کرتا۔ استفسار کرتا ہے۔

یہ اقرار عجز و قصور لا علم لنا الا ما علمتنا سے واضح ہے کہ اس میں خود سے ہر طرح کے علم کی نفی کی گئی ہے تیسرا مقصد اظہار شکر ہے یعنی حق تعالیٰ نے امتحان کی صورت نکال کر آدم کا کمال اور ان کی وجہ ترجیح اور صلاحیت خلافت ملائکہ پر واضح فرمادی یہ ملائکہ کے حق میں ایک طرح کی تعلیم و تعریف اور نامعلوم کا معلوم ہونا تھا اس لئے کلمہ تسبیح کے ذریعہ اس کا شکر ادا کیا جا رہا ہے۔

چوتھا مقصد مراعات ادب ہے کہ ہر طرح کا علم حق تعالیٰ کی جانب منسوب کیا اور اپنی ذات سے علم کا سلب کیا یہ عالم کی سب سے بڑی تواضع ہے۔ کسی حکیم سے پوچھا گیا کہ سب سے بڑی تواضع کیا ہے؟ اس نے کہا کسی عالم کی طرف سے اپنے جہل کا اعتراف۔

وسبحان مصدر کغفران ولا یکاد یستعمل الامضا فامنصوباً باضمار فعله
معاذ اللہ وقد اجری علماً للتسبیح بمعنی التنزیہ علی الشذوذ فی قوله
سبحان من علقمة الفاخر وتصدیراً للکلام به اعتذار عن الاستفسار والجهل
بحقیقة الحال ولذلك جعل مفتاح التوبة فقال موسى عليه السلام سُبْحَانَكَ
تُبْتُ إِلَيْكَ وَقَالَ يونس سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ۔

ترجمہ | اور سبحان مصدر ہے جیسے غفران، اور یہ استعمال نہیں کیا جاتا مگر مضاف منصوب بنا کر یاں طور کہ اس کا فعل ناصب مقدر ہو، جیسے معاذ اللہ۔ اور سبحان شذوذ کی بنیاد پر تسبیح بمعنی تنزیہ کا علم ہو کر بھی مستعمل ہے یہ استعمال شاعر کے قول ع سبحان من علقمة الفاخر میں وارد ہے۔ اور سبحان کو مصدر کلام میں لانا استفسار و استفہام کی طرف سے معذرت پیش کرنا ہے اور حقیقت حال سے لاعلمی کا عذر پیش کرنا ہے، اور اسی وجہ سے اس کو کلمات توبہ کا افتتاحیہ اور اس کی کئی قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا ”سبحانک تبْتُ إِلَيْكَ“ اور یونس علیہ السلام نے کہا۔ ”سبحانک انی کنت من الظالمین۔“

تشریح | یہ دو باتوں کی وضاحت ہے سبحان کی حیثیت صرفی کی اور اس کی حیثیت معنوی کی۔ صرفی حیثیت سے سبحان مصدر ہے یا اسم مصدر ہے یا علم مصدر ہے۔ بیضاوی فرماتے ہیں کہ مصدر ہے اور جو معنی سُبَّح دور ہونا یا تسبیح دور کرنا پاک ظاہر کرنا کے ہیں وہی معنی سبحان کے ہیں۔ جمہور علماء کے نزدیک اسم مصدر ہے۔ علم مصدر کے طور پر اس کا استعمال شاذ و نادر ہے، علم مصدر کا مفہوم یہ ہے کہ مصدر

تیسرے جو تنزیہ کے معنی میں ہو جب علم کے طور پر استعمال ہوگا تو اس کے لئے سبحان کا لفظ لایا جائے گا اس صورت میں علمیت اور الف نون زائد تان کی وجہ سے سبحان غیر منصوب ہوگا۔ اور پہلی دو صورتوں میں منصوب۔

قاضی نے فرمایا کہ سبحان ہمیشہ مضاف منصوب ہو کر استعمال ہوتا ہے اور اس کو نصب دینے والا فعل مقدر ہوتا ہے خواہ فعل مجرد سُبْحَ سبحانا مقدر مانا جائے خواہ سُبْحَ سبحاننا کی تقدیر اختیار کی جائے مجرد کی تقدیر پر معنی ہوں گے حق تعالیٰ نقائص اور مساوی سے کوسوں دور ہے، مزید کی تقدیر پر معنی ہوں گے۔ بندہ حق تعالیٰ کو نقائص سے بعید سمجھتا ہے یا بیان کرتا ہے، سُبْحَ اللہ سبحاننا میں جب فعل کو حذف کیا گیا تو مصدر کو مفعول بہ کی جانب مضاف کر دیا گیا اہل عربیت کہتے ہیں کہ اس طرح کے حذف و اضافت سے دوام کے معنی پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی بندہ کسی مخصوص زمانے میں اپنے معبود کی تنزیہ نہیں کر رہا ہے بلکہ اس کا یہ عمل دائم اور مسلسل ہے۔

جو صورت سبحانک میں اختیار کی گئی وہی معاذ اللہ میں بھی اختیار کی گئی ہے۔

اس کی اصل ہے اعوذ باللہ معاذ (پناہ مانگتا ہوں میں اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگتا)

علم تیسرے کے طور پر سبحان جس شعر میں استعمال ہوا ہے وہ پورا شعر اس طرح ہے۔

وقد قلت لما جاءني فخره ۖ سبحان من علقمة الفاخر۔

یہ شعر عرب کے مشہور قصیدہ گو شاعر اعشی کا ہے۔ علامہ مولوی فیض الحسن صاحب ادیب سہارنپوری نے حل ابیات بیضاوی نامی کتاب میں لکھا ہے کہ اعشی کے دو چچا زاد بھائی تھے عامر اور علقمہ، اعشی پناہ کا طالب بن کر علقمہ کے پاس پہنچا، علقمہ نے کہا میں تجھ کو ہر احمر و اسود سے پناہ دیتا ہوں، اعشی نے پوچھا اور موت سے؟ علقمہ نے کہا نہیں، پھر اعشی عامر کے پاس گیا اور اس سے پناہ طلب کی عامر نے کہا میں تجھ احمر و اسود سے پناہ دیتا ہوں، اعشی نے یہاں بھی وہ بات دہرائی یعنی عامر سے پوچھا اور موت سے؟ عامر نے کہا۔ ہاں موت سے بھی، اعشی نے پوچھا کیوں کر؟ عامر نے جواب دیا تم کسی کو قتل کر کے آؤ گے تو دیتا درخون بہا ادا کروں گا۔ یہ خبر جب علقمہ کو پہونچی تو علقمہ نے افسوس کیا اور کہا کہ میں اعشی کا نشانہ نہیں سمجھ سکا۔ ورنہ میں اس کو موت سے بھی پناہ دے دیتا اس پر اعشی نے یہ شعر کہا۔

وقد قلت لما جاءني فخره ۖ سبحان من علقمة الفاخر

جب علقمہ کی فخر کی باتیں مجھ تک پہونچیں تو میں نے کہا کہ اس فخر کرنے والے شیخی باز علقمہ پر مجھے تعجب ہے۔ شعر سبحان کے علم ہونے پر استدلال اس طرح کیا گیا ہے کہ شعر میں سبحان غیر منصوب استعمال ہوا ہے اور غیر منصوب ہونے کی بنیاد علمیت ہی ہو سکتی ہے۔ سبحان کے اوپر اس کے مصدر، اسم مصدر، اور علم مصدر ہونے کا کیا اثر پڑے گا اور ان تینوں میں ما بہ الامتیاز کون سی چیز ہے اس کو راقم نے اپنی کتاب میزان العلوم شرح سلم العلوم جو کتب خانہ فخریہ سے شائع ہوئی ہے اس میں پورے بسط سے لکھا ہے۔ اس میں ملاحظہ فرمایا جاسکتا ہے۔

و قصدیرا الکلام بہ۔ یہ سبحان کی معنوی حیثیت کا بیان ہے۔ معنوی حیثیت سے یہ اعتذار یعنی عذر خواہی اور عفو طلبی کے مقصد کے لئے استعمال ہوا ہے یعنی ملائکہ نے کہا کہ بارگاہ ہم تجھ سے معافی چاہتے ہیں اور معذرت کرتے ہیں کہ تجھ سے تیری حکمت خفیہ کے بارے میں استفسار کیا ہے۔ ہماری یہ معذرت قبول فرما۔ ہم معذور ہیں کیونکہ جہل سے پاک صرف تیری ہی ذات اور ہماری ہستی جہل کا شکار ہے۔

یہی وجہ ہے کہ توبہ کے موقع پر بھی سبحانک کا استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جانب سے قرآن حکیم نے نقل کیا ہے سبحانک تبت الیک۔ یہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جو دیدار کی درخواست کی تھی اور ایک پر تو تھلی ہی سے بے خود ہو گئے تھے۔ پھر جب ہوش میں آئے تو یہ جملہ ان کی زبان سے نکلا جس کا حاصل یہ ہے کہ الہی دیدار کی درخواست کر کے مجھ سے خطا ہوئی میری معذرت قبول فرما کیونکہ خطا پاک صرف تیری ذات ہے۔

اسی طرح حضرت یونس علیہ السلام نے مچھلی کے پیٹ میں توبہ کرتے ہوئے کہا تھا۔ سبحانک ایتی کنت من الظالمین۔ یعنی بار اٹھا بغیر اجازت میں نے ہجرت کی غلطی کی ہے تو اس کو معاف فرما اور ہمارا غلط قبول فرما کیونکہ غلطی سے صرف تیری ہی ذات پاک ہے۔

اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ..... الَّذِی لَا یَخْفِیْ عَلَیْهِ خَافِیَةُ الْحَکِیْمِ الْمُحْكَمِ
لمبدعاته الذی لا یفعل الا ما فیہ حکمة بالغه وانت فصل و
قل تاکید للکاف کما فی قولک مررت بک انت وان لم یجز مررت
بانت اذا التابع یسوغ فیہ ما لا یسوغ المتبوع ولذلك جاز یا هذا
الرجل ولم یجز یا الرجل وقیل مبتداً خبره ما بعدة والجملة خبر ان۔

ترجمہ

(آیت) بے شک تو ہی ہے اصل دانانختہ کار۔
(عبارت) یعنی تو ہی وہ علیم ہے جس پر کوئی مخفی چیز بھی مخفی نہیں ہے، الحکیم یعنی اپنی مخلوقات کو مستحکم طریقہ پر بنانے والا ایسا کہ وہی چیز بناتا ہے جس میں کامل درجہ کی حکمت ہے، اور انت ضمیر فصل ہے اور بعض نے کہا کہ اِنَّكَ کے کاف خطاب کی تاکید ہے، جیسے تمہارے قول مررت بک انت میں انت تاکید ہے، اگرچہ مررت بانت جائز نہیں ہے، کیونکہ تابع میں وہ چیزیں گوارا ہوتی ہیں جو متبوع میں گوارا نہیں ہوتیں، اور اسی وجہ سے یا هذا الرجل جائز ہے اور یا الرجل جائز نہیں ہے، اور بعض نے کہا کہ انت مبتدا ہے اور اس کا مابعد اس کی خبر ہے اور پھر یہ پورا جملہ ان کی خبر ہے۔

تشریح

اَنْتَ میں تین قول ہیں اول یہ کہ ضمیر فصل ہے۔ ان کے اسم اور اس کی خبر کے درمیان، کاف خطاب ان کا اسم ہے اور العلیم الحکیم ان کی خبر اول و ثانی ہیں۔ ضمیر فصل کی وضع التباس کے موقع کے لئے ہوتی تھی، یعنی جہاں خبر کا صفت سے التباس ہوتا ہو اور قاری اس تردد میں پڑ سکتا ہو کہ آیا یہ اپنے ماقبل کی خبر ہے یا اس کی صفت وہاں مبتدا و خبر کے درمیان ضمیر فصل ہو یا انت وغیرہ لائی جائے، تاکہ مابعد کا خبر ہونا متعین ہو جائے اور اس کے صفت ہونے کا احتمال ختم ہو جائے کیونکہ انت یا ہو ضمیر ہو یا بنا پر موصوف نہیں بن سکتے پس ان کے مابعد کا خبر ہونا ہی متعین ہے، پھر ضمیر فصل کے استعمال میں وسعت

دی گئی اور عدم التباس کے مواقع میں بھی اس کا استعمال کیا گیا۔ ضمیر فصل کے استعمال کا ایک فائدہ تاکید
علم اور مبتدا و خبر کے درمیان مضبوط ارتباط و پیوستگی کا اظہار ہے یہ فائدہ ہر مواقع پر حاصل ہو سکتا ہے
یہاں یعنی انا انت العليم المحکم میں اگرچہ التباس کا اندیشہ نہیں ہے لیکن مذکورہ فائدہ حاصل ہو رہا ہے
دوم یہ کہ انت تاکید ہے۔ انک کے کاف خطاب کی یعنی انت لا کر شدت و قوت سے یہ ثابت کرنا ہے کہ عليم و
محکم جس جہتی کو کہا جا رہا ہے وہ کاف خطاب یعنی حق تعالیٰ ہی ہے کوئی دوسری جہتی نہیں ہے۔ اس قول کے مطابق
انت ضمیر منصوب کی تاکید واقع ہو رہا ہے حالانکہ خود انت کا ضمیر منصوب ہونا جائز نہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تابع
واقع ہونے میں جو گنجائش ہوتی ہے وہ متبوع واقع ہونے میں نہیں ہوتی۔

جیسے مرتب لك انت میں انت ضمیر مجرور کی تاکید ہے لیکن متبوع کی جگہ نہیں لے سکتا یعنی مرتب
بانت نہیں کہا جاسکتا، اسی طرح یا هذا الرجل جس میں معرف باللام صفت ہے منادی کی جائز ہے لیکن خود
معرف باللام کا منادی بن جانا یعنی یا الرجل جائز نہیں ہے۔
سوم یہ کہ انت مبتدا ہے العليم اس کی خبر اول اور المحکم اس کی خبر ثانی ہے۔ ابتدا اپنی دونوں خبروں
سے ملکر خبر ہے انت کی۔

المحکم۔ دراصل ذو حکمت یعنی حکمت والا کے معنی میں ہے اور فاعل اکثر فاعل کے معنی میں آتا ہے
قاضی نے المحکم لمبدعاتہ (اپنی ایجادات و مخلوقات کو مستحکم طور پر بنانے والا) سے اس کی تفسیر کی ہے
اس سے ترشح ہوتا ہے کہ فاعل مفعول کے معنی میں بھی آتا ہے۔ بعض نے تو یہ تسلیم کر لیا ہے اور نظیر میں ایم بمعنی
مؤلم کو پیش کیا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہ حاصل معنی کا بیان ہے معنی کا بیان نہیں ہے فاعل مفعول کے معنی میں نہیں آتا۔

قَالَ يَا دُمْ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ أَي اعلمهم وقرئ بقلب الهمزة ياء
وحد فنها بكسر الهاء فيهما فلما أَنْبَاهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ
إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ
استحضار لقولنا في اعلم ما لا تعلمون لكنه جاء به على وجه البسط ليكون كاللحجة
عليه فإنه تعالى لما علم ما خفي عليهم من أمور السموات والأرض وما ظهر لهم من
أحوالهم الظاهرة والباطنة علم ما لا يعلمون وفيه تعريض بمعاتبتهم على
ترك الأول وهوان يتوقفوا مترصدين لأن يبين لهم وقيل ما تبذرون
قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وما يكتمون استبطانهم انهم
احتقاء بالخلافة وأنه تعالى لا يخلق خلقا أفضل منهم وقيل ما اظهروا من

الطاعة واسترو منهم ابليس من المعصية والهمزة لا تكار دخلت حرف الجحد فاذت الاثبات والتقرير -

ترجمہ (آیت) فرمایا اے آدم بتادے ان کو ان چیزوں کے نام، پھر جب بتا دیا ان کو ان کے نام فرمایا کیا میں نے تم سے کہا نہیں کہ میں علم رکھتا ہوں آسمانوں اور زمین کی پردے کی باتوں کا، اور علم رکھتا ہوں ان باتوں کا جو تم ظاہر کرتے ہو اور ان کا جن کو تم چھپاتے تھے۔

(عبارت) اَنْبِئْهُمْ یعنی اَعْلِمْهُمْ ان کو خبر دو ان کو بتادو، اور ایک قرأت ہمزہ ساکنہ کو یاد سے بدلنے کی ہے۔ اور ایک قرأت اُس یاد مقلوبہ کو حذف کر دینے کی بھی ہے ان دونوں صورتوں میں ضمیر ھُم پر کسرہ ہوگا اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ الْاٰیۃِ استخار اور یاد دہانی ہے اللہ تعالیٰ کے قول اعلم ما لا تعلمون کی لیکن یاد دہانی کو زیادہ بسط و تفصیل کے ساتھ اس لئے ذکر فرمایا تاکہ یہ اعلم ما لا تعلمون پر حجت اور دلیل بن جائے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ جب آسمان وزمین کے ان تمام امور کا علم رکھتا ہے جو ملائکہ پر مخفی ہیں اور خود ان کے احوال ظاہر اور احوال باطنہ کا علم رکھ لے تو یقیناً ما لا تعلمون یعنی جن باتوں کو ملائکہ نہیں جانتے ان کا علم رکھتا ہے۔ اور اس اسلوب میں ملائکہ پر عتاب اور ان کے شکوکے کا اشارہ منتاہ ہے کہ انہوں نے اولیٰ اور افضل طریقہ کو ترک کر دیا، اور وہ یہ تھا کہ ان کو توقف کیے اس کا منتظر رہنا چاہئے تھا کہ اُن پر آئندہ وضاحت کر دی جائے گی اور علماء تفسیر نے کہا ہے کہ ماتبدون کا مصداق اتجعل فیہا من یفسد فیہا ہے اور ماتکتون سے مراد ان کا اپنے دل میں یہ مفروضہ قائم کرنا کہ وہی غلاف کے مستحق ہیں اور اللہ تعالیٰ ان سے افضل کوئی مخلوق پیدا نہیں کریگا اور ایک قول یہ ہے کہ جس طاعت کا ملائکہ نے اظہار کیا وہ ماتبدون ہے اور جس جذبہ معصیت کو ابلیس نے پوشیدہ رکھا تھا وہ وماکنتم تکتون ہے، اور اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ کا ہمزہ انکار کے لئے ہے جو حرف نفی پر داخل ہے اور ثبوت و تاکید کا فائدہ دے رہا ہے۔

تشریح اَنْبِئْهُمْ کے ہمزہ ثانیہ ساکنہ کی وجہ سے اَنْبِئْهُمْ میں تین قرأتیں ہو گئی ہیں۔ اول اَنْبِئْهُمْ ہمزہ ساکنہ کو باقی رکھتے ہوئے اور ھُم ضمیر پر ضمہ پڑھتے ہوئے یہ قرأت مشہور ہے

دوم یہ کہ ہمزہ ساکنہ کو یاد سے تبدیل کر دیا جائے اور ھُم ضمیر پر کسرہ پڑھا جائے۔ یعنی اَنْبِئْهُمْ سوم اَنْبِئْهُمْ یاد مقلوبہ کے حذف کے ساتھ اور ضمیر کے کسرہ کے ساتھ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ الْاٰیۃِ جس میں ہمزہ استفہام حرف نفی پر داخل ہے اور ثبوت کے معنی دے رہا ہے یعنی قد قلت لکم میں تم سے کہہ چکا ہوں۔ اس سے حق تعالیٰ ملائکہ کو اپنا سابق فرمان یاد دلایا ہے حق تعالیٰ نے سابق میں فرمایا تھا اِنِیْ اعلم ما لا تعلمون اسی کو اپنے فرمان اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِیْ اعلم غیب السموات والارض سے یاد دلایا ہے۔ رہ گئی یہ بات کہ اس مختصر جملہ کی یاد دہانی کے لئے اَنَا بَسُوطٌ اور مَفْضَلٌ جملہ یعنی اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِیْ اعلم غیب السموات والارض واعلم ماتبدون وماکنتم تکتون کیوں لایا گیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مقصود صرف اِنِیْ اعلم ما لا تعلمون کی صرف یاد دہانی نہیں ہے بلکہ اس پر حجت اور دلیل بھی قائم کرنی ہے، اور دلیل تفصیلی کلام ہی سے قائم ہو سکتی تھی

گویا اب حاصل معنی یہ ہوا کہ فرشتو! یاد کرو میں نے تم سے کیا کہا تھا کہ جو تم نہیں جانتے وہ میں جانتا ہوں اس کی دلیل یہ ہے کہ میں آسمان و زمین کی غیب اور پردے کی باتیں جانتا ہوں اور تمہا — ظاہری احوال اور باطنی احوال کا علم رکھتا ہوں اور ظاہر ہے کہ جو ہستی ان تمام مغیبات کا علم رکھتی ہے وہ یقیناً ان چیزوں کا علم رکھتی ہے جو ملائکہ نہیں جانتے بیضاوی نے کہا کہ اسلوب بیان سے ایک تعریف اور گلہ اور نقاب کا پہلو بھی نکلتا ہے کہ ملائکہ کے ہاتھ سے افضلیت کا دامن چھوٹ گیا افضل ان کے لئے یہی تھا کہ وہ خاموشی کے ساتھ اس کے منظر رہتے کہ حق تعالیٰ خود ہی بیان فرما دے گا چنانچہ اس نے بیان فرما دیا۔

وقیل ماتبدون الخ یہ ماتبدون اور ماتکتمون کے مصداق کا بیان ہے اس میں دو قول ہیں اور وہ ترجمہ سے واضح ہیں مزید تشریح کی چنداں حاجت نہیں ہے

واعلم ان هذه الايات تدل على شرف الانسان ومزية العلم وفضله على العبادة وانه شرط في الخلافة بل العمدة فيها وان التعليم يصح اسنادا الى الله تعالى وان لم يصح اطلاق المعلم عليه لاختصاصه بمن يحترف به وان اللغات توقيفية فان الاسماء تدل على الالفاظ بخصوص او عموم وتعليمها ظاهر في القائلها على المعلم مبين له معانيها وذلك يستدعي سابقة وضع والاصل بنفي ان يكون ذلك لوضع ممن كان قبل ادم فيكون من الله تعالى وان مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم والا لتكرر قوله انك انت العليم الحكيم وان علوم الملائكة وكما لا تتم تقبل الزيادة والحكماء منعوا ذلك في الطبقة الا على منهم وحملوا عليه قوله تعالى وَمَا مِثْلًا لَّاهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ۝ وان ادم افضل من هؤلاء الملائكة لانه اعلم منهم والاعلم افضل لقوله تعالى هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ وانه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها۔

ترجمہ مع التشریح اور مخاطب کو یہ جان لینا چاہیے کہ یہ آیات جو خلافت آدم اور ان کے اخبار اسماء کے واقعہ پر مشتمل ہیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ انسان صاحب شرف ہے کیونکہ اس کا نام خلیفہ تجویز ہوا، اور اس کے وجود سے قبل اس کی بشارت دی گئی اور حق تعالیٰ نے براہ راست اس کو اپنی تعلیم سے سرفراز فرمایا نیز یہ آیات اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ علم کو منزلت حاصل ہے اور وہ عبادت پر فضیلت رکھتا ہے، اس لئے

کہ اسی کی بدولت انسان کو جو کہ اپنی ذات کے اعتبار سے غیر معصوم ہے ملائکہ پر فضیلت دی گئی جبکہ وہ معصوم ہیں اور ہمہ تن اور ہر لحظہ عبادت میں مصروف رہنا ان کا شیوہ ہے۔

آیات سابقہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ خلافت کے لئے علم شرط ہے بلکہ اس کی اصل اصول اور رکن رکین ہے جب ہی تو ملائکہ کو عدم علم کے باعث خلافت کے استحقاق کے مسئلہ میں ساکت و صامت کر دیا گیا اور یہ واضح کر دیا گیا کہ وہ بار خلافت کے اٹھانے سے عاجز ہیں، اور اس بات پر فرمان باری تعالیٰ انبشونی باسما ہوا لاء ان کنتم صادقین شاہد ہے۔ آیات سابقہ سے یہ بھی واضح ہوا کہ فعل تعلیم کی نسبت حق تعالیٰ

کی جانب کرنی صحیح ہے کیونکہ ارشاد ہے و علم ادم الاسماء نیز لا علم لنا الا ما علمتنا۔ اگرچہ حق تعالیٰ کو معلم بصیغہ اسم فاعل نہیں کہہ سکتے کیونکہ معلم تو وہ ہے جو تعلیم کا پیشہ کرتا ہو اور اس کے پاس اس کے سوا کوئی دوسرا مشغلہ ہی نہ ہو اور حق تعالیٰ کی شان مقدس اس سے برتر و بالا ہے کہ وہ کوئی پیشہ اختیار فرمائے کیوں کہ پیشہ یا حرفت و صنعت عملی تمرین و مشق کے بعد حاصل ہوتی ہے، اور تمرین و مشق ممکنات کا خاصہ ہے جن کے کمال منتظر ہیں اور واجب تعالیٰ کے تمام کمالات بالفعل حاصل اور موجود ہیں، آیات سابقہ اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ لغات ہمارے درمیان مستعمل ہیں وہ تو قیفی ہیں، حق تعالیٰ کے واقف کرانے سے ہم کو ان کا علم ہوا ہے، اور حق تعالیٰ ہی کی جانب سے ان کی وضع ہوئی ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ جن لغات کا واضح معلوم ہے ان کا واضح تو وہی ہے خواہ وہ فرد ہو یا جماعت، لیکن جن کے بارے میں کوئی علم نہیں کہ ان کا واضح کون ہے ان کا واضح حق تعالیٰ ہے۔ حق تعالیٰ کے واضح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اسماء کو اگر عرفی معنی میں لیا جائے تو الفاظ مخصوصہ یعنی الفاظ موضوعۃ لمعنی اُس سے مراد ہوں گے اور معنی لغوی میں لیا جائے تو الفاظ سے مع العموم مراد ہوں گے یعنی علامت مراد ہوگی خواہ وہ علامت لفظ ہو خواہ معنی، اب ان کی تعلیم بظاہر اسی طرح ہو سکتی ہے کہ ان اسماء کو متعلم کے ذہن میں اس طرح اتارا جائے کہ ان کے معانی بھی متعلم پر واضح ہو جائیں گویا الفاظ بھی ذہن میں آتے ہیں جابٹیں اور ان کے معانی بھی، اور اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ الفاظ ان کے معانی کے لئے پہلے سے وضع ہو چکے ہوں۔ اب واضح یا تو جن ہیں جو انسانوں سے پہلے زمین پر آباد تھے یا حق تعالیٰ ہے، عقلی اور اصولی بات یہ کہ اجتناب واضح نہ ہوں کیونکہ یہ لغات تو ہمارے درمیان مستعمل ہوئے ہیں ان کے یہاں مستعمل نہیں تھے پس ان کو کیا حاجت تھی، کہ ہمارے درمیان استعمال ہونے والے لغات کی وضع کی زحمت اٹھاتے، پس یہی متعین ہے کہ وضع حق تعالیٰ کی جانب سے ہوئی ہے۔

آیات سابقہ سے یہ بھی ثابت ہوا کہ حکمت کا مفہوم اور ہے اور علم کا مفہوم اور ہے کیونکہ اگر دونوں میں فرق اور مغایرت نہیں ہے تو انک انت العلیم الحکیم میں تکرار لازم آتی ہے۔ علم کے معنی ہیں دانستن۔ اور حکمت کے معنی ہیں استوار کردن۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ملائکہ کے علوم و کمالات میں زیادتی ہو سکتی ہے چنانچہ استخلاف کی حکمت اور اسماء کی حقیقت ان کو معلوم نہیں تھی پھر تعلیم آدم کے بعد ان کے علم میں اضافہ ہوا حکما رکھتے ہیں کہ ملائکہ کے دو طبقہ ہیں۔ طبقہ اعلیٰ، طبقہ غیر اعلیٰ۔ طبقہ اعلیٰ جن کو وہ عقول سے تعبیر کرتے ہیں ان کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ ان کے علوم متعین ہیں ان کی ایک حد مقرر ہے۔ اس حد پر یا ان علوم پر اضافہ نہیں ہو سکتا کیونکہ حق تعالیٰ

کا ارشاد ہے وَمَا مِّنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ دوسرے طبقے کے جو ملائکہ میں خواہ وہ ارضی ہوں خواہ وہ سماوی ان کے علوم میں اضافہ ہو سکتا ہے۔

اور آیات اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ آدم ملائکہ سے افضل ہیں کیونکہ وہ ان کے مقابلے میں اَعْلَمُ ہیں اور اَعْلَمُ افضل ہوتا ہے ارشاد باری تعالیٰ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ، اور آیات اس پر بھی دلالت کرتی ہیں کہ حق تعالیٰ کو اشیاء کا علم ان کے وجود سے پہلے حاصل ہے چنانچہ آدم کی تخلیق سے پہلے آدم کو جانتا تھا۔

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ لَمَّا أَنْبَاهُمْ بِالْأَسْمَاءِ وَعَلَّمَهُمْ مَا لَمْ يَعْلَمُوا أَمْرَهُمْ بِالسُّجُودِ لَهُ اعْتَرَا فَا بَفَضْلِهِ وَإِدَاءَ لِحَقِّهِ وَاعْتَدَا رَاعِمًا قَالُوا فِيهِ وَقِيلَ أَمْرُهُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ يُسَوَّى خَلْقُهُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ امْتَحَانًا لَهُمْ وَإِظْهَارًا لِفَضْلِهِ وَالْعَاطِفِ عَطْفَ لُظْفٍ عَلَى الظُّرْفِ السَّابِقِ أَنْ نَصَبْتَهُ بِمَضْمُونِ الْإِعْطَافِ بِمَا يَقْدِرُ عَامِلًا فِيهِ عَلَى الْجُمْلَةِ الْمَتَقَدِّمَةِ بِلِ الْقِصَّةِ بِأَسْرَافِهَا عَلَى الْقِصَّةِ الْآخِرَةِ وَهِيَ نِعْمَةٌ رَابِعَةٌ عَدَّهَا عَلَيْهِمُ وَالسُّجُودِ فِي الْأَصْلِ تَدْنٍ لِلْمَعَ تَطَامُنٍ قَالَ الشَّاعِرُ تَرَى الْإِكْمَفِيهِ سُجَّدَ الْخَوَافِرِ وَقَالَ وَقَلْبٌ لَهُ اسْجُدَ لِلَّيْلِ فَاسْجُدَا يَعْزِ الْبَعِيرَا ذَا طَأْطَأَ رَأْسَهُ -

ترجمہ (آیت) اور جب ہم نے حکم دیا ملائکہ کو کہ سجدہ کرو آدم کے سامنے۔
(عبارت) جب آدم نے ملائکہ کو اسماء کی خبر دے دی اور ان کو وہ باتیں بتلا دیں جو وہ نہیں جانتے تھے تو حکم دیا ان کو آدم کے سامنے سجدہ کرنے کا۔ آدم کے فضل کا اعتراف کرنے کے لئے اور ان کے حق کو ادا کرنے کے لئے، اور ان باتوں کی طرف سے معذرت کرنے کے لئے جو ملائکہ نے آدم کے بارے میں کہی تھیں اور ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو سجدہ کا حکم تخلیق آدم کی تکمیل سے پہلے ہی دے دیا تھا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ۔ پھر جب میں آدم کی تخلیق مکمل کر چکوں اور اس میں اپنی روح پھونک دوں تو آدم کے سامنے سجدہ میں گر جانا، یہ پہلی حکم ان کا امتحان لینے کے لئے ہے اور آدم کا فضل و کمال ظاہر کرنے کے لئے تھا، اور عطف کا باعث اس طرف کو طرف سابق پر

عطف کرنا ہے اگر آپ اس ظرف کو کسی فعل مقدر کے ذریعہ نصب دیں، ورنہ اس کا عطف فعل عامل مقدر کی وجہ سے جملہ سابقہ پر ہے، بلکہ پورے مضمون کا دوسرے مضمون پر عطف ہے، اور یہ چوتھی نعمت ہے جو اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو گنوائی اور عطا کی ہے۔ اور سجدہ دراصل سرافکندگی کے ساتھ اپنی ذلت کو ظاہر کرنا ہے، شاعر کہتا ہے: تَرَى
الْأَكْمَرُ فِيهِ سُجْدًا لِلْحَوَافِرِ، تم اس مقام پر ٹیلوں کو دیکھتے کہ وہ سجدہ ریز ہیں گھوڑوں کی ٹاپوں کے سامنے
اور دوسرا شاعر کہتا ہے: وَقُلْنَا لَهُ اسْجُدْ لِلْبَيْتِ فَأَسْجَدَ ۖ ۱ اور عورتوں نے اونٹ سے کہا کہ بیل کے سامنے
جھک جا تو اس نے سر جھکا دیا۔ یہاں اسجد سے مراد اونٹ ہے جبکہ وہ سر جھکا دے۔

تشریح امر سجود کب ہوا تھا خلقِ آدم سے پہلے یا خلقِ آدم کے بعد؟ وَاذْقُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدْ وَابْتَغِ
عطف کس پر ہے؟ اور کون سا جملہ اس کا معطوف ہے؟ سجدہ کے معنی لغوی کیا ہیں؟ یہ تین بحثیں ہیں جو کہ
مندرجہ عبارت میں چھیڑی گئی ہیں۔

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ واقعہ آدم و ملائکہ کی ترتیب یوں ہے کہ پہلے تخلیقِ آدم ہوئی پھر انبارِ اسماء ہوا پھر
امر سجود ہوا اور امر ہوتے ہی تمام ملائکہ سجدہ میں گر گئے، اس کی دلیل یہ ہے کہ فسجد الملائکۃ میں فاء تعقیب کے لئے ہے جو اس
پر دلالت کرتی ہے کہ سجدہ بغیر کسی فعل اور وقفہ کے فوراً امر کے بعد ہوا، پس اگر انبارِ اسماء امر بالسجود کے بعد ہے
تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ خود سجود کے بھی بعد ہے کیونکہ امر بالسجود اور سجود کے درمیان کوئی مفارقت اور فاصلہ
نہیں ہے، پس جو نسی چیز امر سجود کے بعد ہے وہ یقیناً سجود کے بعد ہے اور جب ترتیب یہ ٹھہری کہ پہلے ملائکہ سے
سجدہ کروایا گیا بعد میں آدم سے یہ کہا گیا ہے کہ ان کو ان اشیاء کے نام بتاؤ تو گویا آدم کا سجدہ کے ذریعہ اعتراف
ہو چکا تھا اس کے باوجود اعتراف کو رائی کی ضرورت محسوس کی گئی یہ بات کچھ مقبولیت نہیں رکھتی اس لئے ثابت ہوا
کہ پہلے انبارِ اسماء ہوا پھر امر سجود اور سجود ہوا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ امتحان کے طور پر امر سجود پہلے ہوا پھر تخلیقِ آدم ہوئی پھر سجدہ ہوا ان کی دلیل یہ ہے کہ
حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: فَادْأَسْوِیَّتُهُ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَہٗ سَاجِدٰتٍ جَبْیْنَ اَدَمَ کُوْبِدَا
کردوں اور اس میں روح پھونک دوں تو تم سجدہ میں گر جانا۔ یہاں تخلیق سے پہلے ہی فَقَعُوْا لَہٗ سَاجِدٰتٍ کا حکم ہے۔
قافی نے اس قول کو قیل سے بیان کیا ہے اور راقم نے جلد اول میں قافی کے اسلوب پر بحث کرتے ہوئے
واضح کر دیا ہے کہ قافی بیضاوی جن اقوال کو قیل سے بیان کرتے ہیں وہ ان کے نزدیک ضعیف ہوتے ہیں، پس
یہ قول بھی ضعیف ہے، ضعف کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ قول فسجدوا کی فاء تعقیب کے خلاف جا رہا ہے دوسری
وجہ یہ ہے کہ فَادْأَسْوِیَّتُهُ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَہٗ سَاجِدٰتٍ کی دلالت اس مضمون پر ضعیف
ہے یعنی یہ قطعی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ آیت مذکورہ امر سجدہ کے مقدم ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ آیت کریمہ
میں شرط و جزاء کے معنی بقول علامہ تفتازانی یہ بھی ہو سکتے ہیں "عَلٰی تَقْدِیْرِ صَدَقَ اِذَا سَوِیَّتِهِ اَطْلَبَ مِنْکُمْ
السَّجُوْدَ" یعنی اللہ تعالیٰ پہلے سے آگاہی دے رہا ہے کہ جب میں تخلیقِ آدم کروں گا تو تم کو سجدہ کا حکم دوں گا
پس پہلے تخلیقِ آدم ہوئی اس کے بعد امر سجدہ ہوا،

والعاطف عطف الظرف علی الظرف = یہ عطف کا بیان ہے۔ وَاذْقُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدْ وَابْتَغِ
وَ اِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اَسْمِعُوْنِیْ سَمْعًا وَاَعِیْنِیْ عِیْنًا وَاَعِیْزْ لِعٰیۤیۡشِیْ وَاَعِیْزْ لِعٰیۤیۡشِیْ

اذکر مقدر ہے تقدیری عبارت ہے اذکر اذ قال ربك للملائكة اور اذکر اذ قلنا للملائكة
دوسرا احتمال یہ ہے کہ اذ قال ربك کا عامل ہے قالوا المتجمل فیہا الآیہ اور اذ قلنا للملائكة
اسجدوا کا عامل فسجد الملائكة ہے۔ اور یہ عامل یعنی فسجد الملائكة معطوف ہے اور قالوا المتجمل فیہا
معطوف علیہ ہے بلکہ اس سے بڑھ کر یوں کہئے کہ یہ واقعہ پہلے واقعہ پر یا یہ مضمون پہلے مضمون پر معطوف ہے اور
حق تعالیٰ بنی آدم کو اپنے تین احسانات گنوا چکا ہے۔ یہ چوتھا احسان ہے جو اب گنوا یا جا رہا ہے کہ اسے اولاد
آدم ہم نے تم پر یہ بھی احسان کیا کہ تم کو علم جیسا کمال بخشا اور تمھاری عطیت کا اس طرح مظاہرہ کیا کہ تمھارے
جد امجد آدم کو مسجود ملائکہ بنایا۔

قال سجود فی الاصل یہ سجود کے معنی لغوی کا بیان ہے۔ سجود کے معنی ہیں سر جھکانے ہوئے عاجزی ظاہر
کرنا۔ چنانچہ شعراء کے مذکور الذیل دو مصرعوں میں سجود اسی سرائف گندگی کے معنی میں مستعمل ہے پہلے مصرعہ میں
ریح کے تودے سرائف گندہ ہیں اور دوسرے مصرعہ میں سواری کا اونٹ سر خمیدہ ہے۔

تروی الاکم فیہا سجداً للحوافر۔ یہ پورا شعر اپنے سیاق و سباق کے ساتھ اس طرح ہے۔ شعرہ
بَنِي عَامِرٍ هَلْ تَعْرِفُونَ وَقَدْ بَدَأَ أَبُو مَكْنَفٍ وَقَدْ شَدَّ عَقْدَ الدَّوَابِرِ
بِمَجْمَعٍ يَفْضِلُ الْبُلْقُ فِي جَبَوَاتِهِ - تروی الاکم فیہا سجداً للحوافر

یہ اشعار زید الجلیل طائی رضی اللہ عنہ صحابی رسول کے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے نام میں
اصلاح بھی دی تھی یعنی زید خیل کے بجائے زید الخیر ارشاد فرمایا تھا۔

شاعر اپنے مقابل حریف کو ایک گزشتہ معرکہ یاد دلا کر اپنا رعب بٹھانا چاہتا ہے۔ شعر میں ابو مکنف شاعر
کی کنیت ہے، اور دو دوا بر جمع ہے دایر بمعنی شئی کا آخری حصہ یہاں آہنی خود کا آخری حصہ مراد ہے اکمر ریت
کا پشتہ، شعر کا مطلب ہے اے اولاد عامر! کیا وہ دن تمھیں یاد ہے جب ابو مکنف خود کے پیچھے کی کڑیاں
باندھ کر ایک لشکر جرار کے ساتھ ظاہر ہوا تھا ایسا لشکر کہ چت کمرے گھوڑے اس کے کناروں میں چھپ
گئے تھے اثر دہام کی وجہ سے دکھائی نہیں دیتے تھے۔ اور یوں دکھائی دیتا تھا کہ ریت کے پشتے گھوڑوں کی
ٹاپوں کے سامنے سجدہ رہتے ہیں۔ شعر میں موقع استشہاد سجدہ کا لفظ ہے جو سرنگوں کے معنی میں ہے۔

دوسرا مصرعہ اپنے سابقہ مصرعہ کے ساتھ اس طرح ہے۔

فَقَدْ نَ لَهَا وَهَمًا أَبْيَا خِطَامَةً وَقُلْنَ لَهُ اسْجِدْ لِلَّيْلِ فَاَسْجِدَا

یہ شعر حمید ابن ثور ہلالی صحابی رسول کا ہے۔

فادِ عاطفہ ہے، قَدْنَ۔ ماضی جمع ثنوشہ قادیقود قود ا جانور کو آگے سے کھینچنا، وسم مضبوط اونٹ
آبی صیغہ صفت ہے نکلا ہے ابار سے آبی خطامہ میں خطام بمعنی نکیل آبی کا فاعل ہے۔

مراد ہے نکیل سے بھی تابو میں نہ آنے والا سرکش اونٹ۔ اسجد بروزن اکرم۔ اسجاداً، سر جھکانا، پہلا
لفظ فعل امر ہے اسجاد کا اور دوسرا فعل ماضی ہے اور الف اشباع کا ہے۔

شاعر کہتا ہے کہ عورتیں لیل کے لئے ایک مضبوط اور سرکش اونٹ کھینچ کر لائیں اور انہوں نے اونٹ سے کہا لیل کے
لئے جھک جانا کہ وہ سوار ہو جائے پس وہ جھک گیا۔ یہاں محل استشہاد اسجد ہے جو سر جھکانے کے معنی میں ہے۔

وفي الشرع وضع الجبهة على قصد العبادة والمأمورية اما المعنى الشرعي
فالمسجود له في الحقيقة هو الله تعالى وجعل آدم قبله سجودهم تفخيما
لشأنه اوسببا لوجوبه وكأنه تعالى لما خلقه بحيث يكون انموذجا للمبدعات
كلها بل الموجودات بأسرها ونسخة لما في العالم الروحاني والجسماني
وذريعة للملائكة الى استيفاء ما قدر لهم من الكمالات ووصلة
الى ظهور ما يتبينوا فيه من المراتب والدرجات امرهم بالسجود تنذرا
لما راوا فيه من عظيم قدرته وباهر اياته وشكرا لما انعم عليهم بواسطته
فاللام فيه كاللام في قول حسان اليس اول من صلى لقبلكم واعرف
الناس بالقرآن والسنن اوفي قوله تعالى اقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوْلِ الشَّمْسِ
واما المعنى اللغوي وهو التواضع لآدم تحية وتعظيما له كسجود اخوة يوسف
له او التذليل والانقياد بالسعي في تحصيل ما ينوط به معاشهم ويتم به كمالهم
والكلام في ان المأمورين بسجود آدم الملائكة كلهم وطائفة منهم ما سبق -

ترجمہ

اور سجود شریعت میں پیشانی کا رکھ دینا ہے عبادت کے قصد سے، اور جس سجود کا حکم دیا گیا تھا وہ
یا تو سجود یا المعنی شرعی ہے اس صورت میں مسجودہ تو درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے اور آدم کو ان
کے سجود کا محقق قبلہ بنایا ہے تاکہ آدم کی شان بلند ہو یا اس وجہ سے کہ آدم کو وجوب سجدہ کا سبب قرار دیا
اور شاید ایسا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب آدم کو اس طرح پیدا فرمایا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی تمام مخلوقات کا بلکہ تمام
موجودات کا نمونہ بن جائیں اور عالم روحانی اور عالم جسمانی میں جو کچھ ہے اس کا خلاصہ ہو جائیں اور ملائکہ
کے لئے ان کمالات کے حاصل کرنے کا ذریعہ ہو جائیں جو ان کے لئے مقدر تھے، اور جن مراتب و درجات میں
ملائکہ مختلف تھے ان کے ظہور کا وسیلہ ہو جائیں تو حکم دیا اللہ نے ملائکہ کو سجدہ کا تاکہ اس چیز کے سامنے ملائکہ
کی پستی اور ذلت ظاہر ہو جس چیز کو وہ آدم کے اندر دیکھ رہے تھے یعنی اللہ تعالیٰ کی عظیم قدرت اور اس
کی غالب نشانیاں اور تاکہ ان انعام کا شکر ادا ہو جو اللہ تعالیٰ نے ملائکہ پر آدم کے واسطے سے فرمایا، پس
لام جو لآدم میں ہے ایسا ہی ہے جیسا کہ لام حضرت حسان رضی اللہ عنہ کے شعر ہے

أَلَيْسَ أَوَّلَ مَنْ صَبَى لِقَبْلَتِكُمْ وَأَعْرَفَ النَّاسَ بِالْقُرْآنِ وَالسُّنَنِ

میں ہے یا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان اقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوْلِ الشَّمْسِ میں ہے، اور یا مأمور بسجود

کے معنی لغوی ہیں یعنی آدم کے سامنے تواضع کا اظہار ان کے ادب اور ان کی تعظیم کے طور پر جیسے برادران یوسف کا سجدہ یوسف کے سامنے، یا اپنے مطیع و منقاد ہونے کا اظہار بایں طور کہ جن چیزوں پر اولاد آدم کا گذران معاش موقوف ہے اور جن چیزوں سے ان کے کمال کی تکمیل ہوتی ہے انکو فراہم کرنیکی سعی کر نیکی اور یہ بحث کہ جن کو سجدہ کا حکم ہوا تھا وہ تمام ملائکہ ہیں یا ان کا کوئی ایک گروہ ہے، سابق میں گذر چکی۔

تشریح | سجدہ کے معنی شرعی مراد ہیں یا معنی لغوی؟ لآدم کا لام الی کے معنی میں ہے یا علت کے لئے ہے؟ مسجودہ یعنی جس کو سجدہ کیا گیا وہ ذات باری تعالیٰ ہے یا حضرت آدم ہیں؟ یہ چند باتیں ہیں جنکو اس عبارت میں حل کیا گیا ہے۔ مفسر فرماتے ہیں کہ سجدہ کے معنی شرعی بھی مراد لئے جاسکتے ہیں اور معنی لغوی بھی، سجدہ شرعی یعنی پیشانی زمین پر رکھ دینا اگر مراد ہے تو مسجودہ حق تعالیٰ ہے اور حضرت آدم قبلہ سجدہ اور سبب سجدہ ہیں اسی قبلہ اور سببیت کی بنا پر اسجد والادم فرمادیا گیا اور اصل سجدہ اللہ تعالیٰ کو کیا گیا لیکن اس سجدہ کا رخ اور اس کی جہت حضرت آدم کو بنایا گیا، جیسے ہم آج خانہ کعبہ کی جہت پر سجدہ کرتے ہیں اور جس طرح جہت ہمارا مسجود نہیں ہے بلکہ مسجود اللہ تعالیٰ ہے اسی طرح حضرت آدم قبلہ ہو جانے سے مسجود نہیں ہوئے بلکہ مسجود حق تعالیٰ شانہ ہے، یا یوں کہئے کہ مسجود تو حق تعالیٰ ہے اور آدم وجوب سجدہ کا سبب ہیں۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ آدم کو قبلہ مسجود یا سبب سجدہ کیوں بنایا گیا؟ نکانہ تعالیٰ لما خلقہ سے قاضی نے اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو نمونہ کائنات بلکہ منظر موجودات بنایا موجودات میں تو واجب و ممکن سبھی آگئے آدم منظر ہیں واجب تعالیٰ کا بھی اس لئے کہ آدم میں روح ہے اور روح میں تجرد کلیات کا علم و ادراک ہے اور تجرد اور علم صفات واجب تعالیٰ میں سے ہیں پس آدم منظر ہوئے صفات واجب کے، اور ممکنات کا نمونہ اس لئے ہیں کہ آدم کے اندر جسم ہے پس تمام اجسام کی صفات کے نمونے جسم آدم میں موجود ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ نے آدم کی تربیت روح اور پرورش جسم کے لئے مختلف انتظامات کئے، وحی بھی گئی، میاہ و انہار، اشجار و اجار کا انتظام کیا گیا اور ان انتظامات کے کارندے فرشتے قرار پائے، کسی کے سپرد وحی کا لانا ہوا، کوئی بارش پر مامور ہوا، کسی کو سبزہ اگلانے کا کام اور کسی کو روزی فراہم کرنے کی خدمت سونپی گئی اس طرح سے ملائکہ کو وہ کمالات حاصل ہوئے جو ان کے لئے مقدر تھے اور ان کے مراتب و درجات کا فرق ظاہر ہوا۔

پس اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو آدم کے سامنے سجدہ کا حکم دیا تاکہ اللہ تعالیٰ کی اس عظیم قدرت اور غالب شانوں کے سامنے پستی ظاہر ہو جو ملائکہ نے اس نمونہ کائنات بلکہ منظر موجودات میں دیکھیں اور تاکہ جو انعامات آدم کی بدولت ملائکہ پر ہوئے ان کا شکر ادا ہو۔

فاللام فیہ کا لام الخ لآدم کا لام معنی الی بھی ہو سکتا ہے اور معنی علت بھی۔ لام معنی الی کی مثال حضرت حسان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا شعر الیس اول من صلی لقبلتکم واعرف الناس بالقرآن والسنن ہے، شعر میں صلی لقبلتکم، صلی الی قبلتکم کے معنی میں ہے۔ یہ شعر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شان میں ہے۔ شاعر کا مقصود یہ ہے کہ اے شکرین علی؟ کیا حضرت علی ان لوگوں میں سب سے پہلے انسان ہیں جنہوں نے تمہارے قبلہ کی جانب نماز ادا کی؟ اور کیا وہ تم میں سب سے زیادہ قرآن و حدیث کے جلتے آگے نہیں ہیں؟

لام بمعنی علت کی مثال قرآن باری اقم الظلوة لدلوك الشمس ہے یہاں معنی ہیں نماز قائم کرو زوال شمس کی وجہ سے پس اسجد والادم کے معنی ہوں گے سجدہ کرو آدم کی وجہ اور آدم کے سبب سے۔
واضح ہو کہ لام کے پہلے معنی اس بنیاد پر ہیں کہ آدم کو قبلہ سجدہ قرار دیا جائے۔ اور دوسرے معنی اس بنیاد پر ہیں کہ ان کو سبب مانا جائے۔

و اما المعنی اللغوی۔ یعنی سجدو سے اگر سجدہ لغوی مراد ہے تو معنی ہوں گے آدم کی تعظیم کی خاطر ان کے سامنے تواضع کا اظہار کرو، ان کا ادب کرو جیسا کہ برادرانِ یوسف نے یوسفؑ کو سجدہ کیا تھا، ان کے سامنے تواضع کا مظاہرہ کرتے ہوئے معمولی سا جھک گئے تھے، یا یہ معنی ہوں گے کہ آدم کی معیشت اور ضروریات و تعلقات معیشت کی فراہمی کے لئے مطیع و فرمانبردار رہو، ہر وقت اس کی سعی کے لئے کمر بستہ رہو

فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ اَمْتَنَع عَمَّا مَرَبِه استکبارا من ان يتخذة
وصله في عبادة ربه او يعظمه ويتلقاه بالتحية او يخدمه ويسع فيما فيه
خيره وصلاحه والاباء امتناع باختیار والتكبر ان يرى الرجل نفسه اكبر
من غيره والاستكبار طلب ذلك بالتشبع

ترجمہ (آیت) تو سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے، وہ نہ مانا اور بر لہنے لگا۔
(عبارت) ابی واستکبر کے معنی ہیں کہ ابلیس اس چیز کے امتثال سے رُک گیا جس کا اس کو حکم دیا گیا تھا۔ اور صرف رکنا ہی نہیں بلکہ اس سے آگے بڑھ کر اس سے استکبار کیا یعنی خود کو اس سے برتر و بالا ظاہر کیا کہ اپنے رب کی عبادت میں آدم کو وسیلہ بنائے جیسا کہ سجدہ بالمعنی الشرعی کی صورت میں ہے یا آدم کی تعظیم کر اور سلام و دعا کے ساتھ ان سے پیش آئے یا جن چیزوں میں آدم کی بھلائی اور ان کی زندگی کی سنوار ہے ان کو فراہم کرنے کی کوشش کرے اور آدم کا خادم بنے جیسا کہ سجدہ بالمعنی اللغوی کا تقاضا ہے، غرض کہ ابلیس نے کبر کا مظاہرہ کیا اور حضرت آدم علیہ السلام کو قبلہ سجدہ بنانے سے یا ان کے روبرو ذرا سا تعظیماً جھکنے سے یا ان کے مصالح کے لئے سعی کرنے سے انکار کر دیا۔

اور اباء کے معنی ہیں بالارادہ کسی کام سے رُک جانا، اور تکبر یہ ہے کہ آدمی خود کو دوسرے کے مقابلہ میں بڑا سمجھے، اور استکبار یہ ہے کہ آسودگی اور تصنع کے ذریعہ خود کو بڑا ظاہر کرنے کی کوشش کرے۔

وكان من الكافرين هـ اى فى علم الله اوصارهم باستقياحه امر الله
 اياه بالسجود لآدم عليه السلام اعتقاد اياه افضل منه والا فضل لا
 يحسن ان يؤمر بالتخضع للمفضل والتوسل به كما اشعر به قوله انا خير منه
 جواباً لقوله ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي استكبرت ام كنت
 من العالين لا يترك الواجب وحده والاية تدل على ان آدم افضل من
 الملائكة المأمورين بالسجود له ولو من وجه وان ابليس كان من الملائكة
 والا لم يتناوله امرهم ولم يصح استثناؤه منهم ولا يرد على ذلك قوله
 تعالى الا ابليس كان من الجن لجواز ان يقال انه كان من الجن فعلاً
 ومن الملائكة نوعاً ولان ابن عباس روى ان من الملائكة ضرباً يتوالدون
 يقال لهم الجن ومنهم ابليس ولمن زعم انه لم يكن من الملائكة ان يقول
 انه كان جنيان شأبين اظهر الملائكة وكان مغموراً بالالوف منهم فغلبوا عليه
 او الجن ايضا كانوا مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن
 ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل لاحد والتوسل به علم
 ان الاصاغر ايضا مأمورون به والضمير فى فسجد وارجع الى القيلتين فانه
 قال فسجد المأمورون بالسجود الا ابليس وان من الملائكة من ليس بمعصوم
 وان كان الغالب فيهم العصمة كما ان من الانس معصومين والغالب فيهم عدم العصمة

(آیت اور تھا وہ کافروں میں سے۔)

ترجمہ (عبارت) تھا وہ کافروں میں سے یعنی اللہ تعالیٰ کے علم میں وہ کافر متعین تھا، یا کان معنی میں
 صائر کے ہے اب معنی ہوں گے اور ہو گیا وہ کافروں میں سے اس سبب سے کہ اس نے اسکو قبیح جانا کہ اللہ تعالیٰ
 نے اس کو آدم کے سجدہ کا حکم دیا کیونکہ اس کا عقیدہ یہ تھا کہ وہ خود آدم سے افضل ہے۔ اور یہ قبیح ہے کہ افضل
 کو حکم دیا جائے کہ وہ مفصول کے سامنے اپنی پستی کا مظاہرہ کرے اور اس کو عبادت کا وسیلہ بنائے۔ ابلیس کے

اس عقیدہ کا اظہار اس سے ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس سے کہا اَمَّا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيدَيَّ اَسْتَكْبَرْتَ اَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ۔ اے ابلیس تجھ کو کوئی چیز اس سے مانع ہوئی کہ تو اس کے سامنے سجدہ کرے جس کو میں نے اپنے ہاتھوں سے پیدا فرمایا، کیا تو نے بڑا بنا چاہا یا تو سرکشوں میں سے ہو گیا؟ تو ابلیس نے اس کے جواب میں کہا اَنَا خَيْرٌ مِنْهُ میں اُس سے افضل ہوں۔

اور ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ کے اوامر میں قبح کا عقیدہ رکھنا کفر ہے، واضح رہے کہ قرآن کریم میں ابلیس کی تکفیر اسی گستاخی کی بنا پر ہے کہ اس نے امر باری تعالیٰ کو قبیح سمجھا، اس کی تکفیر نہ اس بات کی وجہ سے نہیں ہے کہ جو چیز اس پر واجب تھی اس نے اس کو ترک کر دیا۔ اور آیت کریمہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت آدم ان ملائکہ سے افضل ہیں جن کو حضرت آدم کے سامنے سجدہ کا حکم دیا گیا تھا، چاہے یہ انفلیت من وجہ ہو اور آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا ورنہ ملائکہ کو صادر ہونے والا حکم اس کو شامل نہ ہوتا، اور نہ ابلیس کا ملائکہ سے استثناء صحیح ہوتا اور اس وعوی پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد اِلَّا ابْلِیْسُ کَانَ مِنَ الْجِنَّتِ جس میں ابلیس کو جنوں میں سے قرار دیا گیا ہے وار د نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ یہ جواب ممکن ہے کہ وہ عمل کے اعتبار سے جنوں میں سے تھا اور اپنی ذات کے اعتبار سے ملائکہ میں سے تھا، اور ابلیس کے ملک ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ ملائکہ کی ایک قسم ایسی بھی ہے جس میں توالت تناسل بھی ہوتا ہے اور ان کو جن کہا جاتا ہے اور انھیں میں سے ابلیس ہے۔

اور جن لوگوں کا دعوے یہ ہے کہ ابلیس ملائکہ میں سے نہیں تھا ان کے لئے یہ دلیل پیش کرنے کی گنجائش ہے کہ ابلیس جن تھا اس کی ملائکہ کے درمیان پرورش ہوئی تھی، لیکن چونکہ ہزاروں ملائکہ کی کثرت کی وجہ سے مغلوب تھا اس لئے اُس پر ملائکہ کو غلبہ دے کر وَاذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِکَةِ اِسْمٰیۃً فرمایا گیا۔ یا یہ کہ جنات بھی ملائکہ کے ساتھ مامور بالسجود تھے۔ لیکن ملائکہ کو ذکر کرنے جنات کے ذکر سے استثناء برتا گیا، اس لئے کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ بڑے کسی کے سامنے تواضع کرنے اور اس کو وسیلہ بنانے کے مکلف ہیں تو یقیناً یہ بھی معلوم ہو گیا کہ چھوٹے بھی اسی بات کے مکلف ہیں تو گویا یوں ارشاد فرمایا گیا "فَسَجِدِ الْمَآمُورُونَ بِالْاِسْجَادِ اِلَّا ابْلِیْسُ" کہ جن لوگوں کو سجدہ کا حکم تھا ان سبھوں نے سجدہ کیا مگر ابلیس کے اور آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ ملائکہ میں کچھ ایسے بھی ہیں جو معصوم نہیں ہیں اگرچہ اکثریت ان میں معصوموں کی ہے جیسا کہ انسانوں میں کچھ ایسے بھی ہیں جو معصوم ہیں گو اکثریت ان میں غیر معصومین کی ہے اور چنانچہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا لیکن وہ معصوم نہیں تھا بلکہ اس سے کفر و معصیت سرزد ہوئی اور حق تعالیٰ نے ملائکہ کے حق میں جو یہ ارشاد فرمایا "بَلْ عِبَادٌ مُّکْرَمُونَ" "لَا یَعْصُونَ اللّٰهَ مَا اَمَرَهُمْ" کہ وہ معزز بندے ہیں اللہ کے حکم کی خلاف ورزی نہیں کرتے تو یہ حکم ان کی اکثریت کے اعتبار سے ہے۔

وعل ضرباً من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات وإنما يخالفهم بالعراض والصفات كالبررة والفسقة من الإنس والجن يشملهما وكان إبليس من هذا الصنف لما قاله ابن عباس فلذلك صح عليه التغير من حاله والهبوط عن محله كما أشار إليه بقوله عز وجل إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه لا يقال كيف يصح ذلك والملائكة خلقت من نور والجن من نار لما روت عائشة رضي الله عنها أنه عليه السلام قال خلقت الملائكة من النور وخلق الجن من مارج من نار لأنه كالتمثيل لما ذكرنا فان المراد بالنور الجوهر المضي والنار كذلك غير أن ضوءها مكدر ومغمور بالدخان فحدور عنه بسبب ما يصحبه من فرط الحرارة والاحراق فإذا صارت مكدبة مصفاة كانت محض نور ومتى تكست عادت الحالة الأولى جذعة ولا تزال تتزايد حتى ينطفئ نورها ويبقى الدخان الصرف وهذا الشبه بالصواب ووفق للجمع بين النصوص والعلم عند الله تعالى ومن فوائد الآية استقبح الاستكبار وأنه قد يفرض بصاحبه إلى الكفر والحث على ألا يمار لا مرة وترك الخوض في ستره وإن الأمر للوجوب وإن الذي علم الله من حاله أنه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة إذ العبرة بالخواتيم وإن كان بحكم الحال مؤمناً وهو الموافاة المنسوبة إلى شيخنا الأشعري -

ترجمہ مع التشریح جن اور ملک کے درمیان عموم وخصوص میں وجہ کی نسبت ہے، جن وہ ہیں جن میں خیر و شر دونوں کی استعداد ہو، اب اگر وہ خیر کے سوا کچھ نہیں کرتا تو ملک ہے، اور اگر شر کے سوا اس سے کچھ بھی صادر نہیں ہوتا تو وہ شیطان ہے۔

ملک وہ ہے جس سے خیر کا صدور ہو خواہ اس طرح کہ خیر اس کی ذات میں ہو اور شر کی استعداد ہی نہ رکھتا ہو جیسے کڑو بیٹن۔ خواہ اس طرح کہ خیر اس کے لئے عرض ہو اور شر کی استعداد اس کی ذات میں موجود ہو جیسے

ابلیس، پس ملک کے بعض افراد پر جن کی تعریف اور جن کے بعض افراد پر ملک کی تعریف صادق آتی ہے۔
 قاضی نے و کَلَّ ضَرْبًا قَرْنَ الْمَلَائِكَةِ سے اسی نسبت عموم و خصوص من وجہ کی جانب اشارہ کیا ہے
 فرماتے ہیں کہ شاید ملائکہ میں ایک قسم ایسی بھی پائی جاتی ہے۔ جو اپنی ذات کے اعتبار سے شیاطین سے مختلف
 نہیں ہے البتہ عوارض و صفات کے اعتبار سے مختلف ہے، جیسے انسانوں میں مطیع اور عاصی اپنی ذات میں متحد
 ہیں اور صفات میں مختلف ہیں، اور جن کا لفظ عام ہے جو ملائکہ کی قسم مذکور اور شیاطین دونوں کو شامل ہے
 اور ابلیس ملائکہ کی اسی قسم میں سے تھا، جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا اور اسی وجہ
 سے اس کی حالت اطاعت میں تبدیلی ممکن ہوئی اور اس کا اپنے مقام سے نیچے آجانا وقوع پذیر ہوا، اللہ تعالیٰ کے
 فرمانِ اِلَّا ابْلِیْسَ کَانَ مِنَ الْحَقِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّہٖ کہ سوائے ابلیس کے کہ وہ جنوں میں سے تھا پھر
 اپنے رب کے حکم سے نکل بھاگا، میں اسی جانب اشارہ ہے۔ یہاں یہ اعتراف ہو سکتا ہے کہ ملائکہ میں ایک ضمیر
 اس طرح کی مانی کیسے ممکن ہے؟ جب کہ ملائکہ نور سے پیدا ہیں جن میں خیر ہی خیر ہے اور جنات نار سے جن میں شر
 ہی شر ہے اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی روایت جس کی مسلم نے تخریج کی ہے اس سے بھی اس کی تائید
 ہوتی ہے، روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا ملائکہ نور سے اور جنات آگ کے بھڑکتے ہوئے شعلہ
 سے پیدا کئے گئے۔

لیکن اس اعتراض کی یہاں گنجائش اس لئے نہیں ہے کہ ارشاد نبوی میں تخلیق کا بیان مقصود نہیں ہے بلکہ
 تمثیل مقصود ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی کاغشار یہ بیان کرنا نہیں ہے کہ ملک اور
 جن کا مادہ تخلیق کیا ہے؟ اور کون کس مادہ سے پیدا ہوا ہے بلکہ مقصود ان دونوں کے اُن اوصاف کی تمثیل و
 و تشریح ہے جو ہم نے ذکر کئے ہیں، کیونکہ جو ہر مفعی یعنی ایک روشن کرنے والا جو ہر ہونے میں تو دونوں شریک ہیں نور بھی جو ہر مفعی
 ہے اور نار بھی لیکن نار کی روشنی میں گدلا پن ہوتا ہے اور شدت حرارت اور سوزش کی بنا پر جو دھواں اٹھتا
 ہے اس سے آگ کی روشنی ڈھکی ہوئی روپوش ہوتی ہے، پھر جب آگ ستھری اور دھوئیں سے صاف ہو جاتی ہے
 تو خالص نور بن جاتی ہے اور اس کے بعد جب آگ مدھم ہو کر رجوع کرتی ہے تو پھلی حالت تر و تازہ ہو کر لوٹ
 آتی ہے، اور اس حالت میں اضافہ ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس کا نور بچھ جاتا ہے اور خالص دھواں رہ جاتا
 ہے۔ پس ملائکہ نور سے بنے ہیں اور جن نار سے اس کا مقصد یہ ہے کہ دونوں کا مادہ تخلیق تو ایک ہی ہے یعنی جو ہر
 مفعی البتہ ایک صاف اور ستھری فطرت کا حامل ہے اور دوسرا آلودہ اور گدلی فطرت کا۔ یہ بات قرین صواب
 بھی ہے اور اس سے تمام نصوص جن میں ابلیس کو ملک قرار دیا گیا ہے یا جن میں اُس کے جن ہونے کا اظہار
 ہوتا ہے سب یکجا ہو جاتی ہیں اور سب میں توفیق اور جوڑ پیدا ہو جاتا ہے اور تاویلات و یکہ یعنی استثناء کا
 منقطع ہونا یا آیت میں تغلیب ہونا وغیرہ کی حاجت نہیں رہتی، بات بغیر تاویل ہی کے بن جاتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم
 آیت کریمہ سے جو مسائل مستنبط یا استفادہ ہوتے ہیں، ان میں ایک مسئلہ قباحت کبر کا ہے یعنی کبر اس درجہ قبیح
 چیز ہے کہ کبھی وہ کفر تک بھی پہنچا دیتا ہے جیسا کہ ابلیس کو اس کے کبریٰ نے کفر تک پہنچایا۔
 دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ آیت میں اس کی ترغیب دی گئی ہے اور اس بات پر ابھارا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کے

امر کی بے چون و چرا پیروی کرنی چاہیے اور اس کے راز اور لم کی جستجو کے پیچھے نہیں پڑنا چاہیے نہ
حدیث مطرب وے گود راز دہر کتر جو کہ کس نکشود و نہ کشاید بکمت ایں معمارا
تیسری بات یہ مستنبط ہوئی کہ امر و وجوب کے لئے بے جہی تو ابلیس کی مذمت کی گئی۔ اگر اس نے واجب کو ترک
نہ کیا ہوتا تو لائقِ مذمت نہ ہوتا۔

چوتھا مسئلہ موافات کا ہے جو شیخ ابو الحسن اشعری تمکلیں اشاعرہ کے امام کی جانب سے منسوب ہے موافات
کے معنی ہیں دنیاوی زندگی کی آخری منزل اور آخرت کی ابتدائی منزل پر پہنچنا، مسئلہ موافات سے مراد یہ ہے
کہ کسی کے ایمان حقیقی اور کفر حقیقی یا دلائل حقیقی اور عداوت حقیقی یا سعادت حقیقی اور شقاوت حقیقی کا قطعی
فیصلہ اس کی زندگی کے آخری لمحات پر موقوف ہے، یہی لمحات کسی کی کامیابی اور ناکامی کا دار و مدار ہیں،
حقیقی مومن وہ ہے جو موت کے وقت ایمان پر قائم رہا ہو اور حقیقی کافر وہ ہے جس کی موت کفر پر ہوئی ہو،
اصل سعادت اور کامیابی یہ ہے کہ زندگی کے آخری لمحات میں دامن سعادت ہاتھ میں رہا ہو اور اصلی
شقاوت یہ ہے کہ موت کے وقت رحمت الہی سے محروم ہو جائے، اسی بنا پر اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللہ کہنا صحیح
ہے کیونکہ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کہنے والے کو اپنے ایمان میں شک ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی کا خاتمہ
یقینی نہیں۔ اس لئے اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ اس کی رحمت اس کے آڑے وقت میں رہبری کرے گی۔

حضرت امام اشعری کی نسبت سے یہ مسئلہ مشہور ہو گیا لیکن اس کے قائل دیگر حضرات بھی ہیں یہ صرف ان ہی
کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ امام الحرمین فرماتے ہیں ان الایمان ثابت فی الحال قطعاً من غیر شک فیہ لکن
الایمان الذی ہو علامۃ الفوز و آیۃ النجاة هو ایمان الموافاة فاعتنی السلف بہ۔
ترجمہ۔ ایمان تو فی الحال ثابت ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے، لیکن وہ ایمان جو کامیابی کی علامت اور نجات
کا نشان ہے وہ وہی ایمان ہے جس پر وفات ہوئی ہو اسی لئے سلف نے اس سے اعتناء کیا۔

آیت کریمہ سے مسئلہ موافات پر روشنی اس طرح پڑتی ہے کہ ابلیس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ
وہ کافروں میں سے تھا حالانکہ زمانہ سابق میں وہ مومن تھا، اس سے معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کے علم میں جس کی موت
کفر پر ہے اور جس کے بارے میں علم الہی یہ ہے کہ وہ کفر پر وفات پائے گا وہی حقیقی کافر ہے کیونکہ اعتبار خاتمہ کا ہے

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ السَّكِنَى مِنَ السَّكُونِ لَانْهَا اسْتَقْرَارٌ
وَلَيْثٌ وَأَنْتَ تَأْكِدُ أَكْدَبَهُ الْمُسْتَكْنُ لِيَصِحَّ الْعَطْفُ عَلَيْهِ وَأَمَّا الْمُرْخَاطِبُهُمَا
أَوَّلًا تَنْبِيْهُمَا عَلَى أَنَّهُ الْمَقْصُودُ بِالْحُكْمِ وَالْمَعْطُوفُ عَلَيْهِ تَبَعٌ لَهُ وَالْجَنَّةُ دَارُ
الثَّوَابِ لِأَنَّ اللَّامَ لِلْعَهْدِ وَلَا مَعَهُودَ غَيْرَهَا وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهَا لَمْ تَخْلُقْ بَعْدَ
قَالَ أَنَّهَا بَسْتَانُ كَانَ بَارِضَ فِلَسْطِينَ أَوْ بَيْنَ فَارَسَ وَكِرْمَانَ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى

امتحاناً لإدم وحمل الاهیاط علی الانتقال منه الی الارض الهند
کافی قوله تعالی اہبطوا مصرًا۔

ترجمہ

(آیت) اور ہم نے فرمایا کہ اے آدم رہو تم اور تمھاری بیوی جنت میں۔

(عبارت) سکنی ماخوذ ہے سکون سے کیونکہ سکنی نام ہے مستقر ہو جانے اور کسی جگہ ٹھہر جانے کا اور انت ضمیر تاکید ہے جس کے ذریعہ ضمیر مستتر کو مؤکد کیا گیا ہے تاکہ اس پر دوسرے اسم کا عطف صحیح ہو سکے اور آدم وحواد کو شروع میں ایک ساتھ مخاطب نہیں کیا گیا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو کہ مقصود بالحکم آدم ہی ہیں۔ اور زوجہ جو ان پر معطوف ہیں وہ ان کی تابع ہیں، اور جنت اعمال کے بدلہ کی جگہ ہے، کیونکہ الجنۃ کالام تعریف عہد خارجی کے لئے ہے، اور دار الثواب کے سوا دوسری چیز معہود نہیں ہے اور جن لوگوں کا یہ دعویٰ ہے کہ جنت ابھی تک پیدا نہیں ہوئی وہ یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ جنت سے مراد ایک باغ ہے جو سرزمین فلسطین میں تھا، یا فارس اور کرمان کے درمیان تھا اور اس کو اللہ تعالیٰ نے آدم کے امتحان کے لئے پیدا فرمایا تھا اور اہباط یعنی اس سے اترنے کا حکم اس پر مجھول ہے کہ اس باغ سے نکل کر سرزمین ہند کی جانب منتقل ہو جائیں جیسا کہ حق تعالیٰ کے ارشاد اہبطوا مصرًا میں منتقل ہوتے ہی کے معنی مراد ہیں۔

تشریح

اُسکُنْ فعل امر ہے اس کا مشتق منہ اگر سکون کو مانا جائے تو دو اشکال ہیں (۱) سکون جو ترک کی ضد ہے اس کا استعمال بغیر صلہ کے نہیں ہوتا، اگر وہ مراد ہوتا تو اسکن فی الجنۃ فرمایا جاتا نہ کہ اسکن الجنۃ، (۲) معنوی اعتبار سے اس معنی کو عقل قبول نہیں کرتی، کیونکہ معنی ہوں گے اے آدم وحواد جنت میں ساکن رہو یعنی بالکل حرکت نہ کرو، ظاہر ہے کہ یہ حکم قید بامشقت سے بھی زیادہ ہے۔ اس لئے قاضی نے اسکن کا مشتق منہ ظاہر کرنے کی ضرورت محسوس کی چنانچہ فرماتے ہیں کہ اُسکُنْ کا مشتق منہ سکنی ہے جس کے معنی ہیں مکن بنانا، رہائش اختیار کرنا، مگر سکنی کا مرجع اور اس کا انجام سکون ہی ہے کیونکہ جس طرح سکون میں جماؤ اور ٹھہراؤ ہوتا ہے اسی طرح سکنی یعنی مکن بنانے کی صورت میں جماؤ اور ٹھہراؤ پایا جاتا ہے۔ اُسکُنْ میں ضمیر مستتر فاعل ہے، انت اس کی تاکید ہے اور انت کی تاکید اس لئے لائی گئی ہے تاکہ زوجک اسم ظاہر کا اس پر عطف ہو سکے کیونکہ ضمیر مستتر پر عطف کرنے کی یہی صورت ہے۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ آئندہ جو صیغہ آرہے ہیں وہ تشبیہ ہیں اور حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حواد علیہا السلام دونوں ایک ساتھ مخاطب بنائے گئے ہیں جیسے فکلا، ولا تقربا، فتکونا۔ لیکن شروع میں تشبیہ کا صیغہ استعمال نہیں کیا گیا اور واذ قلنا لإدم وحواد اسکنا نہیں فرمایا گیا۔ اُس کی کیا وجہ ہے؟

جواب یہ ہے کہ شروع میں یہ طرز تبصر اس لئے اختیار کیا گیا اور اولاً صرف حضرت آدم کو اس لئے مخاطب کیا گیا کہ سب کو یہ معلوم ہو جائے کہ آدم ہی مقصود بالحکم اور اصل ہیں جیسا کہ معطوف علیہ اعراب میں اصل ہوتا ہے اور حواد ان کی تابع ہیں جیسا کہ معطوف اعراب میں تابع ہوتا ہے۔

الجنة سے کیا مراد ہے اور اس میں لام تعریف کون سے معنی دے رہا ہے، مفسر فرماتے ہیں کہ لام تعریف عہد خارجی کے لئے ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ الجنة سے ایک متعین اور شخص معنی مراد ہیں اور وہ دار الثواب ہے جہاں اعمال کا بدلہ دیا جائے گا، کیونکہ کتاب و سنت میں دار الثواب ہی کا تعین ہوا ہے، اس کے سوا الجنة سے کچھ مراد نہیں لیا گیا ہے پس جب الف لام عہد خارجی کے لئے ہے تو وہی معنی مراد ہوں گے جو کتاب و سنت میں متعین ہو چکے۔ معززہ کا خیال ہے کہ دار الثواب تو ابھی تک پیدا بھی نہیں ہوا، اور دار الثواب میں داخلہ تو تکلیف اعمال کے بعد اعمال کے بدلے میں ہوگا، اور حضرت آدم علیہ السلام نے تو ابھی تک کوئی عمل بھی نہیں کیا تھا، لہذا ان کے دار الثواب میں داخل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، نیز دار الثواب میں داخل ہونے کے بعد وہاں سے کوئی نہیں نکلتا اور حضرت آدم جنت سے نکل آئے یا نکلے گئے اسی طرح دار الثواب میں کسی حکم کی تکلیف اور پابندی نہیں ہوتی اور جنت میں حضرت آدم ایک درخت سے نہ کھاتے کہ مکلف تھے، ان دلائل کی روشنی میں معززہ کی رائے یہ ہے کہ الجنة سے نہیں زمین کا کوئی باغ مراد ہے وہ باغ فلسطین کے کسی علاقہ میں تھا یا فارس اور کرمان کے درمیانی علاقہ میں واقع تھا۔ حضرت آدم کی آزمائش اور ان کے امتحان کے لئے حق تعالیٰ نے اس کو پیدا کیا تھا، اور اگر معززہ کی رائے پر یہ اعتراض کیا جائے کہ جنت سے نکالتے وقت اللہ تعالیٰ نے آدم و حوا کو اہبطوا سے خطاب کیا ہے اور اہبوط کے معنی ہیں اوپر سے نیچے آنا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جنت دار الثواب ہے جو عالم بالا میں ہے نہ کہ زمین کا کوئی باغ۔

تو معززہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اہبوط جس طرح اوپر سے نیچے آنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اسی طرح ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسا کہ بنی اسرائیل کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا گیا اہبطوا مصر۔ یعنی صحرائی زمین سے شہری آبادی کی جانب منتقل ہو جاؤ۔ اسی طرح یہاں اہبطوا کے معنی ہوں گے۔ سرزمین فلسطین سے ہندوستان کی جانب منتقل ہو جاؤ۔

معززہ کے رد میں یہ کہا گیا کہ جنت میں حضرت آدم کو داخل کیا گیا تھا اس کے بارے میں فرمایا گیا ہے "إِنَّ لَكَ أَنْ لَا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى، وَإِنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى، ظاہر ہے کہ یہ اوصاف واحوال دار الخلد اور دار الثواب ہی کے ہو سکتے ہیں۔ کسی زمین پر واقع باغ کے نہیں ہو سکتے۔

وَكُلًّا مِنْهَا رَغَدًا - اسعاراً فيها صفة مصدر رعد وف حيث شئما ای مکان من الجنة شئما وسع الامر عليهما اراجة للعلة والعدر في التناول من الشجرة المنهى عنها من بين اشجارها الفاتنة للحصر ولا تقرباً هذه الشجرة فتكونا من الظلمين فيه مبالغت تعليق النهي بالقرب الذي هو من مقدّمات التناول مبالغة في تحريمه ووجوب الاجتناب عنه وتنبیہا على

ان القرب من الشئ یورث داعیة ومیلا باخذ بمجامع القلب ویلهیه عما
 هو مقتضی لعقل والشرع کما روی حُبُّک الشئ یمی ویصم فینبغی ان لا یجوما
 حول ما حرم الله علیہما مخافة ان یقعافیه وجعله سبباً لان یكونا من الظالمین
 الذین ظلموا انفسهم بارتکاب المعاصی او ینقض حظہما بالاتیان بما یخل
 بالکرامة والنعم فان القاء بفیدالسببیتہ سواء جعلتہ للعطف علی النہی والحواب
 له والشجرة هی الحنطة او الکرمۃ او التنبۃ او شجرة من اکل منها احدث
 والاولی ان لاتعین من غیر قاطع کما لم تعین فی الآیة لعدم توقف ما هو
 المقصود علیہ وقرئ یکسر الشین وتقر باکسر التاء وھدی بالیاء

ترجمہ (آیت) اور اُس میں جہاں کہیں سے تمھارا جی چاہے با فراغت کھاؤ پیو، مگر اس درخت کے پاس مت
 پھسکنا ایسا کرو گے تو تم آپ اپنا نقصان کرو گے۔

(عبارت) رغداً بمعنی واسعاً فیہا یعنی کشادگی اور آسانی کے ساتھ، یہ صفت ہے مصدر محذوف کی، حیث
 شئ یعنی جنت کی جو نسی جگہ پر جاہو، آدم و حوا پر معاملہ کو وسیع کر دیا گیا تاکہ شجرہ ممنوعہ سے کھانے کے بارے میں
 بہانہ اور عذر ختم ہو جائے وہ شجرہ ممنوعہ جو ان درختوں کے درمیان تھا جو حصر کو فوت کر چکے تھے۔
 وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ۔ اس میں کئی طرح کے مبالغے اور تاکیدات ہیں
 اپنی کو قرب سے متعلق کرنا جبکہ قرب تناول کا پیش خیمہ ہے مبالغہ ہے تا دل کی تحریم میں، اور اس بات پر تنبیہ بھی ہے کہ
 کسی شئ کا قرب ایک داعیہ اور میلان بھی پیدا کرتا ہے، جو دل کے اطراف کو پکڑ لیتا ہے، اور اُس کو تقاضائے عقل
 و شرع سے غافل کر دیتا ہے، جیسا کہ منقول ہے کہ تمھاری محبت تم کو اندھا اور بہرا بنا دیتی ہے۔
 پس مناسب یہی ہے کہ حضرت آدم و حضرت حوا اُس چیز کے ارد گرد بھی نہ گھومیں جس کو اللہ تعالیٰ نے ان
 پر حرام کر دیا ہے، اس اندیشہ کی بنا پر کہ کہیں اس میں مبتلا نہ ہو جائیں۔

اور قرب کو اس بات کا سبب قرار دینا کہ وہ ظالموں میں سے ہو جائیں گے جنہوں نے اپنی جانوں پر ظلم کیا
 بھی مبالغہ ہے، یہ ظلم معصیت کے ارتکاب کی وجہ سے ملنا جائے۔ یا اس وجہ سے کہ دونوں کا حصہ کم ہو گیا کیونکہ
 انہوں نے ایسی بات کا ارتکاب کیا جو ان کے اعزاز میں مغل ہوئی اور جس نے ان کی حاصل شدہ نعمت کم کر دی۔
 قرب کو ہم نے سبب اس لئے قرار دیا کہ فسادِ سببیت کے لئے ہے، خواہ آپ اس کو عطف علی الہنی کے لئے
 قرار دیں خواہ الہنی کا جواب مانیں۔

اور شجرہ سے مراد گیہوں کا درخت ہے، یا انگور کا یا انجیر کا، یا ایسا درخت مراد ہے کہ جو اس کو کھائے اس کو حدت لاحق ہو جائے۔

اور بہتر یہ ہے کہ جس طرح آیت میں تعیین نہیں ہے۔ اسی طرح ہم بھی بغیر قطعی دلیل کے تعیین نہ کریں، کیونکہ مقصود اس پر موقوف نہیں ہے، اور شجرہ کوشین کے کسرہ اور لا تقریاً کو تاء کے کسرہ اور ہذی کو یاد کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔

تشریح رَغْدًا۔ باب سے مصدر بھی ہو سکتا ہے اور صفت مشبہ بھی، رَغْدَ عِيشَةٍ رَغْدًا بمعنی وسع عیشہ وسعت کے ساتھ زندگی گزارنا، رافہا۔ رَفَعَهُ وَرَفَاهِيَةً سے اسم فاعل ہے یہ بھی واسعاً کے قریب المعنی ہے نہ ہولت اور آسانی سے زندگی گزارنا۔ رَغْدًا صفت ہے مصدر محذوف کی۔
تقدیری عبارت ہے اکلًا رَغْدًا۔

حیث شیتما مکان کے عموم کے لئے ہے یعنی جنت میں جہاں چاہو، قاضی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حشر آدم کو پوری وسعت دیدی کہ جنت میں جہاں چاہیں، جب چاہیں، جو چاہیں کھائیں پیئیں یہ اس لئے ہوتا کہ شجرہ ممنوعہ کے تناول کرنے کے سلسلے میں ان کے پاس کوئی عذر نہ رہے۔ اور وہ یہ نہ کہہ سکیں کہ بار الہا تو نے تو بھی چیزوں کو منع کر دیا تھا آخر ہم کھاتے تو کیا کھاتے؟

ولا تقریبا ہذا الشجرة الآیہ قاضی فرماتے ہیں کہ ولا تأکلوا ہذا الشجرة نہیں فرمایا گیا بلکہ ولا تقریبا ہذا الشجرة فتكونا من الظالمین۔ فرمایا گیا، اس طرز تعبیر میں کئی طرح کی تاکید اور مبالغہ ہے۔ ایک مبالغہ یہ ہے کہ ممانعت کا تعلق قرب شجرہ سے قائم کیا گیا یعنی تناول شجرہ سے منع کرنے کے بجائے قرب شجرہ سے منع فرمایا گیا، اور قرب شجرہ مقدمہ اور پیش خیمہ ہے تناول شجرہ کا، اس سے ممانعت میں یہ شدت پیدا ہوئی۔ کہ جب مقدمہ تناول ممنوع ہے تو نفس تناول کس درجہ ممنوع اور واجب الاجتناب ہوگا نیز اس تعبیر میں یہ تنبیہ بھی ہے کہ کسی شئی سے بچنے کی محتاط صورت یہ ہے کہ اس کے ارتکاب سے بھی بچا جائے اور اس کے قرب سے بھی بچا جائے، کیونکہ قرب کی وجہ سے اس کی طرف میلان اور اس کی محبت پیدا ہوتی ہے، اور وہ محبت دل کے چاروں طرف گھیرا ڈالتی ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دل تقاضائے عقل و شرع سے غافل ہو کر اس کا ارتکاب کر بیٹھتا ہے اس لئے کہ محبت محبوب کے عیوب کو آنکھوں اور کانوں سے اوجھل کر دیتی ہے، اور اپنی کرشمہ سازی سے اس محبوب شئی کی خویاں دل میں بٹھا دیتی ہے اور آدمی اس میں جا پڑتا ہے، سچ ہے۔

دیکھنے سے شوق پیدا شوق سے پیدا طلب آفتِ دل آنکھ بھتی دل آفتِ جاں ہو گیا۔

فتكونا من الظالمین۔ کی فادہ سببیت کے لئے ہے یعنی اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا ماقبل سبب ہے اور اس کا مابعد سبب ہے۔ پس قرب شجرہ سبب ہے اور ظالم ہونا سبب ہے، یہاں ظلم سے مراد ایک حرام چیز کا ارتکاب ہے یہ تفسیر اس وقت ہوگی جب نہی کو حرمت پر محمول کیا جائے اور یہ مانا جائے کہ تناول شجرہ کا صدور حضرت آدم علیہ السلام سے قبل نبوت ہوا تھا، دوسری تفسیر یہ ہے کہ ظلم سے مراد ترک اولیٰ ہے، تناول شجرہ کا ترک کرنا اولیٰ تھا آدم نے تناول کر کے ترک اولیٰ کا ارتکاب کیا اور اسی وجہ سے ان کا اعزاز کم ہو گیا اور نعمتوں سے محروم کر دئے

کئے یہ تفسیر اس وقت ہوگی جبکہ ولا تقربا کی ہنی کو کراہت تنزیہیہ پر محمول کیا جائے، اس صورت میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تناول شجرہ قبل نبوت ہوا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعد از نبوت ہوا ہو۔

امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی تفسیر کو پسند فرمایا ہے اور کہتا ہے کہ کتاب اللہ میں آیات کی جو تفسیر عصمت انبیاء کی محافظ ہو وہ قابل ترجیح ہے۔

الحاصل ظالم ہونے کا سبب شجرہ کے قریب جانا ہے، اور جب قرب شعی ظلم کا سبب ہے تو تناول شی کی سببیت کس قدر شدید اور مؤثر ہوگی، پس ایک مبالغہ اس سببیت کے معنی سے پیدا ہوا۔

فاد سببیت کے لئے خواہ یہ کہا جائے کہ فتکونا کا ولا تقربا پر عطف ہے اور فتکونا لا بازمہ کی وجہ سے مجزوم ہے اور اسی وجہ سے اس کا تون ساقط ہوا ہے۔ تقدیری عبارت ہوگی۔ ولا تقربا هذه الشجرة فلا تکونا خواہ یہ کہا جائے کہ فتکونا ہنی کا جواب ہے اور فاد کے بعد ان ناصبہ مقدر ہے۔ آخری بات شجرہ کی تعین وعدم تعین کی ہے اس میں اولی عدم تعین ہے کیونکہ تعین پر کوئی یقینی دلیل موجود نہیں ہے۔

فَاَزَلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا اَصْدَارُ زَلَّتْهُمَا عَنِ الشَّجَرَةِ وَحَمَلَهُمَا عَلَى الزَّلَّةِ
بسببها نظيرة عن هذه في قوله تعالى وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي اَوَا زَلَهُمَا
عن الجنة بمعنى اذ هبهما وبعضده قراءة حمزة فاذا لهما وهما يتقاربان
في المعنى غير ان ازل يقضه عشرة مع الزوال وازلاله قوله هل اذ لك على
شجرة الخلد وملك لا يبلى وقوله ما نهكما ربكما عن هذه الشجرة
الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين ومقاسمتهما باها بقوله اني
لكما لمن النصحين واختلف في انه مثل لهما فقاو لهما بذلك
او القاه اليهما على طريق الوسوسة وانه كيف توصل الى ازالتهما
بعد ما قيل له اخرج منها فانك رجيم ف قيل انه منع من الدخول
على جهة التكرمة كما كان يدخل مع الملائكة ولم يمنع ان يدخل
الوسوسة ابتلاء لادم وحواء وقيل قام عند الباب فتاداهما وقيل
تمثل بصورة دابة فدخلت ولم تعرفه الخزنة وقيل دخل في

فَمَ الْحَيَّةُ حَتَّى دَخَلَتْ بِهِ وَقِيلَ ارْسلْ بَعْضُ اتِّبَاعِهِ فَارْتَلَّهْمَا
وَالْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى -

ترجمہ (آیت) آخر کار شیطان نے ان دونوں کو درخت کی ترغیب دے کر پیروی سے ہٹا دیا۔
(عبارت) یعنی ان کی لغزش کے صدور کا آغاز درخت سے ہوا اور درخت ہی کے سبب سے شیطان نے ان دونوں کو لغزش پر آمادہ کیا اور اس "عَنْ" کی نظیر اللہ کے فرمان وَمَا فَعَلْتُمْ عَنْ أَمْرِي میں ہے یا معنی ہیں اَزَلَّہُمَا عَنْ الْجَنَّةِ (ان کو جنت سے ہٹا دیا، نکال دیا) اور ہمہ کی قرارت فَارْتَلَّہُمَا اس کی تقویت کرتی ہے، اور اَزَلَّ اور ازال مقارب المعنی ہیں، اور زوال کے معنی پر دلالت کرتے ہیں، مگر زَلَّ زوال کے ساتھ ساتھ لغزش کا بھی تقاضا کرتا ہے، اور اس کا پھسلنا یہ تھا کہ اس نے کہا "هَلْ آدَلَك عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَىٰ" (ترجمہ) کیا رہنمائی کروں میں تمہاری ہمیشگی کے درخت اور لازوال سلطنت پر، اور اس نے یہ بھی کہا "مَا تَرَامَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَکَیْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِیْنِ" (ترجمہ) نہیں منع کیا تم کو تمہارے رب نے اس درخت سے مگر اس بنا پر کہ تم فرشتے ہو جاؤ گے یا سدا رہنے والوں میں سے ہو جاؤ گے اور ابلیس کا پھسلنا یہ بھی تھا کہ اس نے حضرت آدم و حضرت حوا علیہما الصلوٰۃ والسلام سے قسم کھا کر کہا اِنِّیْ لَمِّنَ النَّاصِحِیْنِ (ترجمہ) بیشک میں تمہارے لئے یقیناً خیر خواہوں میں سے ہوں۔

اور اس بارے میں اختلاف ہے کہ ابلیس ان دونوں کے سامنے کسی جہانی صورت میں آیا اور ان کے بالمشابہہ یہ گفتگو کی، یا ان کے دل میں وسوسہ کے طور پر ڈالا، اور اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ ابلیس نے ان کو پھسلانے کی جانب کس طرح راہ پکڑی، جبکہ اُس سے کہہ دیا گیا "اُخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِیْمٌ" کہ نکل جا جنت سے کیونکہ یقیناً تو مردود ہے، تو بعض نے کہا ہے کہ جس طرح پہلے ملائکہ کے ساتھ جنت میں بطور اغراز داخل ہوا کرتا تھا اس طرح کے داخلہ سے اس کو روک دیا گیا، آدم و حوا کے امتحان اور وسوسہ کے لئے نہیں روکا گیا، اس کام کے لئے وہ داخل ہو سکتا تھا۔ اور بعض نے کہا کہ دروازے پر کھڑا ہو کر اس نے دونوں کو آواز دی، اور بعض نے کہا اس نے کسی جانور کا روپ دھارا اور جنت کے خازن اس کو پہچان نہ سکے اور بعض نے کہا کہ سانپ کے منہ میں داخل ہو کر جنت میں گیا اور بعض نے کہا کہ اپنے کسی پیروکار کو بھیجا اس نے ان دونوں کو پھسلایا اور حقیقی علم تو اللہ تعالیٰ کے پاس ہے۔

تشریح اَزَلَّہُمَا کی تفسیر اصدر زلتہما سے کر کے قاضی اس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ اَزَلَّ میں اصلہ کے معنی کی تفسیر ہوئی ہے اب تفسیر کے بعد معنی ہوئے لغزش کو ما در کروانا، اور عَنْ اپنے حقیقی معنی یعنی مجاوزت کے معنی میں ہے، اور مجاوزت کے ساتھ ساتھ سببیت کے معنی بھی استفاد ہو رہے ہیں اگر فَارْتَلَّہُمَا الشَّیْطَانُ عَنْہُمَا کے بجائے فَارْتَلَّہُمَا الشَّیْطَانُ بِہَا فرمایا جاتا تو سببیت کے معنی تو حاصل ہو جاتے لیکن صدور کے معنی کی تفسیر نہ ہوتی۔ اس عَنْ کی نظیر اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَمَا فَعَلْتُمْ عَنْ أَمْرِي ہے جس کے معنی ہیں اور یہ کام میں نے اپنے اختیار سے نہیں کیا۔ یہاں بھی بِأَمْرِی کے بجائے عَنْ أَمْرِی فرمایا تاکہ سببیت کے ساتھ ساتھ

صدر کے معنی کی تفسیر ہو جائے، یہ تشریح اُس وقت ہے جبکہ عنہا کی ضمیر کا مرجع شجرہ کو قرار دیا جائے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ عنہا کا مرجع جنت کو قرار دیا جائے، اس وقت اَزْ لَہُمَا اَذْہَبُہُمَا کے معنی میں ہوگا اَذْہَبُ کے معنی میں لے گیا ہٹا دیا، اس معنی کی تائید حمزہ کی قرارت سے بھی ہوتی ہے جس میں فَازَا لَہُمَا الشَّیْطَانُ عَنْہَا پڑھا گیا۔

اَزَالَ اور اَزَلْ دونوں قریب المعنی ہیں یعنی دونوں کے معنی میں ایک جگہ سے دوسری جگہ تبدیل کر دینے اور منتقل کر دینے کے معنی ہیں لیکن اَزَلْ میں زَلْہ یعنی لغزش قدم کا بھی مفہوم شامل ہے یعنی وہ تبدیلی اور منتقلی جو لغزش قدم کے نتیجہ میں ہو، رہ گئی یہ بات کہ شیطان نے پھسلا یا کس طرح تھا؟ تو اس کا جواب قاضی نے وَازَالَہ قولہ الخ سے دیا ہے یعنی اس نے اپنی خیر خواہی کا یقین دلا کر اور مختلف باتیں کہہ کر جن کا قرآنِ حکیم میں ذکر ہے حضرت آدم کو پھسلا دیا، بقیہ بحث کی وضاحت خود ترجمہ سے ہو جاتی ہے۔ مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔

فَاَخْرَجَہُمَا مِمَّا کَانَ فِیْہِ مِنَ الْکَرَامَةِ وَالنَّعِیْمِ وَقُلْنَا اٰھْبِطُوْا خَطَابِ اٰدَمَ وَحَوَّاءَ لِقَوْلِہٖ قَالَ اٰھْبِطَا مِنْہَا جَمِیْعًا وَجَمَعَ الضَّمِیْرَ لَآئِہُمَا اَصْلًا الْاِنْسَانُ کَانَ فِی الْجَنِّسِ کُلِّہُمْ اَوْہَمًا وَاَبْلِیْسَ اَخْرَجَ مِنْہَا ثَانِیًا بَعْدَ مَا کَانَ یَدْخُلُہَا لِلْوَسْوَسَةِ اَوْ دَخَلُہَا مَسَارِقَۃً اَوْ مِنَ السَّمَاءِ بَعْضُکُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ حَالُ اسْتِغْنٰی فِیْہَا عَنْ الْوَاوِ بِالضَّمِیْرِ وَالْمَعْنٰی مُتَعَادِلِیْنِ یَبْغِیْ بَعْضُکُمْ عَلٰی بَعْضٍ بِتَضْلِیْلِہٖ وَلَکُمْ فِی الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ مَوْضِعٌ اَسْتَقْرَارًا وَاَسْتَقَرُّوْا مَتَاعٌ تَمَتُّعٌ اِلٰی حَیْنٍ ہِ یَرِیْدُ بِہٖ وَقْتُ الْمَوْتِ اَوِ الْقِیَمَةِ

ترجمہ (آیت) اور جس منزے میں وہ تھے اس سے ان کو نکلوا چھوڑا۔ اور ہم نے حکم دیا کہ تم سب اُتھاؤ۔
ترجمہ تم میں بعض دشمن ہیں بعض کے، اور تمھارے لئے ایک وقت خاص تک ٹھکانا اور زندگی بسر کرنے کا ساز و سامان ہے۔

(عبارت) اُن کو نکلوا چھوڑا، یعنی اغزاز اور نعمتوں سے نکلوا چھوڑا اِہْبِطُوْا۔ یہ خطاب ہے حضرت آدم اور حضرت حواء علیہما الصلوٰۃ والسلام سے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بصیغہ تثنیہ بھی ارشاد فرمایا ہے اِہْبِطَا مِنْہَا جَمِیْعًا اور اِہْبِطُوْا کی ضمیر کو جمع اس لئے لایا گیا کہ دونوں حضرات انسانوں کی جڑ ہیں، تو گویا وہ کل انسان ہیں، یا مراد ہیں حضرت آدم علیہ السلام، حضرت حواء علیہا السلام اور ابلیس ملعون ابلیس پہلے و سوسر کے لئے یا چوری چھپے جنت میں داخل ہو جایا کرتا تھا اب دوبارہ پھر جنت سے نکالا گیا، یا ابلیس کے حق میں ہبوط سے مراد ہبوط من السماء آسمان سے اُترنا ہے۔

بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ بِه حال ہے، اور ضمیر کم کی وجہ سے وادعالیہ کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، اور معنی ہیں اترو! اس حال میں کہ باہم دشمن رہو گے اور ایک دوسرے پر ظلم و زیادتی کرو گے۔ بایں طور کہ ایک دوسرے کو گمراہ کرو گے۔

وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ. مُسْتَقَرٌّ سے مراد رہنے کی جگہ ہے یا نفس استقرار یعنی رہنا ہے۔ متاع کے معنی فائدہ اٹھانا ہیں۔ اِلٰی جَنِّیْنِ سے مراد موت یا قیامت کا وقت ہے

تشریح ما کا نافیہ سے مراد جنت کا اعزاز، اُس کی نعمتیں اور آسائشیں ہیں، اِھبطوا کا خطاب کس سے ہے؟ اس کی تعلیم دوسری آیت سے ہوتی ہے اِھبطَا مِنْهَا جَمِیْعًا۔ یہاں صیغہ تشبیہ ہے اور اس میں حضرت آدم اور حضرت حوٰد علیہما الصلوٰۃ والسلام متعین ہیں، پس اِھبطُوا کا خطاب بھی حضرت آدم اور حضرت حوٰد سے ہے کیونکہ واقعہ دونوں جگہ ایک ہی بیان ہوا ہے، شیخ زادہ نے کہا کہ ضمیر کو جمع لانا باوجودیکہ مخاطب مثنیٰ ہے یا تو اس بنیاد پر ہے کہ جمع کا کم از کم مفداق دو ہے۔ جیسا کہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما الصلوٰۃ والسلام کے قصہ میں ہے۔ اِذْ یُحْکَمَانِ فِی الْحَرْثِ جب وہ دونوں کھیتی کے بارے میں فیصلہ دے رہے تھے، آگے چل کر ارشاد ہوتا ہے وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِیْنَ۔ اور ہم ان کے فیصلہ کے وقت موجود تھے۔ یہاں ہم ضمیر جمع اُن دونوں بزرگوں کے لئے اسی قاعدہ کے مطابق استعمال ہوئی ہے۔

اور یا ضمیر جمع لانے کی وجہ یہ ہے کہ مراد آدم و حوٰد سے وہ دونوں اور ان کی ذریت ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ آگے ارشاد فرمایا گیا ہے بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ۔ یہ عداوت ذریت آدم ہی کے درمیان پائی گئی نہ کہ حضرت آدم و حضرت حوٰد کے درمیان۔ نیز اللہ تعالیٰ کے لئے فرمانِ نَامَا یَا تِیْتُکُمْ مِّنْیْ هٰذِیْ فَمَنْ یَّبِغْ هٰذَا یِ الْاَیْہِ کا حکم بھی ذریت آدم ہی کے حسبِ حال ہے، کیونکہ ذریت آدم ہی میں مؤمنین اور کافریں کی تقسیم ہوئی۔ اب اگر یہ اعتراض ہو کہ ذریت تو خطاب کے وقت موجود نہیں تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ آدم و حوٰد علیہما السلام چونکہ تمام انسانوں کی اصل تھے اس لئے یہ مان لیا گیا کہ تمام انسانی سرمایہ وہی ہیں۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ مخاطب تین عدد تھے، حضرت آدم و حضرت حوٰد اور ابلیس، ان تینوں کے لحاظ سے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا، اس قول پر شبہ وارد ہوتا ہے کہ ابلیس تو جنت سے پہلے ہی نکالا جا چکا تھا پس اس کو نکل جانے کا حکم تحصیلِ حاصل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس کا دوبارہ اخراج ہوا ہے۔ پہلے تو اس طرح نکالا گیا تھا کہ کرامۃً و اعزازاً انہیں داخل ہو سکتا، و سوسہ کے لئے داخل ہو سکتا ہے۔

اب دوبارہ مطلقاً خارج کر دیا گیا، یا یہ کہا جائے کہ ہبوط و خروج سے مراد حضرت آدم علیہ السلام و حضرت حوٰد علیہما الصلوٰۃ والسلام کا جنت سے خروج ہے اور ابلیس کا آسمان سے خروج ہے۔ اور سب کے لئے اِھبطُوا کا کلمہ استعمال ہوا ہے۔

بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ جملہ عالیہ ہے۔ اور اِھبطُوا کی ضمیر جمع ذوالحال ہے۔ حال جب جملہ ہو تو اس کے شروع میں واؤ آتا ہے۔ یہاں واؤ نہیں آیا۔ اس کا جواب مفسر نے یہ دیا ہے کہ واؤ کا مقصد ذوالحال کے درمیان ربط پیدا کرنا ہے اور یہاں ربط بعضکم کی ضمیر خطاب کے ذریعہ پیدا ہو گیا

لہذا واؤ کی ضرورت نہیں رہی۔

مُسْتَقَرًّا اگر اسم ظرف ہے تو مکانِ استقرار کے معنی میں ہوگا جیسے ارشاد باری تعالیٰ أَفْهَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا اور اگر مصدر ہے تو استقرار کے معنی میں ہوگا جیسے ارشاد باری تعالیٰ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ مُسْتَقَرًّا إِلَى حَيْثُ۔ ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ہے کہ حَیْثُ سے مراد موت ہے۔ یعنی ہر شخص اپنی موت کے وقت تک زمین پر فائدہ اٹھاتا ہے، مفسرِ سدی کی بھی یہی رائے ہے

مجاہد اور ضحاک ائمہ تفسیر نے کہا کہ الی حین سے مراد الی قیام الساعة ہے یعنی ذریتِ آدم کو زمین پر قیامت تک فائدہ اٹھانا ہے، ان دونوں قولوں میں توفیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ پہلی تفسیر کو اشخاص و افراد کے اعتبار سے مانا جائے کیونکہ ہر شخص اپنی موت تک ہی فائدہ اٹھاتا ہے اور دوسری تفسیر نوع انسانی کے اعتبار سے مانی جائے اس لئے کہ نوع انسانی نوبت بہ نوبت قیامت تک فائدہ اٹھاتی رہے گی۔

فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ اسْتَقْبَلَهَا بِالْأُحْذِ وَالْقَبُولِ وَالْعَمَلِ بِهَا حِينَ عَلِمَهَا
وَقَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ يَنْصَبُ آدَمَ وَرَفَعَ الْكَلِمَاتِ عَلَىٰ أَعْمَارِ اسْتَقْبَلَتْهُ وَبَلَّغَتْهُ وَهِيَ
قَوْلُهُ تَعَالَى رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا الْآيَةَ وَقِيلَ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ وَتَبَارَكَ
اسْمُكَ وَتَعَالَى جَدُّكَ وَلَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي أَنَّهُ لَا يَغْفِرُ لِمَنْ نُوِبَ
إِلَّا أَنْتَ وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ يَارَبُّ الْمَرْتَجِّلِ قَبِيدُكَ قَالَ بَلَى قَالَ يَارَبُّ الْمَرْتَجِّلِ
تَنْفَعْنِي الرُّوحُ مِنْ رُوحِكَ قَالَ بَلَى قَالَ الْمَرْتَجِّلُ قَبِيدُكَ غَضَبُكَ قَالَ بَلَى
قَالَ الْمَرْتَجِّلُ جَنَّتُكَ قَالَ بَلَى قَالَ يَارَبُّ أَنْ تَبْتُ وَاصْلَحْتُ أَرَا جَعَلْتَ أَنْتَ
إِلَى الْجَنَّةِ قَالَ نَعَمْ وَاصِلُ الْكَلِمَةِ الْكَلِمَةُ وَهِيَ التَّأْثِيرُ الْمَدْرُكُ بِأَحَدٍ
الْحَاسِتِينَ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ كَالْكَلَامِ وَالْجِرَاحَةِ۔

(آیت) پھر آدم نے اپنے رب سے چند کلمات سیکھ لئے۔

ترجمہ

(عبارت) یعنی آدم نے ان کلمات کا استقبال کیا، ان کو لے کر، ان کو قبول کر کے، اور ان پر عمل کر کے جس وقت کہ آدم کو ان کلمات کا علم دیا گیا، اور ابن کثیر نے آدم کے رفع اور کلمات کے نصب کے ساتھ قرأت کی ہے، یہ قراءت اس معنی کی بنیاد پر ہے کہ کلمات نے آدم کا استقبال کیا اور کلمات آدم کو پہونچے، اور وہ کلمات اللہ تعالیٰ کا ارشاد و ربنا ظلمنا انفسنا الایہ ہیں، اور بعض نے کہا سبحانک اللہم

وَمَجْمَدُكَ وَتَبَارَكَ اسْمُكَ وَتَعَالَى جَدُّكَ وَلَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ ہے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضرت آدم نے یہ کہا کہ اے میرے رب! کیا تو نے مجھ کو اپنے ہاتھ سے پیدا نہیں کیا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا کیوں نہیں، آدم نے کہا اے میرے رب! کیا تو نے میرے اندر اپنی روح نہیں بھونکی، اللہ تعالیٰ نے فرمایا کیوں نہیں، آدم نے کہا اے میرے رب! کیا تو نے مجھے اپنی جنت میں نہیں بٹھرایا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کیوں نہیں، آدم نے کہا اے میرے رب! اگر میں توبہ کروں اور اپنی اصلاح کروں تو کیا تو مجھے اپنی جنت میں واپس لوٹا دے گا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہاں، اور کلمۃ کی اصل کلم ہے۔ کلم وہ اثر ہے جو دو حالتوں میں سے کسی ایک حالت کے ذریعہ محسوس کیا جائے حالت سمع یا حاشہ بصر کے ذریعہ، جیسے کلام اور زخم۔

تشریح

یہاں دو قرائتیں ہیں، آدم کا رفع کلمات کا نصب اس صورت میں ترجمہ ہوگا استقبال کیا آدم نے اپنے رب کی طرف سے چند کلمات کا، دوسری قرائت ابن کثیر کی ہے۔ آدم کا نصب اور کلمات کا رفع ترجمہ ہوگا۔ پہنچ گئے آدم کو ان کے رب کی طرف سے چند کلمات، پہلی صورت میں تلقی معنی میں استقبال کے ہے۔ اور دوسری صورت میں تلقی معنی میں بلغ اور وصل کہ ہے۔ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے کہا کہ جس طرح کوئی اپنے بچہ کو بٹھرتے ہوئے محبوب کا استقبال کرتا ہے اور استقبال میں اس کے اکرام کا کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتا اسی طرح حضرت آدم علیہ السلام نے اپنے رب کی طرف سے وارد ہونے والے کلمات کا استقبال کیا، اور ان کا جو بھی اکرام ہو سکتا تھا وہ کیا، ان کلمات کو ہاتھوں ہاتھ لیا، ان کو قبول کیا اور ان پر عمل کیا،

حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ وہ کلمات یہ ہیں رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ۔

ابن جریر نے کہا کہ یہ تفسیر قرآن کریم کے موافق ہے۔ علامہ سیوطی نے فرمایا کہ یہ اصح الاقوال ہے اور مجاہد اور حسن اور قتادہ سے بھی یہی منقول ہے۔

واصل الکلمۃ الکلمہ۔ کلمۃ کی اصل کلم ہے کلم اثر محسوس کرنے کو کہتے ہیں خواہ اس کا احساس قوت سامعہ کے ذریعہ ہو خواہ قوت بامرہ کے ذریعہ، قوت سامعہ سے جو خیر محسوس ہوتی ہے وہ کلام ہے اور قوت بامرہ سے جس کا احساس ہوتا ہے وہ زخم ہے۔

فَتَابَ عَلَيْهِ رَجَعَ إِلَيْهِ بِالرَّحْمَةِ وَقَبُولِ التَّوْبَةِ وَأَنَّمَا رَتَبَهُ بِالْفَاءِ عَلَى تَلْقَى الْكَلِمَاتِ لِتَضَمُّنِهِ مَعْنَى التَّوْبَةِ وَهُوَ الْاعْتِرَافُ بِالذَّنْبِ وَالنَّدَمُ عَلَيْهِ وَالْعَزْمُ عَلَى أَنْ لَا يَعُودَ إِلَيْهِ وَكَتَفَى بِنِكَرٍ أَدَمَ لِأَنَّهُ حَوَاءُ كَانَتْ تَبْعَالَهُ فِي الْحُكْمِ وَلِذَا لَكَ طَوَى

ذکر النساء فی اکثر القرآن والسنن انّہ ھو التّوّاب الرجّاع علی عبادۃ بالمغفرة والذی یکثر اعانتهم علی التّوبۃ واصل التّوبۃ الرجوع فاذا وصف بها العبد کان رجوعاً عن المعصیۃ واذا وصف به الباری تعالیٰ ارید به الرجوع عن العقوبۃ الی المغفرة الرّحیم المبالغ فی الرّحمة وفی الجمع بین الوصفین وعد للتّائب بالاحسان والعفو۔

ترجمہ

(آیت) تو اللہ تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول کر لی بے شک وہ بڑا توبہ قبول کرنے والا نہایت رحیم ہے۔ (ترجمہ عبارت) تائب علیہ کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ نے آدم کی جانب اپنی رحمت اور قبول توبہ کے ذریعہ توجہ فرمائی اور قبول توبہ کو فاء کے ذریعہ تعلق کلمات پر مرتب فرمایا۔ اس لئے کہ تعلق کلمات توبہ کے معنی کو متضمن ہے، اور توبہ نام ہے گناہ کے اعتراف کرنے اور اس پر نادم ہونے اور یہ غم کرنے کا کہ اس کی جہاں عود نہیں کرے گا، اور ذکر میں حضرت آدم علیہ السلام پر اکتفاء کیا گیا، اس لئے کہ حضرت حواء حکم میں آپ کے تابع تھیں، اور اسی وجہ سے قرآن اور سنت کے بیشتر حصہ میں عورتوں کا تذکرہ ملے گا۔

انّہ ھو التّوّاب۔ تائب کے معنی ہیں اپنے بندوں کی جانب بہت رجوع کرنے والا۔ ان کی بار بار مغفرت کرنے والا، یا معنی ہیں وہ ذات جو اپنے بندوں کی توبہ کے سلسلہ میں بہت مدد فرماتی ہے۔ اور توبہ کے اصل معنی رجوع کے ہیں، پھر جب توبہ صفت واقع ہو بندہ کی تو معنی ہوں گے معصیت سے رجوع کرنا، گناہ باز آنا، اور جب باری تعالیٰ کی صفت واقع ہو تو معنی ہوں گے سزا سے بخشش کی جانب توجہ ہونا۔

الرّحیم۔ بہت زیادہ رحم فرمانے والا، تائب اور رحیم دونوں وصفوں کو جمع کرنے میں یہ وعدہ ہے کہ توبہ کرنے والے کے ساتھ معافی اور احسان دونوں کا معاملہ کیا جائے گا۔

تشریح

حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے توبہ پر گفتگو کرتے ہوئے اجیاد العلوم میں لکھا ہے کہ توبہ تین امور کے مجموعہ کا نام ہے، اول علم یعنی گناہ کے ضرر کو پہچاننا اور یہ سمجھنا کہ گناہ ہر محبوب چیز کے لئے حجاب اور رکاوٹ ہے۔ دوم حال جو علم کے ثمرہ میں پیدا ہوتا ہے یعنی قلب کا اس پر رنجیدہ ہونا کہ ایک محبوب شئی اس سے فونٹ ہو گئی، اور اس کا نام ندامت ہے، سوم عمل یہ حال کے نتیجہ میں ظاہر ہوتا ہے اور اسی کا ثمرہ ہوتا ہے۔ حال سے مراد ہے فوراً گناہ کو ترک کر دینا اور سابق کی تلافی کرنا اور آئندہ کے لئے غم کرنا کہ اس کی جانب کبھی رجوع نہ کرے گا، اور بسا اوقات توبہ کا اطلاق ندامت پر بھی ہوتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ندامت علم کا خاصہ ہے اور عمل ندامت کے لئے لازم ہے، پس ندامت میں سمجھی باتیں آگئیں حدیث شریف میں ہے، الندم توبۃ توبہ ندامت کا نام ہے، امام موصوف نے لکھا کہ توبہ کو حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس ایمان و یقین کو بختگی کے ساتھ دل میں بٹھایا جائے کہ آخرت کے تمام احوال برحق ہیں اور وہاں معاصی کا ضرر نہایت خوفناک صورت میں ظاہر ہوگا۔

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا كَرَّرَ التَّكْيِيدَ اَوَّلًا لِتَخْلُفَ الْمُقْصُودُ فَإِنَّ الْأَوَّلَ دَلٌّ عَلَى أَنَّ هَبْطَهُمْ إِلَى دَارِ بِلْيَةِ يَتَعَادَوْنَ فِيهَا وَلَا يَخْلُدُونَ وَالثَّانِي أَشْعَرُ بِأَنَّهُمْ اهْبِطُوا لِلتَّكْلِيفِ فَمَنْ اهْتَدَى الْهَدَى نَجَّى وَمَنْ ضَلَّ هَلَكَ وَالتَّنْبِيْهِ عَلَى أَنَّ خُفَاةَ الْإِهْبَاطِ الْمُقْتَرَنَ بِأَحَدِ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ وَحَدِّثًا كَافِيَةً لِلْحَازِمِ أَنْ تَعَوَّقَهُ عَنْ مُخَالَفَةِ حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى فَكَيْفَ بِالْمُقْتَرَنِ بِهِمَا وَلَكِنَّهُ نَسِيَ وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْمًا وَأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَفَى بِهِ تَكْلَامًا مَنْ ارَادَ أَنْ يَذْكُرَ وَقِيلَ الْأَوَّلُ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا وَالثَّانِي مِنْهَا إِلَى الْأَرْضِ وَهُوَ كَمَا تَرَى وَجَمِيعًا حَالٌ فِي اللَّفْظِ تَاكِيدٌ فِي الْمَعْنَى كَأَنَّهُ قِيلَ اهْبِطُوا أَنْتُمْ أَجْمَعُونَ وَلِذَا لَكَ لَا يَسْتَدْعِي اجْتِمَاعَهُمْ إِلَى الْهَبْطِ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ كَقَوْلِكَ جَاؤُا جَمِيعًا۔

ترجمہ

(آیت) ہم نے کہا اترو جنت سے سب کے سب۔

(ترجمہ عبارت) اس کو مکرر ذکر فرمایا تاکیدی کی غرض سے، یا مقصود کے مختلف ہونے کی وجہ سے، اس لئے کہ اول اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا دار البلیات کی جانب اترنا اس حال میں ہوگا کہ وہ اس میں ایک دوسرے سے عداوت رکھیں گے اور اس میں ہمیشہ نزاعیں گے، اور ثانی یہ بتاتا ہے کہ وہ تکلیف احکام کے لئے اتارے گئے ہیں جو ہدایت کے راستہ پر لگ گیا اس نے نجات پائی، اور جو ہدایت کی راہ سے بھٹک گیا وہ برباد ہو گیا، اور ثانی اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے بھی ہے کہ وہ ہبوط جو دونوں میں سے ایک پر مشتمل ہے صرف اُسی کا ایک اندیشہ محتاط اور سخت کار کو اللہ تعالیٰ کے حکم سے روکنے کے لئے کافی ہے چہ جائیکہ وہ ہبوط جو دونوں پر مشتمل ہے لیکن پھر بھی آدم بھول گئے اور ہم نے ان میں سختی نہیں پائی اور اس بات پر بھی تنبیہ کرنے کے لئے ہے کہ ان دو مقصودوں میں سے ہر مقصود عبرت کے لئے اس شخص کو کافی ہے جو عبرت حاصل کرنا چاہتا ہے، اور بعض نے کہا کہ پہلا ہبوط جنت سے آسمان دنیا کی جانب ہے اور دوسرا ہبوط آسمان دنیا سے زمین کی جانب ہے، اور اس قول کی حیثیت تو تم دیکھ ہی رہے ہو اور جمیعاً لفظوں کے اعتبار سے حال ہے اور معنی کے اعتبار سے تاکید ہے، گویا یوں فرمایا گیا۔

اِهْبِطُوا أَنْتُمْ أَجْمَعُونَ۔ اور اسی وجہ سے اس کلمہ کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ وہ سب ایک ہی وقت میں ہبوط پر مجتمع ہو گئے تھے، جیسے تم یہ کہو "جاؤ اجمیعاً"۔

تشریح

ہبوطِ آدم ایک ہی بار ہوا ہے لہذا امرِ ہبوط بھی ایک ہی بار ہوا ہوگا، پس دو مرتبہ امرِ ہبوط کا ذکر کیوں کیا گیا؟ قاضی نے فرمایا کہ دوسری بار اہبوط کا امر تاکید کے لئے ہے اور قلنا اہبطوا سے اس قلنا اہبوط کا فصل کمالِ اتصال کی وجہ سے ہے۔

شبہ پیدا ہوتا ہے کہ فتلی معطوف ہے وقلنا اہبوط پر اور قلنا اہبوط تاکید ہے اور تاکید معطوف سے مقدم ہوتی ہے پس فتلی کو مؤخر کیوں کیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فتلی کو مقدم کر کے یہ تعلیم دینی ہے کہ توبہ نہایت اہتمام کی مستحق ہے اور اس کی جانب حتی الامکان سبقت کرنی چاہیئے۔

اولا اختلاف المقصود۔ قلنا اہبوطا کے بارے میں یہ دوسرا قول ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس قلنا اہبوطا اور ما قبل والے وقلنا اہبوطا کے درمیان کمالِ انقطاع ہے، اور دونوں کا مقصود جدا جدا ہے۔ پہلے جملے میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ ہبوطِ آدم کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان کی ذریت میں عداوت جنم لے گئی اور ان کو وہاں ایک عارضی زندگی گزار کر ہماری طرف واپس آنا ہوگا اور اس جملہ ثانیہ کا مقصود یہ بتانا ہے کہ ہبوطِ آدم کے بعد اولادِ آدم اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کی مکلف ہوگی، جو ہدایت کی راہ پر لگ جائے گا وہ نجات پائے گا اور جو ہدایت کی راہ سے بھٹک جائے گا وہ برباد ہوگا۔

والثانیہ اس کا اختلاف المقصود پر عطف سے اور یہ نکتہ دونوں صورتوں میں جاری ہو سکتا ہے چاہے دونوں جملوں کے درمیان کمالِ اتصال مانا جائے چاہے کمالِ انقطاع، اس کا حاصل یہ ہے کہ ہبوط کا دو مرتبہ ذکر فرما کر اللہ تعالیٰ بندوں کو متنبہ کرنا چاہتا ہے کہ ہبوط دو باتوں پر مشتمل ہے، ذریتِ آدم کے درمیان عداوت اور تکلیفِ اوامر و نواہی پر اگر ہبوط کے ایک ہی نتیجہ کا خوف ہوتا تو حکم باری تعالیٰ کی خلاف ورزی سے روکنے کے لئے کافی ہوتا چہ جائیکہ اس میں دو خطرناک اور مہاسب میں ڈالنے والے نتائج کا اندیشہ موجود تھا۔ پھر بھی آدم ثابت قدم نہ رہ سکے اور ان سے بھول ہو گئی۔

بعض کا قول یہ ہے کہ سابق الذکر ہبوط سے ہبوط من الجنة الی السماء الدنیا مراد ہے اور دوسرے ہبوط سے ہبوط من السماء الی الارض مراد ہے قاضی نے کہا کہ یہ قول ضعیف ہے کیونکہ ہبوطِ اول کے ساتھ استقرار فی الارض کا ذکر ہے، اگر قائل کی بات صحیح ہے تو ہبوطِ اول الارض کی طرف ہوا ہی نہیں تھا کہ اس میں استقرار کا مسئلہ چھڑا جاتا۔ نیز ہبوطِ ثانی میں منہا کی ضمیر جنت کی طرف راجع ہے نہ کہ سماء کی جانب وجميعاً حال فی اللفظ۔ جميعاً لفظوں کے اعتبار سے حال ہے اور اس پر نصب کا اعراب ہے، لیکن معنی کے اعتبار سے تاکید ہے اور تاکید کا مفہوم یہ ہے کہ ہبوط کے حکم میں سب شریک ہیں، مخاطبین میں ایسا کوئی نہیں ہے جو غیر مہابط ہو لیکن حکم کے سب کو شریک اور شامل ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ سب ایک ہی ساتھ ہبوط کے مکلف ہوں کہ ایک ہی لمحہ میں سب ساتھ ساتھ اتریں، حاصل یہ کہ جميعاً کلاً کے معنی میں ہے منک کے معنی میں نہیں ہے۔ جیسے کہتے ہیں جاؤ جميعاً تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ سب ساتھ کے ساتھ آئے بلکہ مختلف زمانوں میں پہنچنے والوں کو بھی جاؤ جميعاً کہا جاتا ہے۔

فَمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبَعَ هَذَا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ
 الشرط الثاني مع جوابه جواب الشرط الاول وما مزيدة اكدت به ان ولذا الحسن
 تأكيد الفعل بالنون وان لم يكن فيه معنى الطلب لمعنى ان ياتينكم مني هدى
 بانزال او ارسال فمن تبعه منكم نجا و فازوا عما جي بجر الشك و اتيان
 الهدى كائن لانه محتمل في نفسه غير واجب عقلا وكرر لفظ الهدى ولم
 يضمن لانه اراد بالثاني اعم من الاول وهو ما اتى به الرسل واقتضاه العقل
 اي فمن تبع ما اتاه مراعيًا فيه ما يشهد به العقل فلا خوف عليهم فضلا من
 ان يحل لهم مكروه ولا هم يفوت عنهم محبوب فيحزنوا عليه والخوف على المتوقع
 والحزن على الواقع نفى عنهم العقاب واثبت لهم الثواب على اكد وجهه وابلغه
 وقرئ هدى على لغة هذيل ولا خوف بالفتح -

ترجمہ

(آیت) پھر جو تمھارے پاس میری طرف سے کوئی ہدایت پہنچے تو جو میری ہدایت کی پیروی کریں گے
 تو ان کو کوئی اندیشہ نہ ہوگا اور نہ وہ رنجیدہ ہوں گے -

(عبارت) شرط ثانی اپنے جواب شرط کے ساتھ مل کر شرط اول کا جواب ہے، اور ما زائدہ ہے اس کے
 ذریعہ ان کی تاکید کی گئی ہے اور اسی وجہ سے فعل کو نون کے ذریعے مؤکد کرنا مستحسن ہوا اگرچہ فعل میں طلب
 کا مفہوم نہیں ہے، اور آیت کے معنی یہ ہیں کہ اگر تمھارے پاس میری جانب سے کوئی ہدایت پہنچے خواہ نزول
 کتاب کی صورت میں، خواہ ارسال رسل کی صورت میں تو جس نے اس کتاب یا رسول کی پیروی کی وہ
 نجات پائے گا اور کامیاب ہوگا اور کلمہ شک کا استعمال ہوا ہے۔ حالانکہ ہدایت کا آنا یقینی ہے اس کی
 وجہ یہ ہے کہ فی نفسہ ہدایت کا آنا محتمل ہے عقلاً واجب نہیں ہے اور ہدی کے لفظ کی تکرار کی
 گئی ہے اس کو ضمیر کی صورت میں نہیں لایا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہدی ثانی سے ہدی اول کے
 مقابلہ میں عام معنی مراد لئے گئے ہیں یعنی ہدی وہ ہے جس کو رسول لے کر آئے اور جس کا عقل نے تقاضہ کیا
 مقصود یہ ہے کہ جس نے رسول کے لائے ہوئے دین کی پیروی کی در ان حالیکہ اس سلسلے میں ان باتوں کا
 لحاظ رکھا جس کی عقل شہادت دیتی ہے تو ایسے لوگوں پر کوئی اندیشہ تک نہ ہوگا چہ جائیکہ ان کو کوئی ناگوار چیز
 پیش آئے، اور نہ وہ ان میں سے ہوں گے جن سے کوئی محبوب شئی فوت ہو جائے اور وہ اس پر غمگین ہوں

پس خوف کا اطلاق اندیشہ پر ہے اور حزن کا اطلاق واقع شدہ امر پر۔ اللہ تعالیٰ نے اُن سے عتاب کی مخفی فرمائی اور اُن کے لئے تو اب کا اثبات فرمایا، اور یہ مؤکد ترین اور بلیغ ترین طریقہ پر ہوا، اور ایک قرأت ہدیٰ ہے قبیلہ ہذیل کے لغت کے مطابق اور لاخوف فار کے فتح کے ساتھ۔

تشریح

عبارت بالامین حرف شرط اِما اور اس کی شرط و جزاء، اِما جیسے حرف تردد کے استعمال ہدیٰ اول اور ہدیٰ ثانی کے معنی، خوف و حزن کی تفسیر اور قراءت سے بحث کی گئی ہے اِما حرف شرط ہے دو لفظوں سے مل کر بنا ہے۔ اِن اور ما سے ما اِن کے معنی کی تاکید اور سختگی کے لئے ہے اور یہی تاکید اس کی بنیاد ہوئی کہ فعل شرط پر نونِ ثقیلہ داخل کیا گیا، نونِ ثقیلہ یا خفیفہ کا قاعدہ یہ ہے کہ جس فعل میں طلب کے معنی ہوں اس کے آخر میں آتے ہیں جیسے امر و نہی، استفہام و تمنی وغیرہ مثلاً اِضْرِبْ، لا تضربْ، هل تضربْ، لیتک تضربْ، اسی طرح فعل قسم یعنی جس فعل کے شروع میں حرف قسم ہو اُس کے آخر میں بھی نونِ ثقیلہ و خفیفہ کو لانا درست ہے جیسے واللہ لا فعلک، فعل قسم کے آخر میں نونِ تاکید کے آنے کی وجہ یہ ہے کہ قسم سے تاکید و تقویت مقصود ہوتی ہے اور نونِ تاکید اس کے لئے موزوں ہے۔ فعل قسم پر خیال کرتے ہوئے فعل شرط کے آخر میں بھی نونِ تاکید لاتے ہیں بشرطیکہ حرف شرط کسی تاکید کے ساتھ مؤکد ہو جیسے فَاِمَّا يَأتِيَنَّكُم۔

سیدہ یہ کے نزدیک اس موقع پر نونِ تاکید لانا مستحسن ہے بیضاوی نے اُن ہی کی پیروی کی ہے۔ زجاج و مبرد کے نزدیک واجب ہے، آیت کریمہ کی ترکیب نحوی اس طرح ہوگی، فَاِمَّا يَأتِيَنَّكُمُ هُدًى شرط اول، فمن تبع هُداًى شرط ثانی فلا خوف علیہم ولا هم یحزنون، شرط ثانی کی جزاء، شرط ثانی اپنی جزاء سے مل کر جزاء ہوئی شرط اول کی۔ فَاِمَّا يَأتِيَنَّكُمُ هُدًى سے مراد کتاب اور رسول ہے، اب مفہوم یہ ہوا کہ میری جانب سے جو کتاب اور رسول تمہارے پاس آئے تو جو شخص اس کتاب اور رسول کی پیروی کرے گا وہ نجات پائے گا۔

ایک بحث یہ ہے کہ ہدایت کا آنا تو ایک یقینی امر تھا اور یقینی مواقع کے لئے اِذَا اور اِذَا استعمال ہوتے ہیں نہ کہ اِن پس اِن جو شک کے لئے ہے ایسے یقینی موقع کے لئے کیوں لایا گیا؟

جواب یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک ہدایت یقیناً آئی اور حق تعالیٰ نے جب اس کا وعدہ فرمایا تو اس کا آنا یقینی ہو گیا، لیکن فی نفسہ وعدہ سے قطع نظر کرتے ہوئے ہدایت کا بھیجنا حق تعالیٰ پر توکل نہیں ہے کیونکہ حق تعالیٰ پر کوئی شئی واجب نہیں ہے۔

پس اس مسئلہ کی ذاتی جنسیت پر نظر ڈالتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہدایت کا آنا امر محتمل تھا اور محتمل مواقع کے لئے اِن کا کلمہ ہی استعمال ہوتا ہے، البتہ مقتضائے نزدیک ہدایت کا بھیجنا اللہ پر واجب ہے ہُدًای کی تکرار پر ایک بحث ہے کہ جب ہدایت کا ذکر سابق میں آچکا تھا تو صراحتاً اُس کی تکرار کیوں کی گئی، ضمیر پر قناعت کیوں نہ کر لی گئی اور ضمن تبعہ کیوں نہ ارشاد فرمایا گیا؟

جواب یہ ہے کہ تکرار اس لئے ہوئی کہ پہلے معنی سے تعلق معنی اس سے مراد لئے گئے ہیں ہُدًای اول سے ہدایت شرعیہ یعنی کتب سماویہ اور انبیاء کرام مراد تھے، دلائل عقلیہ اس میں داخل نہیں تھے، ہُدًای ثانی سے

ہدایت شرعیہ اور ہدایت عقلیہ دونوں مراد ہیں، اور ہدایت شرعیہ کی پیروی بغیر ہدایت عقلیہ کے نہیں ہو سکتی، کیونکہ رسول کے رسول برحق ہونے اور کتاب کے کتاب اللہ ہونے کی تصدیق عقل کی رہنمائی ہی سے ہوتی ہے دلائل عقلیہ ان کی حقیقت کو ثابت کرتے ہیں، اور منصف مزاج افراد کو ان کی تصدیق کی جانب کھینچتے ہیں۔ پس حاصل آیت یہ ہوا کہ جو لوگ اس کتاب اور رسول کی پیروی کریں گے جو ان کے پاس پہنچے اور اس پیروی میں دلائل عقلیہ کی شہادت کو بھی ملحوظ رکھیں گے، کسی جھوٹے بی یا غیر آسمانی کتاب جس کی سچائی پر عقل شہادت نہ دے اس کی پیروی سے باز رہیں گے۔ ایسے ہی لوگ ہیں جن کو ناگوار چیزوں کا پیش آنا تو کجا ناگوار چیزوں کا اندیشہ تک نہ ہوگا اور نہ وہ ان لوگوں میں سے ہوں گے جن سے کوئی محبوب شئی فوت ہو جائے اور اس پر وہ غمگین ہوں۔ ایک بحث خوف اور حزن کی بھی ہے۔ خوف نام ہے آئندہ پیش آنے والی مصیبت کے اندیشہ اور کھٹکے کا اور حزن اس مصیبت کو کہتے ہیں جو فی الحال درپیش ہے۔

قاضی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فَلَاحَوْثٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ میں نہایت تاکید طریقہ عقاب کی نفی اور ثواب کا اثبات فرمایا ہے اور وہ طریقہ نفی لازم کا ہے، یعنی عقاب کا ہونا ملزوم ہے اور اندیشہ عقاب اس کے لئے لازم ہے۔ جب کسی سے لازم کی نفی ہوگئی یعنی اندیشہ عقاب کی نفی ہوگئی تو ملزوم کی نفی یعنی وقوع عقاب کی نفی اور زیادہ مؤکد ہوگئی، اسی طرح حزن کی نفی ایک تعبیر ہے طاعات کی بجا آوری کی اور طاعات کی بجا آوری ملزوم ہے اور اثبات ثواب اس کے لئے لازم ہے۔ پس ملزوم کو ثابت کر کے لازم کا اثبات کیا گیا ہے۔ لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی کرنا اور ملزوم کے اثبات سے لازم کا اثبات کرنا ہی وہ طریقہ ہے جس کو بیضاوی نے بلیغ ترین اور مؤکد ترین طریقہ کہا ہے۔

آخری بحث قرأت کی ہے، ہذیل کی نف کے مطابق ہدای کو ہدائی پڑھا گیا ہے یعنی الف تھو کو یاد سے بدل کر یا متکلم میں مدغم کر دیا گیا، ہدائی ہو گیا، اور لَاحَوْثٌ کے بجائے لَاحَوْثٌ پڑھا گیا ہے۔ اس صورت میں لاف نفی جنس کے لئے ہوگا اور لَاحَوْثٌ مبنی برفیہ ہوگا۔

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ه عطف علیٰ من تبع الیٰ اخرہ قسیمہ لہ کا نہ قال ومن لم یتبع بل کفروا باللہ وکذبوا بآیاتہ او کفروا بالآیات جنانا وکذبوا بها لسانا فیکون الفعلان متوجہین الی الجار والمجرور والایۃ فی الاصل العلامة الظاہرۃ ویقال للمصنوعات من حیث انها تدل علی وجود الصانع وعلمہ وقدرتہ ولکل طائفة من کلمات القرآن المتمیزۃ عن غیرها بفصل اشتقاقها من اتی لانتہا تبیین ایا من ای ومن اوی الیہ واصلہا آیۃ او اویۃ کتمرۃ فابدلت عینہا الفاعل غیر قیاس

أَوَّيَّةٌ كَرَمَكَةٌ فَاعْلَتْ أَوَّيَّةٌ كَقَائِلَةٍ فَحَذَفَتْ الْهَمْزَةَ تَخْفِيفًا وَالْمُرَادُ
بِأَيَاتِنَا الْآيَاتِ الْمَنْزِلَةِ أَوْ مَا يَعْملُهَا وَالْمَعْقُولَةُ -

ترجمہ

(آیت) اور وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا اور ہماری آیتوں کو جھٹلایا وہی لوگ دوزخ والے ہیں وہ اس میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے۔

(ترجمہ عبارت) یہ معطوف ہے فمن تبع الی آخرہ پر اور اس کی ضد ہے، گویا یوں فرمایا وَمَنْ لَّمْ يَتَّبِعِ الْخَيْرَ اور جنہوں نے پیروی نہیں کی بلکہ اللہ کا کفر کیا اور اُس کی آیتوں کو جھٹلایا یا دل سے آیتوں کا انکار کیا اور زبان سے ان کو جھٹلایا، پس دونوں فعل متوجہ ہوں گے جار مجرور (بایاتنا) کی جانب اور آیت (حقیقت علامتِ طاہرہ کا نام ہے اور مضوعات باری تعالیٰ کو آیات کہا جاتا ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ جو صانع، علم صانع، اور قدرتِ صانع پر دلالت کرتی ہیں اور قرآن کریم کے کلمات کے ہر اُس حصہ کو بھی آیت کہا جاتا ہے جو دوسرے حقہ سے کسی امتیازی علامت کے ذریعہ ممتاز ہے، اور آیت کا اشتقاق اُی سے ہے کیونکہ آیت یعنی علامت ایک دوسرے سے ممتاز کر دیتی ہے، یا اس کا اشتقاق اَوَّی سے ہے بمعنی رجع الیہ، اور اس کی اصل آيَّةٌ یا اَوَّيَّةٌ ہے جیسے ثَمَرَةٌ، عین کلمہ کو خلاف قیاس الف سے بدل دیا گیا یا اس کی اصل اَوَّيَّةٌ یا اَوَّيَّةٌ ہے جیسے رَمَكَةٌ (گھوڑی) پھر اس میں تعلیل کی گئی، یا اس کی اصل اَوَّيَّةٌ ہے جیسے قَائِلَةٌ پھر ہمزہ کو تخفیفاً حذف کر دیا گیا، اور مراد آیات سے وہ آیات ہیں جو آسمان سے اتاری گئیں یا جو آیات منزلہ اور آیات معقولہ دونوں کو عام ہیں۔

(تنبیہ)

وقد تمسکت لحشویہ بہذہ القصۃ علی عدم عصۃ الانبیاء علیہم السلام من وجہ الاول ان ادم صلوات اللہ علیہ کان نبیا وار تکب المنہی عنہ المرتکب لہ عاص والثانی انہ جعل بارتکابہ من الظلمین والظالم ملعون لقولہ تعالیٰ اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِیْنَ وَالثالث انہ تعالیٰ اسند الیہ العصیان والغی وقال وَعَصٰی اٰدَمَ رَبِّہٖ فَغَوٰی والرابع انہ تعالیٰ لقنہ التوبۃ وہی الرجوع عن الذنب والندم علیہ والخامس اعترافہ بانہ خاسر لولا مغفرۃ اللہ ایاہ بقولہ وَاِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِیْنَ والخاسر من یکون ذاکبیرۃ و السّادسۃ انہ لو لم یدنب لم یجر علیہ ما جرى۔

ترجمہ مع التشریح

اور فرقہ خشونے اس قصہ آدم و حواء اور ان کے خروج من الجنة سے عدم عصمت انبیاء پر مختلف طریقوں سے استدلال کیا ہے، فرقہ خشویہ ایک فرقہ ہے جو انبیاء کرام کے لئے عذاب ارتکاب کبیرہ کو جائز سمجھتا ہے۔

اس فرقہ کا پہلا استدلال یہ ہے کہ آدم اللہ تعالیٰ کی اُن کے اوپر رحمتیں ہوں بنی تھے اور انھوں نے منہی عنہ یعنی جس سے ان کو روک دیا گیا تھا اس کا ارتکاب کیا، اور منہی عنہ کا مرتکب عاصی ہے۔
دوسرا استدلال یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے ارتکاب کبیرہ کی وجہ سے ظالمین میں شمار کیا ہے اور ظالم پر لعنت آئی ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے اَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ۔ سنو اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے ظالمین کے ادھر، اور ظاہر ہے کہ لعنت صاحب کبیرہ ہی پر ہو سکتی ہے۔ کیونکہ صاحب صغیرہ کا تو کفارہ سیئات ہو جاتا ہے۔

تیسرا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی جانب عصیان اور غیّی کی نسبت کی ہے چنانچہ ارشاد ہے وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ اور آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی پس گمراہ ہو گئے۔
چوتھا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو توبہ کی تلقین کی اور توبہ نام ہے گناہ سے رجوع ہونے اور اس پر نادم ہونے کا، اور توبہ کبیرہ ہی سے ہوا کرتی ہے۔

پانچواں استدلال یہ ہے کہ آدم علیہ السلام نے یہ کہہ کر "وَإِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ۔ اور اے خدا اگر تو نے ہماری مغفرت نہ فرمائی اور ہم پر رحم نہ کیا تو یقیناً ہم خسارہ اٹھانے والوں میں سے ہوں گے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ وہ خسارے میں ہیں سوائے اس کے کہ اللہ تعالیٰ اُن کی مغفرت فرمادے اور خاسر وہی ہو سکتا ہے جو مرتکب کبیرہ ہو۔

چھٹا استدلال یہ ہے کہ اگر حضرت آدم نے گناہ نہ کیا ہوتا تو ان کو وہ سب کچھ پیش ہی نہ آتا جو پیش آیا۔ کیونکہ صغیرہ پر تو مؤافذہ ہوتا ہی نہیں، اور اگر ہوتا بھی ہے تو اتنا سخت و شدید نہیں ہوتا۔

والجواب من وجہ الاول انه لم يكن نبيا حينئذ والمدعى مطالب بالبيان والثاني ان النهي للتنزيه وانما سمي ظالما وخاسرا لانه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الاولى له وما اسناد الغي والعصيان اليه فسيأتي الجواب عنه في موضعه ان شاء الله تعالى وانما امر بالتوبة تلافيا لما فات عنه وجري عليه ما جرى معاتبه له على ترك الاولى ووفاء بما قاله للملائكة قبل خلقه والثالث انه فعله ناسيا لقوله تعالى فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ولكنه عوتب بترك التحفظ

عَنْ اسباب النسيان ولعله وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء لعظم قدرهم
كما قال عليه السلام اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالمثل
او ادى فعله الى ما جرى عليه على طريقة السببية المقدرة دون المؤاخذه
كتناول السم على الجهل بشانه

ترجمہ و تشریح

اور ان استدلالات کا مختلف طریقوں سے جواب دیا گیا ہے، علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اپنی کتاب حاشیۃ البیضاوی میں تحریر فرمایا ہے کہ جوابات کا حاصل یہ ہے کہ ہم کو تسلیم نہیں ہے کہ وجوہ مذکورہ حشو یہ کے مدعا پر دلالت کرتی ہیں، یعنی وجوہ مذکورہ سے یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ عمداً انبیاء کرام علیہم السلام سے گناہ کا صدور ہو سکتا ہے، قاضی نے جو جوابات دیئے ہیں وہ تفصیلی طور پر آرہے ہیں اجمالی جائزہ اور خلاصہ کے طور پر یوں کہا جاسکتا ہے کہ قاضی نے گویا یہ ارشاد فرمایا کہ ہمیں تسلیم ہی نہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام سے جس چیز کا صدور ہوا وہ ذنب یعنی گناہ تھا اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ گناہ تھا تو تسلیم نہیں کہ عمداً تھا بلکہ سہواً اور خطاً تھا نیز یہ بھی تسلیم نہیں کہ نبوت کے بعد تھا بلکہ نبوت سے پہلے تھا۔

الاول انه لم يكن نبياً۔ یہ قاضی کا پہلا جواب ہے جس کو خلاصہ میں ہم نے آخر میں رکھا ہے یعنی پہلا جواب یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے جس وقت ذنب کا صدور ہوا تھا اس وقت تک ان کو نبوت نہیں ملی تھی، پس نبی سے صدور ذنب ثابت نہیں ہوتا، اور جو اس کا دعوے دار ہے کہ نبوت کے بعد صدور ہوا تھا اس سے ہمارا مطالبہ دلیل کا ہے وہ اپنی دلیل پیش کرے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ نبی عن الشجرة تنزیہی طور پر تھی اور ان کو ظالم اور ظالم اس لئے کہا گیا کہ انہوں نے ترک اولیٰ اور ترک افضل کی وجہ سے اپنا حصہ گھٹا دیا اور اپنا نقصان کیا اور ہر ظالم ملعون نہیں ہے ظلم کی دو قسمیں ہیں ظلم قلیل، ظلم کثیر، اسی طرح لعن کے معنی ہیں رحمت حق سے دور ہونا، اس کی بھی دو قسمیں ہیں، رحمت کاملہ سے دور ہونا یا مطلقاً رحمت سے دور ہونا، ملعون وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی مطلق رحمت سے بعید ہوا اور یہ صورت ظلم کبیر و ظلم عظیم کی صورت میں ہوتی ہے نہ کہ معمولی ظلم کی صورت میں اور غی اور عصیان کی نسبت جو حضرت آدم علیہ السلام کی جانب کی گئی ہے تو اس کا جواب انشاء اللہ تعالیٰ وہاں دیا جائیگا جہاں یہ آیات وارد ہیں یعنی سورہ طہ میں۔ سورہ طہ میں مفسر نے فرمایا ہے کہ باوجودیکہ حضرت آدم علیہ السلام کی لغزش بہت معمولی سی تھی۔ پھر بھی اُن کی جانب عصیان اور غواہیت کی نسبت کی گئی۔ اس میں راز یہ ہے کہ اولادِ آدم کو معمولی زلت اور لغزش کے بارے میں بھی اس کی خطرناکی کا تصور دینا ہے، اور اُن کو سخت قسم کی ڈانٹ پلانی ہے۔

اور توبہ کا حکم تو معمولی لغزش کی تلافی کے لئے بھی دیا جاسکتا ہے یعنی ترک اولیٰ کی وجہ سے حضرت آدم علیہ السلام کا جو نقص خط ہو گیا تھا اور درجہ میں معمولی سا نزول ہو گیا تھا اس کی تلافی اور مقام رفیع کی بازیابی

کے لئے توبہ کا حکم دیا گیا کیونکہ اسلاف سے منقول ہے۔ ان الانبیاء مؤاخذون بشاقیل الذر انبیاء کرام سے نہایت معمولی معمولی باتوں کا بھی مواخذہ کیا جاتا ہے۔ سچ ہے "حسنات الابرائیم سیئات المقربین" و جاری علیہ ماجری = یہ استدلال سادس کا جواب ہے یعنی حضرت آدم علیہ السلام کے ساتھ جو واقعہ پیش آیا کہ ان کو جنت سے نکال کر زمین پر بھیج دیا گیا تو یہ عقاب اور عقاب کے طور پر نہیں تھا بلکہ شکوہ اور ناگواری کے اظہار کے طور پر تھا، اور ناگواری کے بہت مراتب ہیں جن میں بعض شدید تر اور بعض خفیف تر ہیں پس یہ کوئی شدید ترین عقاب نہیں تھا بلکہ خفیف ترین گلہ اور شکوہ تھا، اور یہ بھی پیش نظر تھا کہ تخلیق آدم سے پہلے اللہ تعالیٰ نے ملائکہ سے آدم کے بارے میں جو کچھ فرمادیا تھا اس کو پورا بھی کرنا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا۔ "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" یہ خلافت ارضی ہبوط من الجنة کے بغیر کیسے ہو سکتی تھی۔

تیسری بات یہ ہے کہ تناولِ شجرہ بھول کر اور نسیاناً ہوا تھا کیونکہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "فَنَسِيَ آدَمُ وَلَهُ نَجْدٌ لَهُ عَزْمًا" اب رہی یہ بات کہ اس پر ناراضگی کیوں ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ناراضگی ترکِ تحفظ پر ہوئی ہے نہ کہ نسیان پر، یعنی ناراضگی اس پر نہیں ہوئی کہ نسیان کیوں ہوا آدم کیوں بھول گئے؟ بلکہ اس پر ہوئی ہے کہ نسیان کے اسباب کیوں پیدا کئے، ان اسباب کے سلسلے میں متیقظ کیوں نہ رہے۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ نسیان اور خطا پر تو کوئی مواخذہ نہ ہو سکی نص صریح موجود ہے پس اسبابِ نسیان پر مواخذہ کرنا درحقیقت نسیان پر ہی مواخذہ کرنا ہے۔ اس شبہ کا جواب قاضی نے لعلہ سے دیا ہے یعنی شاید ایسا ہے کہ نسیان و خطا کا مواخذہ امت کے حق میں تو مرفوع ہے یعنی امت سے اٹھایا گیا ہے، امت کو بھول چوک پر نہیں پکڑا جائے گا لیکن انبیاء عظیم القدر ہیں ان کی شان بلند و بالا ہے وہ ان چیزوں کے بارے میں بھی مسئول ہیں جیسا کہ حدیث شریف میں ہے "أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءً إِلَّا نَبِيًّا ثُمَّ لَا وَلِيًّا ثُمَّ لَا مَثَلٌ فَلَا مَثَلٌ"۔ سب سے زیادہ شدید مصائب انبیاء علیہم السلام پر آئے پھر اولیاء اللہ پر پھر جو جتنا اللہ تعالیٰ کا فرمانبردار ہے اسی کے مطابق مصائب کا اس پر نزول ہوتا ہے۔

اودی فعلہ الی ماجری علیہ۔ یہ ہبوط آدم کے استدلال کا ایک اور جواب ہے۔ حال یہ ہے کہ ہبوط آدم علیہ السلام سزا اور عقاب کے طور پر نہیں تھا۔ بلکہ سببِ عادی اور مسببِ عادی کے طور پر تھا یعنی جس طرح بھولنے سے آگ میں ہاتھ ڈالنے پر ہاتھ جل جاتا ہے، یا نادانی اور لاعلمی میں زیرِ کھانے سے ہلاکت واقع ہو جاتی ہے اور یہ نہیں کہا جاتا کہ ہاتھ ڈالنے والے پر اللہ تعالیٰ کا عقاب ہوا یا زیرِ کھانے والے کو اللہ تعالیٰ نے سزا دی بلکہ یہی کہا جاتا ہے عادۃً ہاتھ کا آگ میں ڈال دینا جل جانے کا سبب ہے اور زیرِ کھانا ہلاکت کا سبب ہے، جب سببِ عادی کو اختیار کیا جائے گا تو اس پر مسبب کا ترتیب ہو جائے گا ای طرح اکلِ شجرہ سبب تھا اور ہبوط اس کا مسبب تھا گویا حق تعالیٰ نے اُس شجرہ کی طبیعت و فطرت میں یہ بیبت پوشیدہ فرمادی تھی کہ اس کو جو کھائے گا وہ نیچے آپ سے آپ اتر جائے گا جیسے لفٹ پر کھڑا ہونے والا بٹن دباتے ہی نیچے اتر جاتا ہے۔

لا یقال انہ باطل بقولہ تعالیٰ مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا وَقَاسَمَهُمَا الْاِيتَانِ لَانه لیس فیہا
 ما یدل علی انہ تناولہ حین ما قالہ ابلیس فاعل ما قالہ اورث فیہ میلہ
 طبیعیاً ثم انہ کف نفسه عنه مراعاة لحکم اللہ تعالیٰ الی ان نسی ذلک و زال
 المانع فحملہ الطبع علیہ والرابع انہ علیہ السلام اقدم علیہ بسبب جنہا
 اخطأ فیہ فانه ظن ان النہی للتزیرہ او الاشارة الی عین تلك الشجرة فتناول
 من غیرہا من نوعہا وكان المراد بہا الاشارة الی النوع كما روى انہ علیہ السلام
 اخذ حبراً و ذهباً بیدہ وقال ہذا ان حرامان علی ذکور امتی حلٌّ لاناہما
 وانما جرى علیہ ما جرى تفطیلاً لسان الخطیئة لیجتنبہا اولادہ و فیہا دلالة
 علی ان الجنة مخلوقة وانہا فی جهة عالیة وان التوبة مقبولة وان متبع اللہ
 مأمون العاقبة وان عذاب النار دائر و الکافر فیہ یخلد وان غیرہ لا یخلد
 فیہ لمفہوم قوله تعالى هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ۔

ترجمہ و تشریح حضرت آدم علیہ السلام سے نیاں ہوا تھا۔ قاضی کے اس جواب پر حشویہ فرقہ کی طرف سے اعتراض
 کیا جا رہا ہے کہ نیاں کا قول باطل ہے، حضرت آدم علیہ السلام کا یہ عمل نیاں نہیں تھا
 عدا تھا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے مَا نَهَكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ اِلَّا اَنْ تَكُونَا مَلَکَیْنِ
 اَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِیْنِ۔ تمھارے رب نے تم کو اس درخت سے صرف اس لئے منع فرمایا ہے کہ تم
 فرشتے بن جاؤ گے یا سدا رہنے والوں میں سے ہو جاؤ گے، اس آیت کریمہ سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت آدم کو
 نبی کی یاد دہانی کرا دی گئی تھی۔ دوسری جگہ ارشاد ہے۔ وَقَاسَمَهُمَا اِنِّیْ لَکُمَا لَمِنَ النَّاصِحِیْنِ۔
 اور ابلیس نے دونوں سے قسم کھا کر کہا کہ بلاشبہ میں تمھارے لئے خیر خواہوں میں سے ہوں، یہ قسم کھانا بتا رہا
 ہے کہ حضرت آدم و حضرت حوا علیہما الصلوٰۃ والسلام اکل شجرہ سے انکار کر رہے تھے اور مخالفت کو یاد کرتے
 ہوئے ابلیس کو غیر معسر سمجھ رہے تھے۔

بیضاوی فرماتے ہیں کہ یہ شبہ یہاں وارد نہیں ہو سکتا کیوں کہ پیش کردہ دونوں آیتوں میں اس کی
 صریح دلالت نہیں ہے کہ آدم علیہ السلام کا تناول شجرہ اسی وقت ہوا تھا جس وقت ابلیس نے اُن سے یہ سب کچھ
 کہا تھا، اس لئے کہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ابلیس کے اس قول نے حضرت آدم علیہ السلام کے دل میں ایک طبیعی میلان
 پیدا کر دیا پھر انہوں نے اللہ تعالیٰ کے حکم کا پاس و لحاظ کرتے ہوئے خود کو روک لیا یہاں تک کہ حکم باری تعالیٰ

کو بھول گئے اور جو رکاوٹ تھی یعنی ذکر نہی وہ دور ہو گئی اور پھر طبیعت نے اسی پر آمادہ کر دیا۔
چوتھا جواب یہ ہے کہ آدم علیہ السلام نے اکل من الشجرہ کا اقدام ایک اجتہاد کی وجہ سے کیا تھا جس میں
ان سے خطا ہو گئی۔ واضح رہے کہ یہ جواب ان حضرات کے نزدیک درست ہو سکتا ہے جن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ
انبیاء علیہم السلام سے اجتہادی خطا ہو سکتی ہے، لیکن وہ اس پر برقرار نہیں رہتے بلکہ حق تعالیٰ کی طرف سے
فوراً ان کو متنبہ کر دیا جاتا ہے۔

اجتہادی خطا کی صورت یہ ہوئی کہ حضرت آدم علیہ السلام یہ سمجھے کہ نہی تنزیہی ہے تحریمی نہیں ہے یا اشارہ
اُس معین و مشخص درخت کی جانب مقصود ہے یہ سمجھ کر اُسی نوع کے دوسرے درخت سے کھالیا۔ حالانکہ مقصود نہی
اُس نوع کی جانب اشارہ کرنا تھا اور اس نوع کو ممنوع قرار دینا تھا۔ جیسا کہ روایت میں ہے کہ آل حضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے ایک ٹکڑا ریشم کا اور ایک ٹکڑا سونے کا اپنے دست مبارک میں لیا اور فرمایا کہ یہ دونوں میری امت
کے مردوں پر حرام ہیں اور امت کی عورتوں کے لئے حلال ہیں، ظاہر ہے کہ یہاں مقصود اس خاص شکل کے ٹکڑے
کو حرام یا حلال کرنا نہیں ہے بلکہ اُس نوع کی تحریم مقصود ہے شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب حضرت آدم سے اجتہادی
خطا کے نتیجے میں یہ ہوا تھا تو پھر یہ تمام سلوک یعنی اخراج من الجنة اُن کے ساتھ کیوں کیا گیا؟ مجتہد مخطیٰ تو معذور
سمجھا جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ خطا کی خوفناکی کو ظاہر کرنے کے لئے ایسا کیا گیا تاکہ اولادِ آدم کو تنبیہ ہو جائے
اور وہ اس سے اجتناب کرے۔

وفیہا دلالت۔ یعنی آیات مذکورہ جن کا سلسلہ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ مِنْ هَذَا جَنَّاتٍ شَرْعٍ مَعْرُوفٍ
ہے اُن میں اس مسئلہ پر دلالت ہوتی ہے کہ جنت پیدا کی جا چکی ہے اور یہ کہ جنت اوپر کی سمت میں ہے اور یہ
کہ توبہ قبول کی جاتی ہے۔ اور یہ کہ ہدایت کی پیروی کرنے والا مامون العاقبت ہے اور یہ کہ عذابِ نار دائمی
ہوگا اور کافراں میں ہمیشہ ہمیش رہے گا، کیونکہ خلود نام دوام کا ہے، پس اگر سلسلہ عذاب منقطع ہو گیا تو
خلود دھمکی نہیں بن سکتا اور آیات میں اس مسئلہ پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ غیر کافر دوزخ میں ہمیشہ ہمیش نہیں
رہے گا۔ اس لئے کہ قول باری تعالیٰ "هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ" میں صاحب کثافت علامہ زمری کے قول
کے مطابق قصر ہے اور قصر کا مفہوم موافق یہ ہے کہ خلود فی النار کفار کے ساتھ مخصوص ہے، اب اس کا
مفہوم مخالف یہ نکلتا ہے کہ غیر کافر خلود کے ساتھ متصف نہیں ہے۔

واعلم انه سبحانه لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة والمعاد وعقوبها
تعداد النعم العامة تقرير الها وتأكيد افانها من حيث انها حوادث
محكمة تدل على محدث حكيم له الخلق والامر وحده لا شريك له ومن
حيث ان الاخبار بها على ما هو مثبت في الكتب السابقة فمن لم يتعلمها ولم

یہاں شیئاً منها اخباراً بالغیب معجز تدلّ علی نبوة المخبر عنها ومن حیث
اشتمالها علی خلق الانسان واصوله وما هو اعظم من ذلك تدل علی انه
قادر علی الاعادة کما کان قادراً علی الابد اءخاطب اهل العلم والکتاب
منهم و امرهم ان یدکروا نعم الله علیهم ویوفوا بعہودہ فی اتباع الحق و اتقاء
الحجج لیکونوا اول من امن بمحمد وما انزل علیہ فقال یٰبنی اسرائیل

ترجمہ و شرح اور واضح ہونا چاہئے کہ آئندہ آیات یعنی "یا بنی اسرائیل اذکروا نعمتی
الّتی آفَعْتُ عَلَیْکُمْ" کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے

ماقبل میں دلائل توحید، دلائل نبوت اور دلائل معاد کا ذکر فرمایا۔ اور اس کے بعد اپنے عام احسانات
کا ذکر فرمایا تاکہ مذکورہ مضامین اور زیادہ پختگی کے ساتھ ثابت ہو جائیں، اس لئے کہ یہ احسانات اس حیثیت سے کہ
وہ حکیمانہ واقعات ہیں جو روزمرہ کی زندگی میں سامنے آتے ہیں اور ان میں بے شمار حکمتوں کا اہل بصیرت کو ادراک
ہوتا ہے یہ واقعات باحکمت خود اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ایک ہستی موجود ہے جو ان کو وجود عطا کرنے والی ہے
اور جو حکمت کا سرچشمہ ہے اور جس سے تنہا کے لئے ہی خلق اور امر ثابت ہے، ان دونوں اختیارات میں اس کا کوئی شریک
نہیں ہے اور ان واقعات زندگی کی ایک حیثیت یہ بھی ہے کہ ان کو پیش کرنے والا، ان کی خبر دینے والا اور کتب سابقہ
میں جس طرح درج ہے ٹھیک اسی طرح خبر دینے والا ان میں سے ہے جس نے ان کتابوں میں سے کوئی کتاب نہ پڑھی
نہ کسی سے سیکھی اور نہ سنی، اس طرح کا اخبار اخبار بالغیب ہے اور معجزہ ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ خبریں
دینے والا نبی برحق ہے، اور ایک حیثیت یہ بھی ہے کہ یہ حوادث انسان کی تخلیق، اصول تخلیق، اور اس سے
بڑی اور عظیم چیزوں پر مشتمل ہیں، اس بنا پر یہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ وہ ہستی جو ان حوادث کی ایجاد پر قادر
تھی ان کے اعادہ پر بھی قادر ہے۔

ان دلائل کو سامنے رکھ کر اللہ تعالیٰ نے اہل علم اور اہل کتاب کو مخاطب فرمایا اور ان کو اس کا حکم دیا
کہ وہ اللہ تعالیٰ کے احسانات کو یاد کریں اور اتباع حق اور اتباع دلائل کے سلسلے میں کئے ہوئے وعدوں
کو پورا کریں تاکہ ان لوگوں میں سب سے سابق ہو جائیں جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اور اس کتاب پر ایمان
لائے جو آپ پر اتاری گئی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا یا بنی اسرائیل الخ

يَبْنِي إِسْرَائِيلَ يَا أَوْلَادَ يَعْقُوبَ وَالْأَبْنَاءَ مِنْ الْبَنَاءِ لِأَنَّهُ مَبْنِي أَبِيهِ وَلَكِنْ
يَنْسَبُ الْمَصْنُوعُ إِلَى صَانِعِهِ فَيُقَالُ أَبُو الْحَارِثِ وَبِنْتُ فُكْرٍ وَاسْرَائِيلُ لِقَبِ
يَعْقُوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَعْنَاهُ بِالْعِبْرِيَّةِ صَفْوَةُ اللَّهِ وَقِيلَ عَبْدُ اللَّهِ وَقُرِئَ
إِسْرَائِيلَ بِحَذَفِ الْيَاءِ وَاسْرَائِلَ بِحَذَفِ هَمْزَيْهَا وَاسْرَائِيلَ بِقَلْبِ الْهَمْزَةِ يَاءُ
أَذْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ أَيْ بِالتَّفَكُّرِ فِيهَا وَالْقِيَامِ بِشُكْرِهَا
وَتَقْيِيدِ النِّعْمَةِ بِهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ غَيُورٌ وَحَسُودٌ بِالطَّبْعِ فَإِذَا نَظَرَ إِلَى
مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ عَلَى غَيْرِهِ حَمَلَهُ الْغَيْرَةُ وَالْحَسَدُ عَلَى الْكُفْرَانِ وَالسُّخْطِ وَإِنْ
نَظَرَ إِلَى مَا أَنْعَمَ بِهِ عَلَيْهِ حَمَلَهُ حُبُّ النِّعْمَةِ عَلَى الرِّضَا وَالشُّكْرِ وَقِيلَ أَرَادَ بِهَا
مَا أَنْعَمَ عَلَى آبَائِهِمْ مِنَ الْإِنجَاءِ مِنْ فِرْعَوْنَ وَالْغُرْقِ وَمِنَ الْعَفْوِ عَنْ اتِّخَاذِ
الْعَجَلِ وَعَلَيْهِمْ مَنْ أَدْرَاكَ زَمَنَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقُرِئَ أَذْكُرُوا
وَالْأَصْلُ افْتَعَلُوا وَنِعْمَتِي بِأَسْكَانِ الْيَاءِ وَاسْقَاطِهَا دَرَجًا وَهُوَ مَذْهَبُ
مَنْ لَا يَحْتَرِكُ الْيَاءَ الْمَكْسُورَةَ أَقْبَلَهَا۔

ترجمہ

(ترجمہ آیت) اے اولاد یعقوب میرا وہ انعام یاد کرو جو میں نے تم پر کیا۔
(ترجمہ عبارت) یا بنی اسرائیل کے معنی ہیں اے اولاد یعقوب، ابْنُ مَأْخُذٍ ہے بِنَاءُ سے معنی عمارت
بنانا، بٹیا بھی اپنے باپ کی تعمیر کردہ عمارت ہے، یہی وجہ ہے کہ مَصْنُوع کو اس کے صانع کی جانب منسوب کیا جاتا ہے
چنانچہ کاشتکار کو ابو الحَرْث اور نتیجہ فکر کو بنت الفکر کہا جاتا ہے، اور اسرائیل یعقوب علیہ السلام کا لقب ہے،
اور عبرانی زبان میں اس کے معنی ہیں برگزیدہ خدا، بعض کا قول ہے کہ اس کے معنی ہیں اللہ کا بندہ، اور ایک قراءت
میں اسرائیل ہے بحذف یاء اور دوسری قراءت میں اسراہل ہے بحذف ہمزہ و بحذف یاء اور تیسری قراءت اسرائیل
ہے جس میں ہمزہ کو یاء سے تبدیل کر دیا گیا ہے۔

میرا انعام یاد کرو یعنی اُن انعامات میں غور کرو اور ان کا شکر ادا کرو، اور انعام کو خصوصی طور پر بنی اسرائیل کی جانب
منسوب کرنا اس لئے ہے کہ انسان طبعی طور پر حسد اور غیور واقع ہوا ہے۔ تو اگر اس کی توجہ اُن انعامات کی جانب ہندو
کرائی جائے جو دوسروں پر ہوئے ہیں، تو اس کو غیرت اور حسد کفر و ناراضگی پر آمادہ کر سکتے ہیں، لیکن جب اس کی
توجہ اُن انعامات کی جانب ہوتی ہے جو خود اُس پر ہوئے ہیں تو اس کو انعام کی محبت رہنا اور شکر پر آمادہ کرتی ہے،
علمائے کہا ہے کہ انعامات سے مراد وہ انعامات بھی ہیں جو ان کے آباء واجداد پر ہوئے ہیں مثلاً فرعون سے نجات
دینا اور ڈوبنے سے بچالینا، اور گوسالہ پرستی سے درگزر فرمانا اور وہ انعامات بھی ہیں جو خود اس دور کے بنی اسرائیل
پر ہوئے ہیں یعنی ان کا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد نبوت کو پالینا۔

اور ایک قرأت میں اذکر واپس جس کی اصل باب افعال ہے اِفْعَلُوا کے وزن پر نیز اس قرأت میں وصل کی صورت میں نعمتی کی یاد کو ساکن کر کے حذف کر دیا گیا ہے، جو حضرات یاد ما قبل مکسور کو حرکت نہیں دیتے ان کا مذہب یہی ہے کہ ایسی یاد کو اجتماع ساکنین کی صورت میں حذف کر دیتے ہیں۔

وَأَوْفُوا بِعَهْدِي بِالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ بِحُسْنِ الْإِثَابَةِ وَالْعَهْدُ يضاف
إِلَى الْمَعَاهِدِ وَلَعَلَّ الْأَوَّلَ مضاف إِلَى الْفَاعِلِ وَالثَّانِي إِلَى الْمَفْعُولِ فَإِنَّهُ تَعَالَى عَهْدُ إِلَهُكُمْ
بِالْإِيمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ بِنَصْبِ الدَّلَائِلِ وَإِنْ زَالَ الْكُتُبُ وَوَعْدُ لَهُمْ بِالثَّوَابِ عَلَى حُسْنِهِمْ
وَلِلْوَفَاءِ بِهَا عَرْضٌ عَرِيضٌ فَأُولَٰئِكَ مَرَاتِبُ الْوَفَاءِ مِنْهَا هُوَ الْإِيتَانُ بِكُلِّ مَتَى الشَّهَادَةِ وَمَنْ
اللَّهُ تَعَالَى حَقَّنَ الدَّمَ وَالْمَالَ وَآخِرَهَا مَنْ لَا اسْتِغْرَاقَ فِي بَحْرِ التَّوْحِيدِ بِحَيْثُ يَغْفُلُ عَنْ
نَفْسِهِ فَضْلًا عَنْ غَيْرِهِ وَمَنْ اللَّهُ تَعَالَى الْفُوزَ بِاللِّقَاءِ الدَّائِمِ وَمَا رَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ
أَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ فِي اتِّبَاعِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ فِي رَفْعِ الْأَصَارِ وَالْإِغْلَالِ
وَعَنْ غَيْرِهِ أَوْفُوا بِأَدَاءِ الْفَرَائِضِ وَتَرْكِ الْكِبَائِرِ أَوْفِ بِالْمَغْفِرَةِ وَالثَّوَابِ وَأَوْفُوا بِالْإِسْتِقَامَةِ
عَلَى الطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ أَوْفِ بِالْكَرَامَةِ وَالنَّعِيمِ الْمُقِيمِ فَبِالنَّظَرِ إِلَى الْوَسَائِطِ وَقِيلَ كِلَاهُمَا
مُضَافٌ إِلَى الْمَفْعُولِ وَالْمَعْنَى أَوْفُوا بِمَا عَاهَدْتُمْ مِنْهُ مِنَ الْإِيمَانِ وَالتَّزَامِ الطَّاعَةِ أَوْ
بِمَا عَاهَدْتُمْ مِنْ حُسْنِ الْإِثَابَةِ وَتَفْصِيلُ لِعَهْدَيْنِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ
بَنِي إِسْرَءِيلَ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا دَخَلَكُمْ جَنَّاوَقْرَى أَوْفِ بِالتَّشْدِيدِ لِلْمِبَالِغَةِ۔

ترجمہ

(آیت) اور پوری کرو میری وصیت اور حکم کو تو پورا کروں گا میں تم سے کئے ہوئے وعدہ کو۔
(عبارت) میری وصیت اور میرا حکم جو ایمان اور طاعت کے بارے میں تھا، پورا کروں گا میں
تم سے کئے ہوئے عہد کو یعنی حسن ثواب کا جو وعدہ میں نے تم سے کر رکھا ہے، اور عہد کی اضافت عہد کرنے والے کی جانب
بھی ہوتی ہے اور اس کی جانب بھی ہوتی ہے جس سے عہد کیا جاتا ہے، اور غالباً اول یعنی عہدی کا عہد مضاف الی الفاعل
ہے اور ثانی یعنی عہدکم کا عہد مضاف الی المفعول ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اُن سے ایمان اور عمل صالح کا عہد لیا تھا
یعنی ایمان اور عمل صالح کا حکم کیا تھا جس کی صورت یہ ہوئی تھی کہ ایمان و عمل صالح پر دلائل قائم کر دئے گئے تھے
اور کتابیں نازل کر دی گئیں تھیں، اور اُن سے ان کی نیکیوں پر ثواب کا وعدہ کیا تھا اور دونوں عہدوں کو پورا کرنے کا

میدان بہت وسیع ہے، چنانچہ ہماری جانب سے یعنی انسانوں کی جانب عہد کو پورا کرنے کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ ہم شہاد کے دونوں کلموں پر ایمان لائیں اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ وہ ہماری جان و مال کی حفاظت فرمائے، اور ہماری جانب سے اس کا آخری درجہ یہ ہے کہ ہم بھرتو حید میں اس درجہ مستغرق ہو جائیں کہ غیر تو غیر ہیں خود اپنی ذات سے بھی غافل ہو جائیں، اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے وفاء عہد کا آخری درجہ یہ ہے کہ اپنی دائمی ملاقات سے ہم کو سرفراز فرمائے، اور وہ جو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ میرا وہ عہد پورا کرو جو تم سے میں نے اتباع محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلے میں لیا تھا، میں وہ عہد پورا کروں گا جو میں نے تم سے کیا تھا کہ تمھارے اوپر سے بوجھ اور طوق اتار دیا جائے گا۔

اسی طرح وہ تفسیر جو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے سوا دوسرے حضرات سے منقول ہے کہ لے بنی اسرائیل فرائض کو ادا کر کے اور کبار کو ترک کر کے تم لوگ میرا عہد پورا کرو تو میں تمھاری مغفرت کر کے اور ثواب دیکر تم سے کیا ہوا عہد پورا کروں گا۔ نیز یہ کہ صراطِ مستقیم پر استقامت اختیار کر کے تم لوگ میرا عہد پورا کرو، تو عزت و زندگی اور سد ابھار نعمتیں دیکر میں تمھارا عہد پورا کروں گا، تو یہ تمام تفسیریں درمیان فی مدارج کے لحاظ سے ہیں، ورنہ ابتدائی اور انتہائی درجہ وہی ہے جو ہم نے سابق میں ذکر کیا۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ دونوں موقعوں پر لفظ عہد مفعول بہ کی جانب مضاف ہے، معنی ہوں گے تم نے جس چیز کا مجھ سے عہد کیا تھا یعنی ایمان و التزام طاعت کا اس کو تم پورا کرو تو میں نے جو حسن جزا کا تم سے وعدہ کر رکھا ہے اس کو میں پورا کروں گا۔

اور ان دونوں عہدوں کی تفصیل اللہ تعالیٰ کے ارشاد وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ سے لیکر وَلَا دَخَلَكُمْ جَنَاتٍ تک میں بیان ہوئی ہے۔

اور ایک قراءت اَوْقَ بالتشدید ہے، یہ تشدید بالغہ کے لئے ہے۔

اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے عہد لیا بھی تھا اور کیا بھی تھا، ان دونوں عہدوں کی تفصیل سورہ التشریح

مائدہ میں ہے، ان سے یہ عہد لیا گیا تھا کہ وہ نماز قائم کریں گے، زکوٰۃ ادا کریں گے، رسولوں پر ایمان لائیں گے، ان کی نصرت کریں گے۔ اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں قرض حسن دیں گے، اللہ تعالیٰ نے اس کے بدلے میں عہد کیا تھا کہ ان کے گناہوں سے درگزر فرمائے گا اور جنتیں جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہیں ان میں ان کو داخل فرمائے گا۔

ارشاد ہے وَلَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا

حَسَنًا لَا أَكْفِرَنَّ عَنْكُمْ مِيثَاقَكُمْ وَلَا دَخَلَكُمْ جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ

اس میں وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا تک بعہدی کا ذکر ہے اور اس کے بعد کا مکرر ابعد کم کا مصداق ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ لے بنی اسرائیل میں نے تم کو جس چیز کا حکم دیا تھا یا جن چیزوں پر میں نے تم سے عہد لیا تھا تم وہ چیزیں پوری کرو، اور میں نے تم سے جو وعدہ کیا ہے وہ میں پورا کروں گا۔

آیت کریمہ میں عہد اول بمعنی وصیت اور حکم ہے اور عہد ثانی بمعنی وعدہ ہے، اور مکرر ابعد کم کا عہد کرنے والا

وعدہ کرنے والا وصیت کرنے والا، حکم کرنا والا ہے اور معاہدہ بفتح ہاء وہ ہے جس سے اور جس کے لئے عہد کیا جائے نیز وہ جس کو کوئی حکم دیا جائے، یا اُس سے کوئی وعدہ کیا جائے۔

جب عہد اول بمعنی وصیت و حکم ہے تو یہ مکمل اس کا فاعل ہے، لہذا عہد اپنے فاعل کی جانب مضاف ہے معنی ہوں گے میری وصیت، میرے حکم کو پورا کرو۔

بعہد کہ میں عہد سے مراد وعدہ ہے لہذا اس کی اضافت کُھ کی جانب اضافت الی المفعول ہے معنی ہوں گے پورا کروں گا میں اپنا وہ وعدہ جو میں نے تم سے کیا ہے

اس تشریح کا اشارہ ہم کو قاضی کے اس قول سے ملتا ہے وَلَعَلَّ الْأَوَّلَ مضاف الی الفاعل والثانی الی المفعول۔

قاضی فرماتے ہیں کہ ایمان یعنی تمام اعتقادات کا عہد اُن سے اس طرح لیا گیا کہ اعتقادات پر دلائل عقلی قائم کر دیے گئے، وہ دلائل ہم کو اعتقاد و ایمان کی دعوت دیتے ہیں بلکہ ہماری طبع سلیم کو مجبور کر دیتے ہیں۔ اور احکام و اعمال کا عہد کتابیں نازل کر کے لیا گیا۔ کیونکہ کتابوں میں احکام کی تفصیل و ترغیب ہے۔

عہدین کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ عہد سے قول و قرار اور وعدہ و پیمان مراد ہے اور دونوں جگہ عہد کی اضافت مفعول بہ کی جانب ہے، معنی ہوں گے پورا کرو وہ وعدہ جو تم نے مجھ سے کیا، تو پورا کروں گا میں وہ وعدہ جو میں نے تم سے کیا۔

مفسر کہتے ہیں کہ وفاء عہد کے مختلف مراتب ہیں اور وہ مراتب دونوں جانب میں ملحوظ ہیں۔

بندہ کی جانب سے وفاء عہد کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور رسول کی رسالت کی شہادت دے اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے وفاء عہد کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ بندہ کی جان و مال کی حفاظت فرمائے اَمَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَقَدْ عَصَمَ مَالَهُ وَدَمَهُ میں اسی کی جانب اشارہ ہے۔

بندہ کی جانب سے وفاء عہد کا آخری درجہ استغراق ہے اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے آخری درجہ یہ کہ بندے کو اپنے لقاء دائم سے سرفراز فرمائے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما یا دیگر مفسرین نے وفاء عہدین کی جو تشریحات کی ہیں وہ وفاء کے مدارج وسطیٰ ہیں اس کے ابتدائی اور انتہائی مراحل نہیں ہیں۔

بیضاوی کہتے ہیں کہ ایک قراءت اَوْفَ بھی ہے، یہ باب تفعیل سے ہے، تفعیل میں بالغہ اور تکثیر کی خاصیت ہوتی ہے، اس لحاظ سے معنی ہوں گے کہ میں پوری قوت کے ساتھ، پر زور طریقہ پر تم سے کہے ہوئے عہد کو پورا کروں گا یعنی اس کی وفاء میں کوئی شک نہیں ہے نیز باب تفعیل میں کثرت کا مفہوم بھی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہماری وفا اضعا فاضاعفہ ہوگی۔

وَإِيَّائِي فَارْهَبُونِ هِ فِيمَا تَاتُونَ وَتَذَرُونَ وَخُصُوصًا فِي نَقْضِ الْعَهْدِ وَهُوَ
الْكُفْيُ إِفَادَةُ التَّخْصِصِ مِنْ إِيَّاكَ نَعْبُدُ مَا فِيهِ مَعَ التَّقْدِيمِ مِنْ تَكْرِيرِ
الْمَفْعُولِ وَالْفَاءُ الْجَزَائِيَّةُ الدَّالَّةُ عَلَى تَضَمُّنِ الْكَلَامِ مَعْنَى الشَّرْطِ كَأَنَّهُ
قِيلَ إِنْ كُنْتُمْ رَاهِبِينَ شَيْئًا فَارْهَبُونِي وَالرَّهْبَةُ خَوْفٌ مَعَهُ تَحَرُّشٌ وَالْآيَةُ
مُتَضَمِّنَةٌ لِلْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ دَالَّةٌ عَلَى وَجُوبِ الشُّكْرِ وَالْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ وَإِنْ
الْمُؤْمِنُ يَنْبَغِي أَنْ لَا يَخَافَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ -

ترجمہ آیت | اور مجھی سے پس ڈرو تم مجھی سے -

ترجمہ عبارت مع التشریح | یعنی جو کام کرتے ہو اور جو چھوڑتے ہو دونوں کے بارے میں صرف
مجھ سے ڈرو، لازم ہے کہ فقط میرا خوف اور میری ہی
تمھارے لئے ہمیز کا کام دے، اور فوای کے ترک میں صرف میرا خوف ہی ہو جو تمھارے لئے تازیانہ ثابت ہو
خاص کر مجھ سے کئے ہوئے عہد کو توڑتے وقت میری عظمت و تہارت کا تصور تمھارے ذہن میں رہنا چاہئے۔
خوف صرف اللہ تعالیٰ کا ہو، اس تخصیص خوف کے معنی کا فائدہ دینے میں إِيَّائِي فَارْهَبُونِ بہ نسبت
إِيَّاكَ نَعْبُدُ کے زیادہ پر زور ہے، جس قدر پر زور تخصیص إِيَّائِي فَارْهَبُونِ میں ہے اتنی پر زور إِيَّاكَ
نَعْبُدُ میں نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں تقدیم مفعول کے ساتھ تکرار مفعول بھی ہے، نیز فاء جزا ہے جو تعقیب
واشرط کے مفہوم پر دلالت کرتی ہے۔ إِيَّاكَ نَعْبُدُ میں چونکہ مفعول بہ مکرر نہیں ہے اس لئے وہ جملہ واحد ہے
اور إِيَّائِي فَارْهَبُونِ میں بہ مکرر ہے۔ اور فاء رھبون ایای میں عامل نہیں ہے اس لئے إِيَّائِي کا عامل
مقدر ہے۔ تقدیری عبارت ہوگی۔

”إِيَّائِي ارْهَبُوا نَارْهَبُونِ“ اس تقدیر کے تحت ڈرنے کا حکم مکرر ہوا اور تعقیب کے ساتھ ہوا۔
جس کا حاصل معنی یہ ہوا کہ مجھ سے پہلے پہلے ڈرتے رہو یہ خشیت تمھارے اندر مسلسل باقی رہے۔ اس کا تسلسل
ٹوٹنے نہ پائے، تقدیری عبارت سے واضح ہو گیا کہ وَإِيَّائِي فَارْهَبُونِ دو جملے ہیں۔

فارھبون کی فاء تعقیب اور شرط پر دلالت کرتی ہے، جس سے تفصیلی معنی یہ نکلتے ہیں ”إِنْ
كُنْتُمْ رَاهِبِينَ شَيْئًا فَارْهَبُونِ“ یعنی اگر تم کسی شئی سے بھی خوف رکھتے ہو تو وہ صرف میرا خوف ہونا چاہئے نہ کہ
کسی اور کا خوف، قاضی نے کہا کہ ”رَّهْبَةٌ“ کے معنی اس خوف کے ہیں جس میں احتیاط و اجتناب بھی ہو،
آیت کریمہ میں اَوْفِ بِعَهْدِكَ وعدہ پر مشتمل ہے، یہ گویا اس کا اعلان ہے کہ جو لوگ اپنے عہد کو پورا
کریں گے اُن کو طرح طرح کے اجر و ثواب سے نوازا جائے گا، نیز اَوْفُوا بِعَهْدِي جو بصیغہ امر ہے اس پر دلالت
کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا شکر واجب ہے اور وعدہ کا ایفاء ضروری ہے۔

وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ كِي تَحْصِيصَاتِ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ مومن کو زبیب نہیں دیتا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور شئی سے خوف کھائے۔

وَاصْنُوا إِنَّمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ أَفْرَادًا لِّلْإِيمَانِ بِالْأَمْرِ بِهِ وَالْحَثِّ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ الْمَقْصُودُ وَالْعِدَّةُ لِلْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ وَتَقْيِيدُ الْمَنْزِلِ بِأَنَّهُ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُ مِنَ الْكُتُبِ الْإِلَهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ تَاوَلُ حَسَبِ مَا نَعَتْ فِيهَا وَامُطَابَقُ لَهَا فِي الْقَصَصِ وَالْمَوَاعِيدِ وَالِدَّعَاءِ إِلَى التَّوْحِيدِ وَالْأَمْرِ بِالْعِبَادَةِ وَالْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمَعَاصِي وَالْفَوَاحِشِ وَفِيمَا يَخَالَفُهَا مِنْ جَزْئِيَّاتِ الْأَحْكَامِ بِسَبَبِ تَفَاوُتِ الْأَعْصَارِ فِي الْمَصَالِحِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا حَقٌّ بِالْإِضَافَةِ إِلَى زَمَانِهَا مَرَاغِي فِيهَا صَلَاحٌ مِنْ خُوطْبِ بِهَا حَتَّى لَوْ نَزَلَ الْمُتَقَدِّمُ فِي أَيَّامِ الْمُتَأَخِّرِ لَنَزَلَ عَلَى وَفْقِهِ وَلِذَا لَكَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا لَمَّا وَسَّعَهُ إِلَّا اتَّبَاعِي تَنْبِيهِ عَلَيَّ أَنَّ اتِّبَاعَهَا لَا يَنْفِي الْإِيمَانَ بِهِ بَلْ يُوجِبُهُ وَلِذَا لَكَ عَرَّضَ بِقَوْلِهِ۔

ترجمہ آیت | اور ایمان لاؤ اس کتاب پر جس کو ہم نے اتارا ہے در ان حالیکہ وہ اس کتاب کی تصدیق کرنے والی ہے جو کتاب تمہارے پاس ہے۔

ترجمہ عبارت | یہاں صرف ایمان کا ذکر کیا گیا ہے بایں طور کہ ایمان کا حکم دیا گیا ہے اور اس پر ابھارا گیا ہے کیونکہ مقصود ایمان ہی ہے، اور وفادار عہد کے لئے رکن رکین یہی ہے اور منزل میں یہ قید لگانا کہ وہ ان کتب الہیہ کی تصدیق کرنے والی ہے جو اہل کتاب کے پاس ہیں اس حیثیت سے ہے کہ یہ قرآن اُسی کے مطابق نازل ہوا ہے جو کتب سابقہ میں بیان ہوا ہے، یا یہ کہ یہ قرآن قصص اور مواعید میں نیز دعوت توحید اور امر عبادت میں اور عدل بین الناس اور نہی عن المعاصی والفواحش کے حکم میں کتب سابقہ کے مطابق ہے۔ اور قرآن کریم کا کتب سابقہ سے جزوی احکام میں مختلف ہونا اس سبب سے ہے کہ اوقات و ادوار کی مصلحتیں مختلف ہوتی ہیں یعنی ہر مصلحت جزئی اپنے دور کے لحاظ سے برحق ہے اور اس میں ان لوگوں کی صلاح و فلاح ملحوظ ہے جو اس کے مخاطب ہیں، حتیٰ کہ سابق میں نازل ہونے والی چیزیں اگر بعد میں نازل ہوتی ہیں تو بعد والے زمانے کے مطابق نازل ہوتیں۔ اسی لئے نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا "لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا لَمَّا وَسَّعَهُ"

”الَاِتْبَاعِی“ اگر موسیٰ زندہ ہوتے تو اُن کو میری پیروی کے سوا کسی چیز کی گنجائش نہ ہوتی، نیز ”مصدقاً لما معکم“ کی قید اس حقیقت پر تنبیہ کرنے کے لئے ہے کہ کتب سابقہ کا اتباع، قرآن کریم پر ایمان لانے کے منافی نہیں ہے، بلکہ اُن کا اتباع اس پر ایمان لانے کا موجب ہے، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اس پر تعریفاً یہ ارشاد فرمایا ہے ”وَلَا تَكُونُوا اَوَّلَ کَافِرٍ بِہ“۔

التشریح

”اَوْفُوا بِعَهْدِی“ میں ایمان اور طاعات بھی چیزیں شامل ہیں، اس سوال ہے کہ اس حکم عام کے بعد تنہا ایمان کا حکم کیوں دیا گیا ہے اور ”مصدقاً لما معکم“ فرما کر اسی پر کیوں اُبھارا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تخصیص بعد التعمیم ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وفاء عہد میں جتنی بھی چیزیں آتی ہیں اُن سب میں مقصود اور رکین ایمان ہے۔ مفسر کا قول ”من حیث انه نازل حسب ما نعت فیہا“ مصدقاً کی تشریح ہے، قرآن کریم کتب سابقہ کا مصدق اس حیثیت سے ہے کہ قرآن حکیم کا جو تعارف کتب سابقہ میں مذکور ہے قرآن اسی کے مطابق نازل ہوا ہے، یا یہ کہ جس طرز کے واقعات کتب سابقہ میں ہیں اور جس طرح کے وعدے کتب سابقہ میں کئے گئے ہیں اور جس طرح توحید کی دعوت، اور عبادت اور عدل میں انان کا حکم کتب سابقہ میں ہے اسی طرح قرآن کریم میں بھی ہے نیز جس طرح معاصی اور فواحش سے کتب سابقہ میں منع وارد ہے اسی طرح قرآن کریم میں بھی وارد ہے، حاصل یہ کہ اصولی مضامین قرآن کریم اور کتب سابقہ کے یکساں ہیں، لہذا قرآن کریم کتب سابقہ کا مصدق ہے۔

وفیما یخالفہا من جزئیات الاحکام۔ یہ اس سوال کا جواب ہے کہ قرآن کریم اور کتب سابقہ کے احکام جزئیہ میں اختلاف کیوں ہے؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جزئیات کے اختلاف کا سبب ادوار و اُزمنہ کا اختلاف ہے، ہر دور کی مصلحت الگ ہوتی ہے اور اُس کے مطابق اُس دور کے جزئی احکام برحق ہوتے ہیں جس دور میں جزئی احکام کے لوگ مکلف ہوتے ہیں اُن کی صلاح و فلاح اُن ہی احکام کے اندر ملحوظ ہوتی ہے چنانچہ سابقہ کتب اگر بعد کے ادوار میں نازل ہوتیں تو آخری ادوار کے احکام لے کر نازل ہوتیں اسی لئے حدیث شریف میں وارد ہے ”لَوْ کَانَ مُوسٰی حَیًّا لَمَّا وَسِعَتْہُ اِلَّا اِتْبَاعِی“۔

تنبیہ علی ان اتباعہا الخ یہ تفسیر المنزل بانہ مصدق الخ کی خبر ہے، مصدقاً لما معکم حال واقع ہے بہا انزلت کی ضمیر مفعول سے، تقدیری عبارت ہے بہا انزلتہ مصدقاً لما معکم، انزلتہ کی ضمیر مفعول بہ ذوالحال اور مصدقاً اُس سے حال ہے، حال ذوالحال کے لئے قید ہوتا ہے پس کسی ذوالحال کے لئے حال ذکر کرنا درحقیقت اُس کو مقید کرنا ہے۔

قاضی فرماتے ہیں کہ کتاب منزل یعنی قرآن کریم کو تصدیق کی قید سے مقید کرنے کا مقصد اس حقیقت پر تنبیہ کرنا ہے کہ کتب سابقہ کی پیروی قرآن کریم پر ایمان لانے کے منافی نہیں ہے، بلکہ ان کی پیروی اس چیز کو واجب کرتی ہے کہ قرآن کریم پر ایمان لایا جائے، کیونکہ قرآن، کتب سابقہ کا مصدق ہے، لہذا قرآن کی تکذیب درحقیقت کتب سابقہ کی تکذیب ہے، اسی لئے ”وَلَا تَكُونُوا اَوَّلَ کَافِرٍ بِہ“ کہہ کر تعریف کے اسلوب میں یہ بات کہی گئی ہے کہ قرآن کریم پر ایمان لانا واجب ہے، تعریف یہ ہے کہ الفاظ سے ایسے معانی مراد لئے جائیں جو الفاظ

موضوع لہ نہ ہوں بلکہ سیاق و سباق سے اشارۃً سمجھ میں آتے ہوں، پس وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرِيہِ کے موضوع لہ تو یہ ہیں کہ اسے اہل کتاب قرآن کے سب سے پہلے انکار کرنے والے نہ بنو، لیکن مراد یہ ہے کہ اس پر سب سے پہلے ایمان لانے والے بنو۔

وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرِيہِ بِأَنَّ الْوَاجِبَ أَنْ تَكُونُوا أَوَّلَ مَنْ آمَنَ بِهِ وَلَا أَنْ تَكُونُوا أَهْلَ النَّظَرِ فِي مُعْجَزَاتِهِ وَالْعِلْمِ بِشَأْنِهِ وَالْمُسْتَفْتَحِينَ بِهِ وَالْمُبَشِّرِينَ بِزَمَانِهِ وَأَوَّلَ كَافِرٍ وَقَعَ خَيْرًا عَنْ ضَمِيرِ الْجَمْعِ بِتَقْدِيرِ أَوَّلَ فَرِيقٍ أَوْ فَوْجٍ أَوْ بِتَأْوِيلِ لَا يَكُنْ كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ أَوَّلَ كَافِرِيہِ كَقَوْلِكَ كَسَانَا حُلَّةً فَإِنْ قِيلَ كَيْفَ نَهَوَّا عَنْ التَّقَدُّمِ فِي الْكُفْرِ وَقَدْ سَبَقَهُمُ الْمُشْرِكُونَ الْعَرَبُ قُلْتُ الْمُرَادُ بِهِ التَّعْرِيفُ لَا الدَّلَالَةُ عَلَى مَا نَطْقُ بِهِ الظَّاهِرُ كَقَوْلِكَ أَمَّا أَنَا فَلَسْتُ بِجَاهِلٍ أَوَّلًا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أَوْ مِنْ كَافِرٍ بِمَا مَعَهُ فَإِنْ مِنْ كُفْرٍ بِالْقُرْآنِ فَقَدْ كُفِرَ بِمَا يَصْدُقُهُ أَوْ مِثْلُ مَنْ كُفِرَ مِنْ مُشْرِكِي مَكَّةَ وَأَوَّلَ أَفْعَلٍ لَا فَعْلَ لَهُ وَقِيلَ أَصْلُهُ أَوَّلُ مَنْ وَالْأَوَّلُ قَائِدٌ لَتَهْمِزَتُهُ وَأَوَّلُ تَخْفِيفًا غَيْرَ قِيَاسِيٍّ أَوْ أَوَّلُ مَنْ أَلْ فَقُلْتُ هَمْزَتُهُ وَأَدْخَلْتُ -

ترجمہ

(آیت) اور نہ ہو جاؤ اس کا سب سے پہلے انکار کرنے والے۔
(عبادت) اس آیت میں تعریفیہ معنی مراد ہیں کہ تم پر ضروری ہے کہ تم قرآن پر سب سے پہلے ایمان لانے والے بنو، اور اہل کتاب سے تعریفیہ بات اس لئے بھی کہی گئی کہ وہ معجزات قرآن میں غور کرنے کے اہل تھے، نیز اس کی عظمت شان کو جاننے کے اہل تھے، نیز حامل قرآن کے ذریعہ فتح و نصرت کے طالب تھے اور اس کی آمد آمد کی بشارت دینے والے تھے، اور اَوَّلَ کافر لا تَكُونُوا کی ضمیر جمع سے خبر واقع ہے، اور اَوَّلَ کافر کی تاویل ہوگی اَوَّلَ فَرِيقٍ کافر یا اَوَّلَ فَوْجٍ کافر یا (لا تَكُونُوا کو) لَا يَكُنْ كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ اَوَّلَ کافر بہ کی تاویل میں لیا جائے، جیسے تمہارا قول کَسَانَا حُلَّةً۔

اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ان کو کفر میں سبقت کرنے سے کیونکر منع کیا گیا جبکہ مشرکین عرب ان پر کفر میں سبقت کر چکے تھے تو میں جواب دوں گا کہ اس سے مقصود تعریف ہے وہ معنی مقصود نہیں ہیں جن پر منطوق ظاہری دلالت کرتا ہے، جیسے تم کہو أَمَّا أَنَا فَلَسْتُ بِجَاهِلٍ، یا یہ مراد ہے کہ اہل کتاب میں سب سے پہلے کفر کرنے والے

نہ بنو، یا یہ کہ اُن لوگوں میں سب سے پہلے کفر کرنے والے نہ ہو جاؤ جنہوں نے اپنی کتاب کافر کیا، کیونکہ جنہوں نے قرآن کافر کیا تو یقیناً اس کتاب کافر کیا جس کی قرآن تصدیق کرتا ہے۔ یا یہ مراد ہے کہ مشرکین مکہ جیسے نہ ہو جاؤ جنہوں نے کفر کیا، اور اَوَّلُ اَفْعَلُ کا صیغہ ہے جس کا کوئی فعل نہیں ہے اور بعض نے کہا ہے کہ اس کی اصل اَوَّلُ ہے یہ وَاَل سے نکلا ہے ہمزہ کو تخفیف کی غرض سے خلاف قیاس واو سے بدل دیا گیا ہے، یا اس کی اصل اَوَّلُ ہے اور یہ آل بمعنی رجح سے نکلا ہے، ہمزہ کو واو سے بدل کر واو میں مدغم کر دیا گیا اَوَّلُ ہو گیا۔

التشریح

وَلَا تَكُونُوا اَوَّلَ کَافِرٍ یہ میں تعریف ہے، یعنی اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں، اس کے ظاہری معنی یہ ہیں کہ ان کو اولین کافرین ہونے سے منع کیا جا رہا ہے۔ یہاں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ مراد ایک امر مثبت کا حکم دینا ہے، یعنی یہ حکم دینا ہے کہ وہ قرآن کے مومنین سابقین میں شامل ہوں، اس پر سب سے پہلے ایمان لانے والے بنیں، اس تعریف کی دو وجہیں اور بنیادیں ہیں پہلی وجہ یہ ہے کہ قرآن کتب سابقہ کا مصدق ہے، کتب سابقہ کی تصدیق اس کی مقتضی ہے کہ قرآن پر ایمان لایا جائے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اہل کتاب اہل نظر اور اہل علم ہیں وہ اس کے معجزات میں غور و فکر کر سکتے ہیں اور ان کو اس کی عظمت شان معلوم ہو سکتی ہے نیز وہ پہلے سے قرآن اور اہل قرآن کی بشارت دیتے رہے ہیں، اور ان کے واسطے سے فتح و نصرت کے طالب رہے ہیں۔

وَاَوَّلَ کَافِرٍ وقع خبراً عن ضمیر الجمع۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ لا تکنونوا کی ضمیر جمع اُس کا اسم ہے اور اول کافر اس کی خبر ہے، اسم جمع ہے اور خبر مفرد ہے، پس اسم اور خبر میں افراد و جمع کے لحاظ سے مطابقت نہیں ہے،

جواب یہ ہے کہ یہاں جانب اسم یا جانب خبر میں تقدیر مانی پڑے گی، اگر جانب خبر میں تقدیر مانی تو اول کا مضاف الیہ مقدر ماننا ہوگا عبارت ہوگی لا تکنونوا اول فریق کافر، یا لا تکنونوا اول فرج کافر، فریق یا فرج کا لفظ مقدر ماننے سے خبر میں جمعیت کے معنی پیدا ہو گئے، لہذا خبر جمع ہونے میں اسم کے مطابق ہو گئی۔

اور اگر جانب اسم میں تقدیر مانی تو لا تکنونوا لا یکن کل واحد منکم کے معنی میں ہوگا، اس طرح اسم میں مفرد ہونے کی شان آگئی، جیسے عرب کہتے ہیں کسانا حلة یہاں بظاہر مفعول اول جمع ہے اور مفعول ثانی مفرد ہے لیکن مفعول اول مفرد کی تاویل میں سے ہے یعنی مراد یہ ہے کسی کل واحد مناحلة۔ اس نے ہم میں سے ہر ایک کو جوڑا پہنایا۔

فَاِنْ قِيلَ كَيْفَ نَهَوْا۔ یہ ایک سوال و جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اُن کو کفر میں سابق ہونے سے کیونکر منع کیا گیا جبکہ مشرکین مکہ اُن سے پہلے کفر کر چکے تھے؟ جواب یہ ہے کہ لَا تَكُونُوا اَوَّلَ کَافِرٍ کا منطوق ظاہر مراد نہیں ہے بلکہ تعریف مقصود ہے، تعریف سے مراد یہاں وہ معنی ہیں جو سیاق و سباق سے سمجھ میں آتے ہیں جیسے اپنے بے ادب مخاطب سے کوئی کہے "اَمَّا انا فلست بمجاهل" بھٹی میں تو جاہل نہیں ہیں، یہاں تعریف مقصود ہے یعنی موقع و محل سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں وہ مراد ہیں ظاہر ہے کہ موقع و محل سے یہ معنی موزونیت رکھتے ہیں کہ اَمَّا انا فلست بمسیئٍ للادب یعنی میں تو بے ادب نہیں ہوں، پس آیت کریمہ میں یہ مقصود

نہیں ہے کہ نبی اسرائیل کو تقدم فی الکفر سے منع کیا جائے بلکہ موقع و محل سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ان کو تقدم فی الایمان کا حکم دینا مقصود ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مراد تمام انسانوں میں سب سے پہلے کافر ہونے کی مانعت نہیں ہے بلکہ صرف اہل کتاب میں سب سے پہلے کافر ہونے سے منع کرنا مقصود ہے، اسی جواب کی دوسری تعبیر یہ ہے کہ اَوَّل کافر بہ کی ضمیر مجرور کا مرجع "مصدقاً لما معکم" میں مآ معکم ہے۔ اب عبارت نکلے گی وَلَا تَكُونُوا اَوَّلَ کَافِرٍ مِّمَّنْ کَفَرَ بِمَا مَعَهُ، یعنی اُن لوگوں میں سب سے پہلے کافر نہ بنو جنہوں نے اپنے ساتھ کی کتاب کا کفر کیا کیونکہ قرآن جب اس کے ساتھ کی کتاب کی تصدیق کر رہا ہے، تو قرآن کا کفر خود اپنی کتاب کا کفر ہے۔

آخری جواب یہ ہے کہ اَوَّل کافر بہ سے پہلے حرف تشبیہ محذوف ہے۔ عبارت ہوگی لَا تَكُونُوا مِثْلَ اَوَّلِ جَمِيعِ کُفَرٍ وَابِهَ یعنی لَا تَكُونُوا مِثْلَ مُشْرِكِ الْعَرَبِ۔ مشرکین عرب جیسے نہ بنو کیونکہ اہل کتاب ہو اور وہ اہل جاہلیت ہیں۔

واوِل اَفْعَلُ لَا فَعْلَ لَه۔ یہ لفظ اول کی لغوی اور صرفی تحقیق ہے، اَوَّل اَفْعَلُ التَّفْصِيلُ کا صیغہ ہے۔ ماضی اور مضارع اس کا متعل نہیں ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ وَ اَلْ بمعنی لَہَا سے مشتق ہے۔ المَوَّلُ بمعنی ملہا و ماوئِ اس لحاظ سے اَوَّل کی اصل ہوگی اَوَّ اَلْ ہمزہ ثانیہ کو واو سے بدل کر واو میں مدغم کر دیا اَوَّل ہو گیا اس صورت میں یہ ہمزہ العین ہو گیا

بعض کہتے ہیں کہ اس کی اصل اَوَّل ہے یہ مانو یہ اَلْ اَوَّلُ بمعنی رَجَعَ رَجوعاً سے، اس صورت میں یہ ہمزہ الفاء ہو گا۔

وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَلَا تَسْتَبَدُّوا بِالْإِيمَانِ بِهَا وَالْإِتِّبَاعَ لَهَا
حُظُوظَ الدُّنْيَا فَإِنَّهَا وَإِنْ جَلَّتْ قَلِيلَةً مُسْتَرْدَلَةً بِالْإِضَافَةِ إِلَى مَا يَفُوتُ
عَنْكُمْ مِنْ حُظُوظِ الْآخِرَةِ بِتَرْكِ الْإِيمَانِ قِيلَ كَانَ لَهُمْ رِيَاسَةٌ فِي قَوْمِهِمْ
وَرِسُومٌ وَهَذَا يَأْمُرُهُمْ فَخَافُوا عَلَيْهَا لَوْ اتَّبَعُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فَاخْتَارُوا عَلَيْهَا وَقِيلَ كَانُوا يَأْخُذُونَ بِالرَّشِيِّ فَيُحَرِّفُونَ الْحَقَّ وَيَكْتُمُونَهُ۔

ترجمہ (آیت) اور میری آیتوں کے عوض تھوڑی سی قیمت نہ حاصل کرو۔
(عبارت) یعنی آیتوں پر ایمان لائے اور ان کی پیروی کرنے کے عوض میں دنیاوی ساز و سامان نہ حاصل کرو اس لئے کہ دنیاوی ساز و سامان خواہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو، اس آخری ساز و سامان کے تقابل میں قلیل اور حقیر ہے جو ترک ایمان کی وجہ سے تم سے فوت ہو جائے گا، مفسرین نے کہا کہ علماء یہود کو

اپنی قوم میں سرداری حاصل تھی اور ان کو قوم سے ہدیے اور محصول وصول ہوتے تھے لہذا ان کو یہ اندیشہ ہوا اگر وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرتے ہیں تو وہ تمام چیزیں ہاتھ سے جاتی رہیں گی، اس لئے انہوں نے اُن دنیاوی معاوضوں کو اتباع پر ترجیح دی، بعض نے کہا کہ وہ رشوتیں لیتے تھے اور حق کی تحریف اور اس کا کتمان کرتے تھے۔

التشریح وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَتِي الْغَنَىٰ فِي أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ

کی تفسیر کے تحت راقم الحروف یہ تحریر کر چکا ہے کہ لفظ اشتراء اصدا میں سے ہے، بیع اور شراء دونوں معنی میں مستعمل ہے۔ لہذا اشتراء کا ترجمہ بیعنے اور خریدنے ہر دو سے کیا جاسکتا ہے، یہاں یہ ترجمہ بھی ہو سکتا ہے کہ نہ بیچو میری آیتوں کو تھوڑی سی قیمت کے عوض۔

بیع و شراء کے حقیقی معنی بھی پائے جاسکتے ہیں جبکہ عوضین حسی ہوں اور کمیات سے تعلق رکھتے ہوئے ظاہر ہے کہ یہاں ایک جانب آیات تورات ہیں اور دوسری جانب دنیاوی منافع ہیں جن میں بعض کمیات سے تعلق رکھتے ہیں اور بعض غیر کمیتی ہیں جیسے ریاست و سرداری وغیرہ، لہذا یہاں شراء کے مجازی معنی ہی مراد ہوں گے یعنی یہاں اشتراء استدلال و اختیار اور ترجیح و انتخاب ہی کے معنی میں ہوگا۔

اب یہ بات کہ آیات سے کیا مراد ہے اور ثمن قلیل کی تفسیر کیا ہے؟ قاضی بیضاوی نے جو کچھ کہا ہے اس کو سامنے رکھیے پھر دیکھیے کہ امام المفسرین ابو جعفر محمد ابن جریر طبریؒ کیا فرماتے ہیں۔ ابن جریر فرماتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ اے اہل کتاب میں نے جو تم کو آیات تورات کا علم دیا ہے اس کو معمولی سی قیمت اور تھوڑے سے سامان دنیا کے عوض مت فروخت کرو، اور فروخت کرنا یہ ہے کہ آیات تورات میں نبوت محمد کے بارے میں جو بیانات ہیں اُن کا اظہار بر ملا نہ کرو۔

اعجاز قرآن کے آخری عالم علامہ جلال الدین عسکری رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ ثمن قلیل یہ ہے کہ یہودی و عوام اپنے علماء کو کھیتوں اور پھلوں میں حصہ دیتے تھے اور دوسرے نذرانے بھی گارتے تھے، نیز تورات کے سخت احکام کی تسہیل پر رشوتیں بھی دیجاتی تھیں، حکام اور ملوک اُن کے وظائف مقرر کرتے تھے تاکہ کتمان حق اور تحریف حق کریں۔

حضرت امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ علماء یہودیوں اگر کسی نے اشتراء ثمن قلیل نہ بھی کیا ہو تو بھی نبی اپنی جگہ صحیح ہے۔

مفسر فقہ امام قرطبی نے کہا کہ بعض حضرات اس آیت کی تفسیر میں اس جانب بھی گئے ہیں کہ کتب سماویہ کی تعلیم پر اجرت نہ لو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی رائے یہی ہے کہ تعلیم قرآن پر اجرت لینے کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ یہ واجب ہے اور ادا واجب پر اجرت نہیں ہے جیسے نماز و روزہ وغیرہ۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کی رائے یہ ہے کہ اس کی اجازت ہے، کیونکہ رقیہ کے سلسلہ میں امام بخاری نے اس روایت کی تخریج کی ہے اِنَّ اَحَقَّ مَا اَخَذْتُ ثُمَّ عَلَيْهِ اجْرًا کتاب اللہ سے زیادہ جس چیز کو اس کا حق پہنچتا ہے کہ اُس پر اجرت لی جائے وہ کتاب اللہ ہے۔

امام قرطبی نے کہا کہ اس آیت میں اگر تعلیم پر اجرت لینے سے منع کیا گیا ہے جیسا کہ بعض مفسرین کی رائے ہے کہ توریت میں ہے عَلَّمَ نَحْنًا كَمَا عَلَّمْتَ نَحْنًا۔ جس طرح تم کو مفت تعلیم دی گئی ہے اسی طرح تم بھی دوسروں کو مفت تعلیم دو، تو اس کا مصداق وہ شخص ہے جو اپنی تعلیم اجرت پر موقوف رکھے یعنی اجرت کے بغیر تعلیم سے انکار کر دے۔ وہ شخص اس کا مصداق نہیں ہے جو اس جذبے سے یکسو ہو کر تعلیم پر اجرت وصول کرتا ہے۔

وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ بِالْإِيمَانِ وَاتَّبَاعِ الْحَقِّ وَالْإِعْرَاضِ عَنِ الدُّنْيَا وَلِمَا كَانَتْ
الْآيَةُ السَّابِقَةُ شَمْلَةً عَلِيمًا هُوَ كَالْمَبَادِي لِمَا فِي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ وَصَلَتْ
بِالرَّهْبَةِ الَّتِي هِيَ مَقْدَمَةُ التَّقْوَى وَلِأَنَّ الْخُطَابَ بِهَا لِمَا عَمَدَ الْعَالَمُ وَالْمَقْلَدُ
أَمْرُهُم بِالرَّهْبَةِ الَّتِي هِيَ مَبْدَأُ السَّلُوكِ وَالْخُطَابَ بِالثَّانِيَةِ لِمَا خَصَّ أَهْلَ
الْعِلْمِ أَمْرُهُم بِالتَّقْوَى الَّذِي هُوَ مَنْتَهَاهَا۔

(آیت) اور مجھی سے پس ڈرو مجھی سے

ترجمہ

(عبارت) ایمان لا کر اور حق کی پیروی کر کے اور دنیا سے اعراض کر کے، اور آیتِ ثانیہ کے مشتملات کے لئے آیتِ اولیٰ کے مشتملات چونکہ مبادی کی حیثیت رکھتے ہیں اس لئے آیتِ اولیٰ کے فاصلہ میں مصدرِ رُہْبَةٍ کا فعل لایا گیا ہے جو تقویٰ کا مقدمہ اور پیش خیمہ ہے، اور یہ بات بھی ہے کہ آیتِ اولیٰ کے مخاطب عام ہیں، عالم بھی مخاطب ہیں اور مقلد بھی اس لئے اُن کو دُھبْتُ کا حکم دیا گیا۔ جہاں سے سلوک کا آغاز ہوتا ہے، اور آیتِ ثانیہ کے مخاطب خاص کراہل علم ہیں اس لئے اُن کو تقویٰ کا حکم دیا گیا جو سلوک کا منتہی ہے

التشریح

آیت سابقہ میں وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ہے اور اس آیت میں وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ ارشاد ہوا ہے۔ قاضی اس تنوع الفاظ اور اختلافِ تعبیر کی حکمت بیان کر رہے ہیں۔ لیکن اس حکمت کی تشریح سے پہلے قاضی نے تقویٰ کی صورت بیان کی ہے۔ یعنی تقویٰ اختیار کر نیکی صورت کیا ہے؛ قاضی کہتے ہیں کہ اس عمل پر تقویٰ کے معنی یہ ہیں کہ رسولِ مبعوث پر ایمان لاؤ، حق کی پیروی کرو، اور دنیا سے کنارہ کرو۔ دوسرے مضمون کا حاصل یہ ہے کہ آیتِ اولیٰ جو یا بنی اسرائیل سے شروع ہو کر وایای فارہبون پر ختم ہوتی ہے اُس میں ذکرِ انعامات اور وفادِ عہد کا حکم دیا گیا ہے یہ چیزیں مبادی اور وسائل ہیں مقصود بالذات نہیں ہیں انعام برائے انعام نہیں ہوتا اور نہ وفادِ عہد برائے وفادِ عہد ہوتا ہے، بلکہ ان سے مقصود کوئی دوسری شئی ہوتی ہے، اس لئے اس پر ارہبون کو جو ابتدائی درجہ کی چیز ہے مرتب کیا گیا، کیونکہ رُہْبَةٍ کے معنی خوف کے ہیں، ظاہر ہے کہ خوفِ خدا تو ابتدائی مرحلہ ہے۔

اور آیتِ ثانیہ جو وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مَصَدَقًا لِمَا مَعَكُمْ سے شروع ہو کر وایای فَاتَّقُونِ پر ختم

ہوتی ہے اُس میں ایمان کا حکم دیا گیا ہے، اور ایمان مقصود بالذات ہے۔ لہذا اس پر فاتقون کو مرتب کیا گیا ہے کیونکہ تقویٰ خوف خدا کے بعد اجتناب بیئات کا مرحلہ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ آیت اولی کے مخاطب عالم و جاہل سبھی ہیں اس لئے ان کو عمومی شیئی یعنی خوف خدا کا حکم دیا گیا اور آیت ثانیہ کے مخاطب علماء ہیں اس لئے اُن کو راہ سلوک کی خاص الخاص چیز تقویٰ کا حکم دیا گیا

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ عَظْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَاللَّبْسُ الْخَلْطُ وَقَدْ يَلْزِمُهُ جَلُّ الشَّيْءِ
مُشْتَبِهًا بِغَيْرِهِ وَالْمَعْنَى لَا تَخْلُطُوا الْحَقَّ لِمَنْزِلِ الْبَاطِلِ الَّذِي تَخْتَرَعُونَهُ وَتَكْتُبُونَهُ
حَتَّى يُمَيِّزَ بَيْنَهُمَا أَوْ لَا تَجْعَلُوا الْحَقَّ مَلْتَسًا بِسَبَبِ خَلْطِ الْبَاطِلِ الَّذِي تَكْتُبُونَهُ
فِي خِلَالِهِ وَتَنْدَكِرُونَهُ فِي تَأْوِيلِهِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ جِزْمًا دَاخِلًا تَحْتَ حُكْمِ
النَّهْيِ كَانَهُمْ أَمَرُوا بِالْإِيمَانِ وَتَرَكَ الضَّلَالَ وَنَهَوْا عَنِ الضَّلَالِ بِالتَّلْبِيسِ عَلَى
مَنْ سَمِعَ الْحَقَّ وَالْإِخْفَاءَ عَلَى مَا لَمْ يَسْمَعْهُ أَوْ نَصَبَ بِأَضْمَارٍ أَنَّ عَلَى الْوَالِدِ الْجَمْعَ
أَوْ لَا يَجْمَعُوا الْبَسَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَكُتْمَانَهُ وَيَعْضُدُهُ أَنَّهُ فِي مَصْحَفِ ابْنِ مَسْعُودٍ
تَكْتُمُونَ الْحَقَّ أَيْ وَأَنْتُمْ تَكْتُمُونَ بِمَعْنَى كَاتِمِينَ وَفِيهِ أَشْعَارُ بَانَ اسْتِقْبَاحِ الْبَسِ
لَمَا يَصْجِهَ مِنْ كُتْمَانِ الْحَقِّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ عَالِمِينَ بِأَنْكُمْ لَا بَسُونَ
كَاتِمُونَ فَانْهَ إِذَا الْجَاهِلُ قَدْ يَعْدُرُ۔

ترجمہ

(آیت) اور حق کو باطل کے ساتھ مخلوط نہ کرو، اور حق کو دیدہ و دانستہ چھپاؤ۔
(عبارت) یہ ماقبل پر معطوف ہے، اور لبس کے معنی مخلوط کرنے کے ہیں، اور خلط کا بھی لازمی
اثر یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک چیز دوسری چیز سے مخلوط ہو کر مشتبہ ہو جائے، یہاں مراد یہ ہے کہ حق منزل کو اس باطل
کے ساتھ مخلوط نہ کرو جس کو تم خود اس غرض سے تراشتے اور لکھتے ہو کہ دونوں کے درمیان امتیاز نہ ہو جائے، یا یہ
مراد ہے کہ حق کو خلط باطل کی وجہ سے مشتبہ نہ کرو وہ باطل جس کو تم حق کے درمیان لکھ دیتے ہو، یا جس کو حق کی
تفسیر میں ذکر کرتے ہو، وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ مجزوم ہے اور حکم نہی کے تحت داخل ہے، گویا ان کو ایمان اور ترک ضلال
کا حکم دیا گیا ہے، اور اضلال و تضلیل سے منع کیا گیا، تاکہ سامعین حق کے ساتھ تلبیس نہ کریں اور غیر سامعین
حق کو چھپا کر نہ رکھیں۔

یا، "وتکتبوا الحق" منصوبہ بتقدیر آن ہے اس اقبال کی بنیاد اس پر ہے کہ واد جمع کے لئے ہو، اور معنی یہ کئے جائیں "لا تجتمعوا البس الحق بالباطل وکتمانہ" تلبیس حق بالباطل اور کتمان حق کے جامع نہ ہو، اس توجیہ کی تقویت اس سے ہوتی ہے کہ مصحف ابن مسعود میں تکتبوا الحق نون کے ساتھ ہے، اس صورت میں تقدیر نکلے گی و انتہ تکتبوا یہ جملہ حالیہ ہوگا جو کاتمین کے معنی میں ہوگا، ترجمہ ہوگا، حق کو باطل کے ساتھ مخلوط نہ کرو درآغا لیکہ تم ان کو چھپا رہے ہو۔ اس ترکیب میں یہ آگاہی دینی ہے کہ حق و باطل کا خلط ملط اس لئے بھی قبیح ہے کہ اس سے کتمان حق لازم آتا ہے۔

وانتم تعلمون۔ درآغا لیکہ تم جانتے ہو کہ تم تلبیس اور کتمان کرنے والے ہو، اور علم کے باوجود ایسا کرنا قبیح ترین ہے، کیونکہ جاہل و ناواقف کو تو کبھی معذور بھی سمجھا جاسکتا ہے۔

التشریح

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ مَعُطُوفٌ، شیخ زاد نے کہا کہ غائباً اس کا معطوف علیہ وَاٰمَنُوا بِمَا اَنْزَلَتْ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ ہے، بالباطل کی بار صلہ کی ہے یا استعانت کی، اگر بار صلہ ہے تو معنی ہوں گے لَا تَخْلُطُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ، حق کو باطل کے ساتھ مخلوط نہ کرو، اور اگر بار استعانت ہے تو معنی ہوں گے حق کو باطل کے ذریعہ مشتبہ نہ کرو۔

وتکتبوا الحق مجزوم ہے اور اس کا نون اعرابی لا نہی کے تحت داخل ہو نیکی وجہ سے ساقط ہوا ہے، اس ترکیب کی بنا پر یہاں دوہی ہیں، پہلی ہنی میں تلبیس حق بالباطل سے ممانعت ہے اور دوسری ہنی میں کتمان حق سے ممانعت ہے۔

دوسری ترکیب یہ ہے کہ تکتبوا الحق میں نون کا سقوط اَنْ مقررہ کی وجہ سے ہو، اس صورت میں تکتبوا الحق لَا تَلْبِسُوا کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہوگا، حال میں مصاحبت اور اجتماع کا مفہوم ہوتا ہے، یعنی حال ذوالحال کے عامل کے ساتھ جمع ہوتا ہے، لہذا معنی ہوں گے، اے علماء یہود و تلبیس اور کتمان کے جامع نہ ہو، مقصود ہے کہ تمہارے طرز عمل میں دونوں باتیں جمع ہو رہی ہیں، تم تلبیس بھی کرتے ہو اور کتمان کے بھی مرتکب ہو، ایسا نہ ہونا چاہئے یعنی نہ تم کو تلبیس کرنا چاہیئے اور نہ کتمان۔

وَاقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاتُّوْا الزَّكٰوةَ بِعَنِ صَلٰوةِ الْمُسْلِمِيْنَ وَزَكٰوةِهِمْ
فَانْ غَيْرُهُمَا كَلَا صَلٰوةٌ وَلَا زَكٰوةٌ اَمْرُهُمَا بِفُرُوعِ الْاِسْلَامِ بَعْدَ مَا اَمْرُهُمْ
بِاصْوَلِهِ وَفِيْهِ دَلِيْلٌ عَلٰى اَنْ الْكُفَّارَ فَاَطْبُوْنَ بِهَا وَالزَّكٰوةُ مِنْ زَكَاةِ الزَّرْعِ
اِذَا نَمَّافَانْ اٰخِرُ اجْزَائِهَا يَسْتَجْلِبُ بَرَكَةً فِى الْمَالِ وَيُثْمَرُ لِلنَّفْسِ فَضِيْلَةً الْكَرَمِ اَوْ
مِنْ الزَّكَاةِ بِمَعْنَى الطَّهَارَةِ فَانْهَا تَطْهَرُ الْمَالُ مِنَ الْخُبْثِ وَالنَّفْسُ مِنَ الْبَخْلِ

وَأَزْكَوْا مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ اِیْ فِیْ جَمَاعَتِهِمْ فَاِنْ صَلَّوْۤا الْجَمَاعَةَ تَفْضُلُ صَلَوةُ الْفَلَاحِ سَبْعَ وَعِشْرِيْنَ دَرَجَةً لِّمَا فِیْهَا مِنْ تَطَاهُرِ النَّفْسِ وَغَبَّرَ عَنِ الصَّلَوةِ بِالرُّكُوعِ اِحْتِرَازًا عَنِ صَلَوةِ الْیَهُودِ وَقِيلَ لِرُّكُوعِ الْخَضِیْعِ وَالْاِنْقِیَادِ لِّمَا یُلْزِمُهُمُ الشَّارِعُ قَالَ الْاَضْبُطُ السَّعْدِیُّ
هَ لَا تُذِلُّ الضَّعِیْفَ عَلَیْكَ اَنْ تَرْكُعَ یَوْمًا وَاللَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ -

ترجمہ

(آیت) اور ہر پیکر و نماز اور ادا کرو زکوٰۃ اور رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔
(عبارت) نماز قائم کرنے اور زکوٰۃ ادا کرنے سے مراد مسلمانوں کی نماز قائم کرنا اور ان کی زکوٰۃ ادا کرنا ہے۔ اس لئے کہ مسلمانوں کی نماز و زکوٰۃ کے سوا دوسری نماز و زکوٰۃ تو ایسی ہے جیسے کوئی نماز و زکوٰۃ ہے، ہی نہیں۔

علماء یہود کو اصول اسلام کا حکم دینے کے بعد اب فروع اسلام کا حکم دیا جا رہا ہے، اور اس میں اس بات پر دلیل ہے کہ فروع کے کفار مخاطب ہیں، اور زکوٰۃ ماخوذ ہے زکا الزرع سے یہ اُس وقت کہتے ہیں جبکہ کھیتی میں نشو و نما ہو جائے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ادائیگی زکوٰۃ مال میں برکت لاتی ہے اور قلبِ انسانی میں جو دو کرم جیسی صفات کا بھل دیتی ہے یا یہ زکاء سے ماخوذ ہے جو طہارت کے معنی میں ہے، زکوٰۃ مال کو میں سے پاک کرتی ہے اور نفس کو بخل سے۔

وارکعوا مع الراکعین یعنی جماعت کے ساتھ نماز پڑھو، کیونکہ نماز جماعت تنہا کی نماز پرستائیں درجہ افضل ہے۔ اس لئے کہ اس میں ایک دوسرے کی تقویت ہوتی ہے اور صلوة کو رکوع سے تعبیر کرنا اس لئے ہے کہ یہود کی نماز سے گریز ہو جائے اور بعض نے کہا کہ رکوع سے مراد شارع علیہ السلام کی لازم کردہ چیزوں کی فرمانبرداری کرنا اور ان کے لئے اپنی عاجزی کا اظہار کرنا ہے، اضبیط سعدی کہتا ہے
لَا تُذِلُّ الضَّعِیْفَ عَلَیْكَ اَنْ تَرْكُعَ یَوْمًا وَاللَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ

التشریح

وَأَقِمُّوا الصَّلَوةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ۔ میں الصلوة اور الزکوٰۃ کا لام تعریف عہدِ خارجی کے لئے ہے یا جنس کے لئے شیخ زادہ میں علامہ تقی زانی کے حوالہ سے کہا گیا ہے کہ لام تعریف کو اگر عہدِ خارجی پر محمول کیا جائے تو ایک متعینہ جماعت کی نماز و زکوٰۃ کی جانب اشارہ ہوگا اور وہ متعینہ جماعت مسلمان کی ہے، لہذا معنی ہوں گے کہ وہ نماز اور زکوٰۃ ادا کرو جو مسلمانوں کی نماز و زکوٰۃ ہے، عبدالحکیم سیالکوٹی نے کہا کہ عہدِ خارجی کے احوال پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہود کا سابق میں تذکرہ نہیں کیا گیا ہے پس وہ یہود خارجی کیونکر ہو سکتا ہے؟ یہ اعتراض اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ یہود خارجی کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اُس کا سابق میں ذکر ہوا ہو، بلکہ بغیر سبقت ذکر کے بھی اگر یہود کسی طرح متعین ہو تو وہ یہود خارجی ہو سکتا ہے۔

تقاضی کی عبارت فان غیرہما کلا صلوة ولا زکوٰۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے لام تعریف کو مثنوی

مانا ہے، اب آیت کی تشریح یہ ہوگی کہ جنس صلوٰۃ اور جنس زکوٰۃ ادا کرو، لیکن جنس صرف صلوٰۃ المسلمین اور زکوٰۃ المسلمین پر صادق آتی ہے، کیونکہ مسلمین کی صلوٰۃ و زکوٰۃ کے سوا ہر صلوٰۃ و ہر زکوٰۃ کا لحدم ہے، تو گویا جنس کا کوئی فرد موجود ہی نہیں ہے سوائے صلوٰۃ المسلمین اور زکوٰۃ المسلمین کے۔

امرہم لفروع الاسلام بعد ما امرہم باصولہ اہل کتاب جو قرآن و رسالت کے منکر تھے اور اس بنا پر وہ کافر تھے ان کو پہلے اصول ایمان کا حکم دیا گیا کہ ہماری نازل کردہ کتاب پر ایمان لاؤ اب یہاں ان کو فروع ایمان کا حکم دیا گیا ہے کہ اقامت صلوٰۃ و ایتاء زکوٰۃ کرو: اس سے معلوم ہوا کہ کفار فروع اسلام کے مکلف ہیں، شوافع رحمہم اللہ اپنے استدلال میں اس آیت کو بھی پیش کرتے ہیں، حنفیہ کی جانب سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اہل کتاب میں بعض مسلمان بھی ہو گئے تھے۔ لہذا یہ حکم انہیں کے لحاظ سے ہے۔ واللہ اعلم وارکعوا مع الراکعین۔ کی ایک تفسیر یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز ادا کرو، اس تفسیر میں رکوع مراد نماز ہے، جزو بول کر کل مراد لیا گیا ہے، اور خاص کر رکوع کو تعبیر صلوٰۃ کے لئے اس وجہ سے انتخاب کیا گیا کہ یہود کی نماز اس رکن سے خالی ہے، پس ان سے یہ فرمانا کہ رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو، یہ فرمانا ہے کہ مسلمانوں جیسی نماز ادا کرو، اس آیت سے علماء نے اس پر استدلال کیا ہے کہ نماز یا جماعت واجب ہے۔

ایک قول رکوع کی تفسیر میں یہ بھی ہے کہ اس سے پستی اور ذلت کا اظہار مراد ہے، معنی یہ ہوں گے کہ خدائی پیغام کے سامنے اپنی پستی اور ذلت کا اظہار کرو، رسول جو کچھ تم سے کہے اس کے آگے جھک جاؤ۔

اضبط سعدی جو شعراء جاہلیت میں سے ہے جس کا دور پان سو سال قبل از اسلام ہے کہتا ہے۔
لَا تُذِلُّ الضَّوِيفَ عَلَّكَ ۖ اِنْ تَرَكَّ يَوْمًا وَالِدٌ هَرَقْدَ رَفْعِهِ، یہاں رکوع پست کر دینے اور جھکا دینے کے معنی میں ہے بشاعر کہتا ہے کہ کسی کو حقیر و فقیر اور کمزور و ذلیل سمجھ کر ذلیل مت کرو۔ ہو سکتا ہے کہ گردش زمانہ سے تم جھک جاؤ اور زمانہ اس کو ادا برا ٹھاندے تو تم کو اپنے کئے ہوئے پر ندامت ہوگی اسی مفہوم کو عاصی شاعر نے اسی طرح ادا کیا ہے۔ لَا تُحَرِّمُ الْمَوْلَى الْكَرِيمَ فَإِنَّهُ ۖ أَخْلَوْهُ وَلَا تَذَرْنِي لَعَلَّكَ سَأَلْتَهُ
اپنے شریف دوست کو محروم مت کرو کیونکہ وہ تمہارا بھائی ہے اور ممکن ہے کہ تم کو اس کا سائل بننا پڑے۔

اتَّامُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ تَقْرِيرٌ مَعَ تَوْبِيخٍ وَتَعْجِيبٍ وَالْبِرُّ التَّوَسُّعُ فِي الْخَيْرِ مِنَ الْبِرِّ وَهُوَ الْفَضَاءُ الْوَاسِعُ يَتَنَاوَلُ كُلَّ خَيْرٍ وَلِذَلِكَ قِيلَ الْبِرُّ ثَلَاثَةٌ يَرْفِي عِبَادَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَبِرٌّ فِي مَرَاغَا الْأَقَارِبِ وَبِرٌّ فِي مَعَامِلَاتِ الْإِجَانِبِ وَتَنَسُّونَ أَنْفُسَكُمْ وَتَتْرَكُونَهَا مِنَ الْبِرِّ كَالْمُنْسِيَّاتِ وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ إِنَّهَا نَزَلَتْ فِي إِجَارِ الْمَدَنِيَّةِ كَانُوا يَأْمُرُونَ سِرًّا مِنْ نَصْحَةِ بَاتِيَعٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا يَتَّبِعُونَهُ وَقِيلَ كَانُوا يَأْمُرُونَ بِالصَّدَقَةِ وَلَا يَتَصَدَّقُونَ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ تَبْكِيْتُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَيْ تَتْلُونَ التَّوْرَةَ وَفِيهَا الْوَعِيدُ عَلَى الْعُنَادِ

وترك البر ومخالفة القول العمل أفلا تعقلون قيمه صنيعةكم فيصدمكم عنه أو أفلا عقل لكم يمنعكم عما تعلمون وخامة عاقبته والعقل في الاصل الجبس يسمى به الادراك الانساني لانه يحبس عما يقبم ويعقله على ما يحسن ثم القوة التي بها النفس تدرك هذا الادراك والاية ناعية على من يعط غيرة ولا يتعظ نفسه سوء صنيعة وخبث نفسه وان فعله فعل الجاهل بالشرع أو الاحق الخالي عن العقل فان الجامع بينهما يابى عنه شيكته و المراد بهماحت الواعظ على تزكية النفس والاقبال عليها بالتكميل ليقيم فيقيم لا منع الفاسق عن الوعظ فان الاخلاق باحد الامرين المامور بهما لا يوجب الاخلاق بالآخر

ترجمہ

(آیت) کیا حکم دیتے ہو تم لوگوں کو نیکی کا اور بھول جلتے ہو اپنی ذاتوں کو، حالانکہ تم کتاب کی تلاوت کرتے ہو تو کیا تم نہیں سوچتے؟

(عبارت) آیت میں مقصود کا اقرار کروایا جا رہا ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ جزو توبیخ بھی کی جا رہی ہے، اور ان کو حیرت و تعجب کی دعوت دی جا رہی ہے، بر کے معنی خیر میں وسیع ہونے کے ہیں یہ بر بفتح الباء سے ملوخذ ہے معنی کشادہ فضاء بر ہر طرح کی خیر کو شامل ہے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ بر تین ہیں بر فی عبادۃ اللہ الخ یعنی ایک نیکی وہ ہے جس کا مظاہرہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کی صورت میں ہوتا ہے، دوسری نیکی وہ ہے جس کا مظاہرہ رشتہ داروں کا لحاظ رکھنے کی صورت میں ہوتا ہے، تیسری قسم کی وہ نیکی ہے جو اجانب سے معاملات کرتے ہوئے ظاہر ہوتی ہے تنسون انفسکم۔ کے معنی ہیں اپنے آپ کو نیکی سے ایسا دور چھوڑتے ہو جیسے بھولی بیری چیز کو چھوڑ دیا جاتا ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ یہ آیت علماء یہود کے بارے میں اتاری جن کا عمل یہ تھا کہ جن کی خیر خواہی ان کو مقصود ہوتی تھی انھیں چیکے سے محصلے اللہ علیہ وسلم کی اتباع کا حکم کرتے تھے اور خود اپنا نہیں کرتے تھے۔ بعض نے کہا کہ وہ صدقہ و خیرات کا حکم دیتے تھے لیکن خود صدقہ ادا نہیں کرتے تھے۔

وانتم تتلون الكتاب۔ اس جملہ کا مقصود عار دلانا اور دھکی دینا ہے، جیسے ارشاد ہے وانتم تعلمون یہاں کتاب سے مراد توریت ہے، اور آیت میں غدار اور ترک بر اور مخالفت قول و عمل پر وعید ہے۔

افلا تعقلون۔ یعنی کیا تم اپنے عمل کی قباحت کو نہیں سوچتے کہ یہ سوچنا تم کو عمل قبیح سے باز رکھے، یا کیا تمھیں ذرا بھی عقل نہیں ہے جو تم کو اس چیز سے روک دے جس کے انجام کی خرابی کو تم جانتے ہو۔

اور عقل دراصل مقید کرنے اور روکنے کا نام ہے، اور اک انسانی کو عقل اس لئے کہتے ہیں کہ وہ قبیح چیزوں سے انسان کو روکتا ہے اور عمدہ چیزوں پر اس کو مجاہد دیتا ہے۔ پھر عقل اس قوت کا بھی نام ہے جس کے ذریعہ نفس

انسانی ادراک کرتا ہے، اور آیت کریمہ ان لوگوں کی بد عملی اور خبیث نفس کا اظہار کر رہی ہے جو دوسروں کو تو نصیحت کرتے ہیں لیکن خود نصیحت حاصل نہیں کرتے، نیز آیت یہ بتلا رہی ہے کہ یہ عمل اُسی شخص کا ہو سکتا ہے جو شریعت سے ناواقف ہے یا ایسا احمق ہے جو عقل سے بالکل خالی ہے، کیونکہ جو شخص عقل اور شریعت دونوں کا جامع ہو اس کی طبیعت ایسے عمل سے ابا کرتی ہے۔

اور مقصود یہ ہے کہ واعظ کو اس پر آمادہ کیا جائے کہ وہ اپنے نفس کا تزکیہ کرے اور تزکیہ کی جانب پوری طرح متوجہ ہو، تاکہ خود سیدھا ہو جائے پھر دوسروں کو سیدھا کر سکے، مقصود یہ نہیں ہے کہ فاسق کو وعظ گوئی سے روک دیا جائے، اس لئے کہ اگر دو چیزیں مامور بہ ہوں اور ان میں کسی ایک کی بجا آوری میں کمی ہو رہی ہو تو ضروری نہیں ہے کہ دوسری کی بجا آوری میں بھی کمی کی جائے۔

التشریح | اَنَا مُرُّونَ النَّاسِ۔ کا ہمزہ استفہام یہاں تین معانی کے لئے ہے۔ تقریر، توبیخ، تعجب۔ اس ہمزہ سے مابعد کے مضمون کا اثبات و اقرار بھی مقصود ہے۔ اور اس پر ملامت کرنا اور عار دلانا بھی مقصود ہے اور ان کو تعجب دلانا بھی پیش نظر ہے، گویا یہ کہا جا رہا ہے کہ اے علماء بنی اسرائیل یہ بات ثابت شدہ ہے اور اس حقیقت کا خود تمہیں بھی اقرار کرنا چاہئے کہ تم لوگوں کو تو ”بڑ“ کا حکم دیتے ہو لیکن خود اپنے آپ کو فراموش کر دیتے ہو، اور اے علماء یہود تمہاری یہ روش قابل نفیر اور لائق ملامت ہے اور اے علماء یہود تم کو اپنے اس رویہ پر تعجب ہونا چاہئے، تمہیں اس پر حیرت ہونا چاہئے کہ تمہارا عمل یہ ہے۔

”الْبُرُّ“ بَرٌّ ماخوذ ہے بَرٌّ سے بَرٌّ کے معنی کسادہ میدان کے ہیں، یہاں بَرٌّ کے معنی ہیں خیر میں وسعت پیدا کرنا بَرٌّ کا لفظ ہر قسم کی خیر کو وسیع ہے، حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بَرٌّ کے معنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کئے تھے تو آپ نے جواب میں آیت قرآنی ”لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجْهَكُمْ رَبَّكَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ“ کی تلاوت فرمائی، جس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اور یوم آخر پر ایمان، اور اقامتِ صلوٰۃ وایتارِ زکوٰۃ و فادِ عہد اور بصبر وغیرہ سبھی چیزیں بَرٌّ کے تحت آتی ہیں۔

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ بَرٌّ ایک ایسا لفظ ہے جو تمام اعمالِ خیر کو جامع ہے، مثلاً بَرٌّ الوالدین یعنی والدین کی اطاعت، عَمَلٌ مَبْرُورٌ اللہ تعالیٰ کا پسندیدہ عمل، بَرٌّ فی عَمَلِہ یعنی قسم وغیرہ میں سچا ہونا۔ وَلَکِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى۔ یعنی بَرٌّ تقویٰ کو بھی شامل ہے۔

قاضی نے کہا کہ بَرٌّ کے تین پہلو ہیں اللہ تعالیٰ کی عبادت میں خوبی، رشتہ داروں کے حقوق کا لحاظ رکھنے میں خوبی، اور اجانب سے معاملہ کرنے میں خوبی، یہ تینوں خوبیاں بَرٌّ ہیں۔

وَتَنَسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ یضاد ہی فرماتے ہیں کہ تَنَسَوْنَ کا کلمہ یہاں استعارہ کے طور پر استعمال ہوا ہے، یعنی خود کو خیر سے محروم چھوڑ دینا اس شخص کے عمل کے مشابہ ہے جو کسی چیز کو بھول جائے اور اس کو نفع بخش چیزوں کے ساتھ متصف کرنے سے غافل ہو جائے۔

دوسروں کو نیکی کا حکم کرنا اور خود کو بھول جانا، اس کی تفسیر کرتے ہوئے ترجمان القرآن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ یہ علماء یہود کے بارے میں نازل ہوا کہ وہ خفیہ طور پر اپنے ان رشتہ داروں کو جو

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لا چکے تھے، کہتے تھے کہ اس ایمان پر قائم رہو، لیکن خود اس ایمان کی طرف نہیں پڑھتے تھے۔ بعض حضرات نے کہا کہ وہ لوگ دوسروں کو صدقہ کا حکم دیتے تھے اور خود صدقہ نہیں کرتے تھے، اس پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔

وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ - یہ وَتَنْسَوْنَ کی ضمیر فاعل سے مال واقع ہے جیسا کہ وَاَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ اپنے ماقبل سے مال واقع ہے، اس حال کا مقصد ماقبل کے حکم کو مقید اور مخصوص کرنا نہیں ہے بلکہ مزید شاعت اور قیاحت کا اظہار مقصود ہے۔

أَفَلَا تَعْقِلُونَ = قبح صنیعکم اور أَفَلَا عَقْلٌ لَّکُمْ۔ ان دو تفسیروں سے اس جانب اشارہ ہے کہ أَفَلَا تَعْقِلُونَ فعل متعدی ہے، اب اس کی دو صورتیں ہیں اس کا مفعول بہ مقدر مانا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو درجہ لازم میں اتار لیا جائے جس کو معانی کی اصطلاح میں مُنْزَلٌ بِمَنْزِلَةِ الْإِذْنِ کہتے ہیں، پہلی صورت میں اس کا مفعول بہ مقدر قبح صنیعکم ہوگا۔ معنی ہوں گے کیا تم لوگ اپنے عمل کی قیاحت کو نہیں سوچتے؟ اور دوسری صورت میں مطلق عقل کی نفی پر سوال مرتب ہوگا۔ معنی ہوں گے کیا تمہارے پاس ذرا بھی عقل نہیں ہے؟ جو تم کو اس عمل سے روک دے جس کے سودا انجام سے تم خود واقف ہو۔

غیاچی نے کہا کہ دونوں احتمالات میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں اور اک مخصوص اور ادراک مقید کی نفی ہے اور دوسری صورت میں مطلق ادراک کی نفی ہے۔

شیخ زادہ نے حواشی سعدیہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ بعض حضرات "أَفَلَا تَعْقِلُونَ" سے اس پر دلیل لاتے ہیں کہ اشیاء کا قبح عقلی ہے کیونکہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء یہود اپنے عمل کے قبح عقل سے دریافت کر سکتے ہیں

صاحب حواشی نے کہا کہ وَاَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ کے بعد أَفَلَا تَعْقِلُونَ فرمایا جا رہا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبح اشیاء شرعی ہے یعنی آیت میں یہ بتایا جا رہا ہے کہ تلاوت کتاب جب صاحب عقل کرتا ہے تو عقل کی مدد سے کتاب میں غور کر کے اشیاء کی قبح کو معلوم کر سکتا ہے، پس آیت سے تو قبح اشیاء کا شرعی ہونا ثابت ہوتا ہے نہ کہ عقلی ہونا۔

وَالْعَقْلُ فِي الْأَصْلِ الْحَبْسُ - عقل کے لغوی معنی محبوس کرنا اور مضبوطی کے ساتھ کسی چیز کو باندھنا ہے، عَقْلَ الْبَعِیْرِ اس وقت بولتے ہیں جب اونٹ کے پیر کو موڑ کر رسی سے باندھ دیتے ہیں، جس رسی سے باندھا جاتا ہے اس کو عقلا کہتے ہیں۔ عقول وہ دولہے جو ٹمکِ معدہ ہے اور جس سے اسہال رُک جاتا ہے، عرف میں عقل کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے۔ ادراک اور علم دوسرے معنی وہ ہیں جو سبب ادراک ہیں یعنی قوتِ مدرکہ قوتِ مدرکہ کے معنی میں عقل کا استعمال حقیقت عرفی ہو گیا ہے، قوتِ مدرکہ یا ادراک کو عقل کے ساتھ موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ علم و ادراک میں باز رکھنے اور جمادینے اور محبوس کر دینے کے معنی پائے جاتے ہیں، علم، صاحب علم کو قیاس سے روکا اور محاسن پر جمادیتا ہے۔

وَالْآیَةُ نَاعِمَةٌ - اس آیت کریمہ نیز ارشاد باری تعالیٰ "كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ" سے بعض حضرات نے اس پر استدلال کیا ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لئے فسق سے بری ہونا اور صالح ہونا

شرط ہے، جس میں یہ شرط نہیں پائی جاتی وہ آمر بالمعروف ونہی عن المنکر نہیں ہو سکتا بالفاظ دیگر وہ واعظ نہیں ہو سکتا، قاضی اس استدلال کا جواب دے رہے ہیں۔ حاصل جواب یہ ہے کہ آیت کا مقصود فاسق کو واعظ گوتی سے روکنا نہیں ہے مقصود واعظ کو ترکہ نفس کی دعوت دینا ہے، تاکہ ہر اچھی ہو تو اس کا کھپہ بھی اچھا لگے، یا چھتری سیدھی ہو تاکہ اس کا سایہ بھی سیدھا پڑے، اور عقلاً بھی ایک بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ انسان کو دو چیزوں کا الگ الگ حکم دیا گیا ہے، ایک یہ کہ خود کو معصیت سے باز رکھے، دوم یہ کہ دوسروں کو معصیت سے روکے، اب اگر ایک شخص پہلے حکم کی بجا آوری میں کوتاہی کرتا ہے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اس کو دوسرے حکم کی بجا آوری سے بھی روک دیا جائے۔

وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ مُتَّصِلِينَ بِمَا قَبْلَهُ كَانْهَمِلُهَا أَمْرُوا
بِمَا شَقَّ عَلَيْهِمْ لِمَا فِيهِ مِنْ اتِّسَافَةٍ وَتَرْكُ الرِّيَاسَةِ وَالْإِعْرَاضِ عَنْ
الْمَالِ عَوَّلُوا بِذَلِكَ وَالْمَعْنَى اسْتَعِينُوا عَلَى حَوَائِجِكُمْ بِالنَّجْحِ
وَالْفَرَجِ تَوَكَّلُوا عَلَى اللَّهِ أَوْ بِالصَّوْمِ الَّذِي هُوَ صَبْرٌ عَنْ الْمَغْطَرَاتِ مَا فِيهِ
وَقَدْ كَفَرَ الشَّهْوَةَ وَتَصْفِيَةَ النَّفْسِ وَالتَّوَسُّلَ بِالصَّلَاةِ وَالْإِلْتِمَاءَ إِلَيْهَا فَانْهَ
جَامِعَةً لِأَنْوَاعِ الْعِبَادَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَالْبَدَنِيَّةِ مِنَ الطَّهَارَةِ وَسِتْرِ الْعَوْرَةِ
وَصَرْفِ الْمَالِ فِيهِمَا وَالتَّوَجُّهِ إِلَى الْكَعْبَةِ الْعُكُونِ لِلْعِبَادَةِ وَإِظْهَارِ الْخُشُوعِ
لِجَوَارِحِ الْبَاخِلَاصِ الْبَنِيَّةِ بِالْقَلْبِ وَمُجَاهَدَةِ الشَّيْطَانِ وَمُنَاجَاةِ الْجَنِّ وَقِرَاءَةِ
الْقُرْآنِ وَالتَّكَلُّمِ بِالشَّهَادَتَيْنِ وَكَفِّ النَّفْسِ عَنِ الْإِطْيَابِينَ حَتَّى تَجَابُوا إِلَى
تَحْصِيلِ الْمَارِبِ وَجَبَرَ الْمَصَائِبِ رَوَى أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ
فَرَعَ إِلَى الصَّلَاةِ وَيَجُوزُ أَنْ يَرَادَ بِهَا الدُّعَاءُ وَأَنَّهَا أَيْ الِاسْتِعَانَةُ بِهَا
أَوِ الصَّلَاةُ وَتَحْصِيصُهَا بِرَدِّ الضَّمِيرِ إِلَيْهَا لِغُضَمِ شَأْنِهَا وَاسْتِجْمَاعِهَا ضَرْبًا
مِنَ الصَّبْرِ أَوْ جَمْلَةً مَا أَمْرُهَا وَنَهْوُهَا الْكَبِيرَةُ لِثِقَلِ شَأْنِهَا لِقَوْلِهِ تَعَالَى كَبُرَ
عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ أَيْ الْمُخْبَتِينَ

وَلِخُشُوعِ الْاِخْبَاتِ وَمِنْهُ الْخُشُوعَةُ لِلرَّمْلَةِ الْمَتَطَامِنَةِ وَالْخُضُوعِ لِلْبَيْنِ
وَالْاِنْقِيَادِ وَلِذَلِكَ يُقَالُ الْخُشُوعُ بِالْجَوَارِحِ وَالْخُضُوعُ بِالْقَلْبِ -

ترجمہ (آیت) اور مرد چاہو صبر اور نماز کے ذریعہ اور یقیناً نماز شاق ہے مگر خشوع رکھنے والوں پر۔
(عبارت) اس حکم کا ماقبل سے تعلق ہے گویا ان کو جب اس چیز کا حکم دیا گیا جو ان پر دشوار تھی کیونکہ
اس میں کلفت تھی اور سرداری کا ترک تھا اور مال سے اعراض تھا تو اس حکم کے ذریعہ ان کا علاج کیا گیا، آیت کے
معنی ہوں گے کامیابی کا انتظار کر کے اور کسادگی غم کا انتظار کر کے اللہ تعالیٰ پر بھروسہ رکھتے ہوئے اپنی فرویت
پر اللہ تعالیٰ سے مرد چاہو۔ یا یہ معنی ہیں کہ روزے کے ذریعہ مدد طلب کرو کیونکہ روزہ نام ہے مفطرات سے
صبر کرنے کا اس لئے کہ اس میں شہوت کو توڑنا اور نفس کو پاک و صاف رکھنا پایا جاتا ہے، اور مرد چاہو نماز کے
ذریعہ، نماز کو وسیلہ بناؤ اور نماز کی جانب پناہ پکڑو، کیونکہ نماز عبادات قلبیہ و بدنیہ کی تمام قسموں کو جائز
ہے اس میں طہارت ہے، ستر عورت ہے، صرف مال ہے، توجہ قبلہ ہے، عبارت کے لئے مجبوس ہوتا ہے
اعضاء و جوارح کے ذریعہ خشوع کا اظہار ہے، دل کی نیت کو خالص رکھنا ہے۔ شیطان سے مجاہدہ ہے، حق تعالیٰ
سے شرف مناجات کا حصول ہے، قرأت قرآن ہے، شہادتین کی ادائیگی ہے، اور نفس کو اطمینان یعنی دلنزد
ترین چیزوں سے روکنا ہے، الغرض نماز کو وسیلہ بناؤ تاکہ تمہاری ضرورتیں پوری کی جائیں اور مصائب کی تلافی کی
جائے۔ حدیث شریف میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کوئی اہم بات درپیش ہوتی تھی تو آپ نماز کی پناہ
پناہ پکڑتے تھے، اور ممکن ہے کہ صلوٰۃ سے دعا مراد ہو۔

وَإِذَا تَهَا لِكَبِيرَةٍ - یعنی استعانت بالصبر والصلوة یا صرف صلوٰۃ اور صلوٰۃ کی تحصیل و خاص طور پر اسی
کی جانب صبر کا لوٹنا اس لئے ہے کہ صلوٰۃ عظیم الشان ہے، اور صبر کی بہت سی قسموں کو جامع ہے، یا ایتھا کا مرجع
تمام وہ چیزیں ہیں جن کا یلبنی اسرائیل اذکروا نعتی النبی سے وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ تک حکم دیا گیا
ہے، اور تمام وہ چیزیں ہیں جن سے روکا گیا ہے،

کبیرۃ بمعنی ثقیل اور دشوار ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا مَدَّ عُنُوهُمْ
إِلَيْهِ، مشرکین پر وہ چیز شاق اور دشوار ہے جس کی جانب آپ ان کو دعوت دے رہے ہیں۔

إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ - خاشعین وہ ہیں جو عاجزی کرنے والے ہیں، خشوع کے معنی ہیں عاجزی کرنا، اسی
سے لیا گیا ہے۔ خُشُوعٌ بچھا ہوا اور زمین پر پھیلا ہوا ریت، اور خضوع کے معنی ہیں نرم ہونا اور فرمانبردار
ہونا اس لئے کہا جاتا ہے کہ خشوع اعضاء و جوارح کے ذریعہ ہوتا ہے، اور خضوع دل کے ذریعہ،

التشریح یہاں دو بحثیں ہیں، اول یہ کہ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ کا مخاطب کون ہے؟ دوم
یہ کہ صبر و صلوٰۃ سے کیا مراد ہے؟ بعض حضرات کا خیال ہے کہ آیت کے مخاطب بنی اسرائیل نہیں
ہیں، بنی اسرائیل سے خطاب اخلاک تعقلون پر ختم ہو گیا۔ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ کا خطاب مومنین اسلام

سے ہے، غالباً ان کے اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ صبر و صلوٰۃ فروع کے قبیل کی چیزیں ہیں لہذا بنی اسرائیل جو ایمان ہی نہیں لائے تھے۔ اُن کو ان فروعی احکام کا حکم دینے کے کیا معنی ہیں؟ بیضاوی نے متصل بما قبلہ کہہ کر شاید اسی خیال کی تردید کی ہے اور یہ کہا ہے کہ اس آیت کا تعلق ما قبل سے ہے اور اس کے مخاطب وہی لوگ ہیں جو آیت سابقہ کے مخاطب ہیں، رہ گئی یہ بات کہ وہ فروع اسلام کے مخاطب کیونکر ہو سکتے ہیں جبکہ انہوں نے اصول ہی کی تصدیق نہیں کی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صبر اور صلوٰۃ سے کوئی مخصوص اصطلاحی معنی مراد نہیں ہیں، بلکہ وہ معنی مراد ہیں جو اس لفظ سے بنی اسرائیل کے یہاں بھی سمجھے جاتے تھے، اور جن کی اہمیت اور تاثیر کے وہ بھی قائل تھے، جب علماء بنی اسرائیل سے کہا گیا کہ مال و جاہ کو ٹھکراؤ اور حق کے حلقہ بگوش ہو جاؤ تو حُب مال و حُب جاہ پر فتح پانے کے لئے اور ان کا مقابلہ کرنے کے لئے ایک معاون ہتھیار کی ضرورت تھی اور وہ ہتھیار صبر اور صلوٰۃ ہے۔ صبر جس کو ضبط نفس یا توکل یا تحمل کہئے نیز تخلیہ برائے عبادت جس کو الصلوٰۃ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہی وہ چیزیں ہیں جن کے ذریعہ حرص ہنونیکا اور جن کے باعث تسکین قلب ہونے کا بنی اسرائیل کو بھی اعتراف تھا، لہذا جس چیز کے وہ معترف تھے اگر اسی چیز کا ان کو مخاطب بنایا گیا تو اس میں استبعاد کیا ہے؟

بحث ثانی یہ ہے کہ صبر اور صلوٰۃ سے مراد کیلئے؟ بیضاوی کی عبارت سے مفہوم ہوتا ہے کہ انہوں نے دونوں میں دو دو احتمال ذکر کئے ہیں احتمال اول یہ ہے کہ صبر سے اس کے معنی لغوی اور صلوٰۃ سے بھی اس کے معنی لغوی مراد ہوں صبر لغت میں یہ ہے کہ جو چیزیں نفس کو ناگوار ہوتی ہیں ان کا خود کو عادی بنایا جائے، اس کا لازمی اثر یہ ہے کہ حصول مقصود پر کامیابی ہوگی اور کشادگی آئے گی، کیونکہ الصبر منقلح الفرج اور اِنْ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، گویا صبر ایک وقفہ ہے جس میں کامیابی اور کشادگی کا انتظار کیا جاتا ہے، لہذا صبر کے لازمی معنی انتظار کامیابی کے ہونے اور صلوٰۃ لغت میں دعا کے معنی میں ہے۔ اب آیت کے معنی ہوئے، اور مدد چاہو انتظار کامرانی اور دعا کے ذریعہ احتمال ثانی یہ ہے کہ صبر سے روزہ اور صلوٰۃ سے نماز مراد ہو، اب معنی ہوں گے مدد چاہو روزہ اور نماز کے ذریعہ، روزہ اور نماز سے مدد کس طرح ملتی ہے؟ بیضاوی کی عبارت میں اس کی مکمل وضاحت آگئی ہے اور اس کا سلیس ترجمہ کر دیا گیا ہے۔ مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔

وانھا لکبیرۃ۔ انہا کی ضمیر کس طرف راجع ہے؟ بیضاوی کی عبارت کی روشنی میں اس کی تین صورتیں ہیں، اول یہ کہ اسْتَعِينُوا کے مصدر استعانت کی جانب، اور استعانت سے مراد ہے استعانت بالصبر والصلوٰۃ، معنی ہوں گے صبر اور صلوٰۃ کے ذریعہ مدد طلب کرنا ایک دشوار امر ہے، لیکن خوف خدا کے بعد یہ دشواری رفع ہو جاتی ہے، اور فقط خوف الہی وہ شئی ہے جس کی بدولت یہ کار دشوار آسان ہو سکتا ہے، بالفاظ دیگر یہ کہنے کے قرآن کریم نے جہاں یہ حکم دیا کہ صبر و صلوٰۃ کے ذریعہ مدد چاہو، وہیں پر یہ بھی حکم دیا کہ اپنے اندر خوف خدا پیدا کرو، دوم یہ کہ ضمیر راجع ہے صلوٰۃ کی جانب، اب معنی ہوں گے ”نماز دشوار ہے مگر خاشعین کے لئے آسان ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ بنی اسرائیل اذکر و انعمتی الّٰہی انعمت علیکم سے واستعینوا بالصبر والصلوٰۃ تک جن امور کے بحال لانے اور جن امور کے ترک کرنے کو فرمایا گیا ہے، انہا کی ضمیر اُن تمام امور کی جانب راجع ہے، اب معنی ہوں گے اور بلاشبہ

یہ تمام ادا مرواوی ہر کس و ناکس پر شاق اور دشوار ہیں سوائے ان کے جن کے دلوں میں خوف خدا ہے، خوف خدا رکھنے والوں کے لئے ان کی بجا آوری آسان ہے۔

الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبَّهُمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أَيْ يَتَوَقَّعُونَ لِقَاءَ اللَّهِ وَنِيلَ مَا عِنْدَهُ لَوْ يَتَيَقَّنُونَ أَنَّهُمْ يَحْشَرُونَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَيَجَازِيهِمْ وَيُؤَيِّدُهُ ان فِي مَصْحَفِ ابْنِ مَسْعُودٍ يَعْلَمُونَ وَكَانَ الظَّنُّ لِمَا شَابهَ الْعِلْمَ فِي الرَّجْحَانِ أَطْلَقَ عَلَيْهِ لَتَضْمِينٍ مَعْنَى التَّوَقُّعِ قَالَ أَوْسُ بْنُ حَجْرٍ: فَارْسَلْتَهُ مُسْتَيَقِّنَ الظَّنِّ أَنَّهُ: فَخَالَطَ مَا بَيْنَ الشَّرِّ وَالْإِسْفِ جَائِفٌ: وَأَنَّمَا لَمْ تَثْقُلْ عَلَيْهِمْ ثَقْلَهَا عَلَى غَيْرِهِمْ فَإِنَّ نَفْسَهُمْ مَرْتَضَةٌ بِأَمثالِهَا مَتَوَقِّعَةٌ فِي مَقَابِلَتِهَا مَا يَسْتَحَقُّ لِأَجَلِهِ مَشَاقِقَهَا وَيَسْتَلْذِ بِسَبَبِهِ مَتَاعِهَا وَمَنْ ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ۔

ترجمہ (آیت) جو لوگ یہ توقع رکھتے ہیں کہ ان کو اپنے رب سے ملنا ہے اور یہ کہ وہ اس کی طرف رجوع ہونے والے ہیں۔

(ترجمہ عبارت) یعنی وہ اللہ تعالیٰ سے ملاقات کی توقع رکھتے ہیں اور جو اجر ان کے پاس ہے اس کو پانے کی امید رکھتے ہیں، یا معنی یہ ہے کہ وہ یہ یقین رکھتے ہیں کہ ان کو اللہ تعالیٰ کے حضور جمع کیا جائے گا پھر وہ ان کو بلا عطا فرمائے گا، اس معنی کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ مصحف ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں یَعْلَمُونَ آیا ہے اور ظن اعتقاد راجح ہونے میں چونکہ یقین سے مشابہ ہے اس لئے ظن کا یقین پر اطلاق کیا گیا ہے۔ تاکہ توقع کے معنی کی تفسیر ہو جائے، اور ابن حجر کہتا ہے: فَارْسَلْتَهُ مُسْتَيَقِّنَ الظَّنِّ أَنَّهُ، فَخَالَطَ مَا بَيْنَ الشَّرِّ وَالْإِسْفِ جَائِفٌ۔

اور فاشعین پر نماز اتنی ثقیل نہیں ہے، جتنی غیر فاشعین پر ثقیل ہے، وجہ یہ ہے کہ وہ نماز جیسی چیزوں کے خوگر ہیں اور نماز کے بدلے وہ ان جزاؤں کی توقع رکھتے ہیں، جن کی وجہ سے نماز کی مشقتیں معمولی معلوم ہوتی ہیں، اور ان ہی جزاؤں کے سبب نماز کے تعب میں ڈالنے والی چیزیں ان کو لذیذ معلوم ہوتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ۔

التشریح الَّذِينَ يَظُنُّونَ۔ الخاشعین کا بیان ہے، یظنون کے معنی میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ توقع اور امید کے معنی میں ہو دوم یہ کہ یقین اور علم کے معنی میں، لیکن یقین اور علم کے معنی میں ہوئے بھی توقع کے معنی پر مشتمل ہوگا۔ یعنی توقع کے معنی کی تفسیر اس میں بہر صورت ہوگی اگر توقع کے معنی میں ہے۔

تو مفہوم یہ ہوگا کہ خاشعین وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی لقاد کی توقع رکھتے ہیں شیخ زادہ شارح بیضاوی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کی لقاد سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے یہ توقع رکھتے ہیں کہ وہ ان کو کرامت اور اجر جزیل سے نوازے گا۔ لقاد رب کی یہ تشریح اس لئے ضروری ہے کہ توقع کے حقیقی معنی اسی وقت صادق آئیں گے جب یہ تشریح کی جائے گی کیونکہ توقع میں ایک پہلو تخلف کا بھی ہے یعنی یہ بھی ممکن ہے کہ متوقع جو توقع رکھتا ہے وہ پوری نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ لقاد بمعنی حضور عند اللہ تو ایسی چیز نہیں ہے جس میں شمار برابر بھی تخلف کی گنجائش ہو اسی لئے بیضاوی نے لقاد اللہ کے بعد بیل ماعندہ کا لفظ اضافہ کر دیا ہے تاکہ واضح ہو جائے کہ توقع کے معنی کی صورت میں لقاد رب سے کیا مراد ہے۔

شیخ زادہ نے یہ بھی کہا ہے کہ ”وَ اَشْمَهُ اِلَيْهِ رَاجِعُونَ“ کا عامل اس صورت میں مقدر ماننا ہوگا کیونکہ ”رجوع الی الرب“ منطون اور محتمل شئی نہیں بلکہ یقینی ہے، لہذا اس کا عامل (يَتَيَقَّنُونَ) پوشیدہ ہوگا، اب پورا مفہوم یہ ہوگا کہ خاشعین وہ ہیں جو لقاد رب کی توقع رکھتے ہیں اور اس کا یقین رکھتے ہیں کہ ان کو اپنے پروردگار کی جانب رجوع ہونا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ يَطْنُونَ کو يَتَيَقَّنُونَ کے معنی میں لیا جائے اُس وقت لقاد رب سے مراد حشر اور رجوع الی الرب سے مراد جزاء اعمال ہوگی۔ معنی ہوں گے وہ لوگ جو اس کا یقین رکھتے ہیں کہ اُن کے رب کے پاس اُن کا حشر ہوگا اور وہ اُن کے اعمال پر ان کو جزا دے گا، چونکہ حشر اور جزاء اعمال یقینی امور میں سے ہیں اس لئے ان کا عامل ایسے فعل کو قرار دیا گیا جو یقینی ہے، حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جن مصحف میں تلاوت کرتے تھے اس میں يَطْنُونَ کے بجائے يَعْلَمُونَ ہے۔ علم بمعنی یقین ہے۔ لہذا مصحف ابن مسعود سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ یہاں يَطْنُونَ معنی میں يَتَيَقَّنُونَ کے ہے۔

یقین کو ظن کے لفظ سے تعبیر کرنے کا جواز یہ ہے کہ یقین اور ظن اعتقادِ راجح ہونے میں مشترک ہیں، یعنی جس طرح یقین نام ہے اعتقادِ راجح کا اُسی طرح ظن بھی نام ہے اعتقادِ راجح کا فرق یہ ہے کہ یقین میں اعتقادِ راجح جازم ہوتا ہے اور ظن میں اعتقادِ راجح غیر جازم ہوتا ہے، نیز ظن کی تعبیر میں توقع کی جھلک آتی ہے جو یہاں مقصود بھی ہے، عرب جاہلیت بھی ظن کو یقین کے معنی میں استعمال کرتے تھے، اوس بن حجر کہتا ہے فارسلتہ مستقیلاً لظن محالط مابین الشرا سیف جائف۔ ارسلتہ کی ضمیر مفعول تیر کی جانب راجع ہے، شرا سیف جمع ہے شُرُوف کی بمعنی پسی اور پہلو جائف بمعنی جوف میں نفوذ کرنے والا معنی ہوں گے، میں نے تیر کو اس علم پر یقین کرتے ہوئے چھوڑا کہ وہ شکار کی پسلیوں کے درمیان سے جاٹے گا اور شکم میں نفوذ کرے گا۔ شعر میں الظن بمعنی العلم والیقین ہے۔

وانما لم یثقل علیہم۔ صلوة خاشعین پر شاق نہیں ہے۔ اس کی وجہ بیان ہو رہی ہے، فرماتے ہیں کہ خاشعین کے قلوب چونکہ اس طرح کی عبادت کے خوگر ہیں اور اس کے صلہ میں اس قدر اجر جزیل کے متوقع ہیں کہ اس کے مقابلہ میں شقیں، سچ ہیں اس لئے نماز ان کی طبیعتوں پر سہل اور آسان ہے اور دوسروں پر شاق اور دشوار ہے، اسی لئے حدیث شریف میں وارد ہے جُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ۔ میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں رکھ دی گئی ہے۔

شیخ زادہ نے کہا کہ یہاں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ عبادات کے اجر کا معیار شقت پر ہے جو جتنی شقت اٹھاتا ہے اسی قدر اجر پاتا ہے پس خاشعین پر نماز جب سہل ہوئی اور غیر خاشعین پر دشوار تو اجر غیر خاشعین کا زیادہ ہونا چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ نماز میں شقت اور محنت تو خاشعین ہی زیادہ اٹھاتے ہیں اس لئے کہ وہ حضور قلب آمادگی ہوارح کے ساتھ نماز پڑھتے ہیں گویا نماز کے ظاہر و باطن ہر دو کا خیال رکھتے ہیں، اس کے برعکس غیر خاشعین کہ وہ صرف ظاہر کا لحاظ کرتے ہیں اور وہ بھی نامکمل اور جو ظاہر و باطن ہر دو کو ملحوظ رکھتا ہو اس کا عمل زیادہ پر شقت ہوگا بہ نسبت اُس کے جو ظاہر پر تفتت کرتا ہے پس اجر میں خاشعین ہی زیادہ ہونگے البتہ یہ ضرور ہے کہ اُس شقت کو جھیل جانا خاشعین ہی پر زیادہ آسان ہے اور غیر خاشعین پر دشوار۔

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اذْكُرُوْا النِّعْمَتِ الَّتِيْ اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ كَرَّرَ لِلتَّوَكُّيدِ وَتَذَكُّيرِ
التَّفْضِيْلِ الَّذِيْ هُوَ مِنْ اَجْلِ النِّعَمِ خُصُوصًا وَرَبَطَهُ بِالْوَعْدِ الشَّدِيدِ تَخْوِيفًا لِّمَنْ
غَفَلَ عَنْهَا وَاخْلَ بِحَقِّهَا وَآتَى فُضِّلْتُمْ عَطْفًا عَلَى نِعْمَتِيْ عَلَى الْعَالَمِيْنَ اَيُّ عَالَمِيْ
زَمَانِهِمْ يَرِيْدُ بِهِ تَفْضِيْلُ الْاَبَاءِ هُمُ الَّذِيْنَ كَانُوْا فِيْ عَصْرِ مُوسَى وَبَعْدَهُ قَبْلَ اَنْ
يَغِيْرُوْا بِمَا مَنَحَهُمُ اللّٰهُ مِنَ الْعِلْمِ وَالْاِيْمَانِ وَالْعَمَلِ الصّٰلِحِ وَجَعَلَهُمُ اَنْبِيَاءَ
وَمُلُوْكَ مَقْسُطِيْنَ وَاسْتَدَلَّ بِهِ عَلَى تَفْضِيْلِ الْبَشَرِ عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَهُوَ ضَعِيْفٌ
وَاقْفُوْا اَيُّوْمًا اَيُّ مَا فِيْهِ مِنَ الْحَسَابِ وَالْعَذَابِ لَا تُجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا
لَّا تَقْضِيْ عَنْهَا شَيْئًا مِنَ الْحَقُوْقِ اَوْ شَيْئًا مِنَ الْاِجْرَاءِ فَيَكُوْنُ نَصْبُهُ عَلَى الْمَصْدَرِ
وَقَرِئَ لَا تُجْزِيْ مِنْ اِجْرَاءِ عَنْهُ اِذَا اِغْنَى عَنْهُ وَعَلَى هَذَا تَعَيَّنَ اَنْ يَكُوْنَ
مَصْدَرًا وَاِيْرَادُهُ مَنَكْرًا مَعَ تَنْكِيرِ النَّفْسِيْنَ لِلتَّعْمِيْمِ وَالْاِقْتِنَاطِ الْكُلِّيِّ وَ
الْجَمَلَةِ صِفَةً لِّيَوْمٍ وَالْعَائِدُ مِنْهَا مَحْذُوْفٌ تَقْدِيْرُهُ لَا تُجْزِيْ فِيْهِ وَمَنْ لَمْ
يَجْزِ حَذْفُ الْعَائِدِ الْمَجْرُورِ قَالَ اتَّسَعَ فِيْهِ فَحَذَفَ عَنْهُ الْجَارُ وَاجْرَى مَجْرَى
الْمَفْعُولِ بِهِ ثُمَّ حَذَفَ كَمَا حَذَفَ مِنْ قَوْلِهِ اَوْ مَالٌ اَصَابُوا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا
شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ اَيُّ مِنَ النَّفْسِ لِثَانِيَةِ الْعَاصِيَةِ اَوْ مِنَ

الاولی وکأنه ارید بالآیة نفی ان یدفع العذاب احد عن احد من کل وجه محتمل فأنه اما ان یکون قهراً او غیره والاول النصرۃ والثانی اما ان یکون هجاً نا او غیره والاول ان یشفع له والثانی اما باداء ما کان علیہ وهو ان یجری عنه او بغيره وهو ان یعطى عنه عدلاً والشفاعة من الشفع کان المشفوع له کان فرداً فجعله الشفیع شفیعاً بضم نفسه الیه والعدل القدیة وقیل البذل واصله التسویة سُمی به القدیة لانها سُویت بالمقدیة وقرأ ابن کثیر وابوعمر وولاتقبل بالتاء ولا همد یُنصرونَ یمنعون من عذاب الله والضمیر لما دلت علیہ النفس الثانیة المنکرة الواقعة فی سیاق النفی من النفوس الکثیرة وتدن کثیرة بمعنی العباد والاناسی والنصرۃ اخص من المعونة لاختصاصه بدفع الضرر وقد تمسکت المعتزلة بهذه الایة علی نفع الشفاعة لاهل الکبائر واجیب بانها مخصوصة بالكفار للآیات والاحادیث الواردة فی الشفاعة ویؤیدہ ان الخطاب معهم والایة نزلت ردالما كانت الیہود تزعم ان اباہم تشفع لهم

ترجمہ | آیت اے بنی اسرائیل میرے وہ انعامات یاد کرو جو میں نے تم پر کئے اور یہ کہ میں نے تم کو تمام عالم پر فضیلت بخشی اور اس دن سے ڈرو جس دن کوئی بھی شخص کسی بھی شخص کے کچھ کام نہ آئے گا اور نہ کسی کی جانب سے کوئی سفارش قبول کی جائے گی اور نہ کسی کی طرف سے کوئی فدیہ قبول کیا جائے گا، اور نہ ان کی نصرت کی جائے گی۔

(عبارت) یٰبَنِیْ اِسْرَآئِیْل اذْکُرْ وَاَنْعَمْتَ عَلَیْکُمْ کَاخْطَابٍ مَّرْرَ لَّآیَاکِیْہِ تاکہ تاکید ہو جائے اور اس تفضیل و تکریم کی یاد دہانی ہو جائے جو خاص طور پر ان انعامات کی وجہ سے متحقق ہوئی۔ نیز تکرار کا مقصود یہ بھی ہے کہ اس خطاب کو وعید شدید کے ساتھ جوڑ دیا جائے، تاکہ جو نعمتوں سے غافل ہیں اور ان کی ادائیگی حقوق میں کوتاہی کر رہے ہیں ان کی تنخویف ہو اور وہ ڈریں۔

وَآتٰی فَمَلَّکُمْ عَلَی الْعَالَمِیْنَ۔ معطوف ہے نعمتی پر اور العالمین سے مراد ان کے دور کا عالم ہے،

مراد یہ ہے کہ یہود کے آباؤ اجداد جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دور میں تھے اور جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد ہوئے اور ابھی انہوں نے اللہ تعالیٰ کی عطا کی ہوئی چیزوں مثلاً علم، ایمان اور عمل صالح میں تبدیلی نہیں کی تھی ان کو فضیلت عطا کی، اور ان کو نبی بنایا اور انصاف کرنے والے بادشاہ بنایا اور اس آیت سے بعض نے اس پر استدلال کیا ہے کہ انسان افضل ہیں فرشتوں سے لیکن یہ استدلال کمزور ہے، و اتقوا یوماً۔ یوماً سے مراد وہ دن ہے جس میں حساب و عذاب ہوگا۔

لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ - یعنی ادا نہ کرے گا کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کوئی حق یا ادا نہ کرے گا کچھ بھی ادا کرنا۔ اس تقدیر پر شیئاً کا نصب مصدر یعنی مفعول مطلق ہونے کی بنا پر ہوگا، اور ایک قرأت "لا تجزی" بھی ہے یہ ماخوذ ہے اجزاء عنہ سے جس کے معنی ہیں کام آیا، اس صورت میں شیئاً کا مفعول مطلق ہونا متعین ہے اور شیئاً کو اور دونوں نفس کو نکرہ لا نا عموم پیدا کرنے اور کلی طور پر مایوس کرنے کے لئے ہے، اور لا تجزی لفظ کا جملہ یوماً کی صفت واقع ہے اور جملہ میں موصوف کی جانب رجوع ہونے والی ضمیر محذوف ہے، تقدیری عبارت ہوگی "لا تجزی فیہ"۔ اور جو لوگ ضمیر عائذ مجرور کا حذف جائز قرار نہیں دیتے وہ یہ کہتے ہیں کہ جملہ میں اتباع سے کام لیا گیا ہے یعنی فیہ کے حرف جار کو حذف کر کے عائذ کو مفعول بہ کے قائم مقام کر دیا گیا ہے پھر اس مفعول بہ کو بھی حذف کر دیا گیا جیسا کہ شاعر کے اس کلام میں اسی طرح کا تصرف اور حذف ہوا ہے۔ کلام ہے "أَوْ مَالٌ أَصَابُ وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً فَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ" یہاں ضمیر اس نفس کی طرف راجع ہیں جو عملہ اولیٰ میں غیر دوسرے کو رہے یعنی نفس عامی، معنی ہوں گے نہیں قبول کی جائے گی نفس ثانیہ عامیہ کی طرف سے کوئی سفارش الخ یا یہ کہ ضمیر نفس اولیٰ کی جانب راجع ہے، معنی ہوں گے کہ نفس اولیٰ اگر کوئی سفارش کرنا چاہے گا تو اس کی سفارش قبول نہیں کی جائے گی، اور گویا آیت کریمہ سے مقصود یہ ہے کہ کسی کے اوپر سے کوئی شخص عذاب کو جتنی ممکن اور متحمل صورتوں سے دفع کر سکتا ہے، ان تمام صورتوں کی نفی ہو جائے، اس لئے کہ دفع عذاب یا تو قہر اور غلبہ کے ذریعہ ہو گا یا اس کے بغیر پہلی صورت نصرت کی ہے۔ اور دوسری صورت کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ دفع عذاب بلا عوض ہو دوم یہ کہ اس کے برعکس ہو یعنی بالعوض ہو۔

بلا عوض یہ ہے کہ اس کے لئے سفارش کی جائے اور بالعوض کی دو شکلیں ہیں یا تو اس حق کی ادائیگی کے ذریعہ جو اس پر عائذ ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مجرم کی جانب سے خود اپنے اعمال کو بدلے میں پیش کر دے یا اس کے سوا کوئی دوسری صورت ہو اور وہ یہ ہے کہ اس کی طرف سے فدیہ ادا کر دے، اور شفاعت نکلا ہے شفع سے جو جمع جفت ہے گویا مشفوع لہ تمنا تھا اور شفیع نے اس کو جفت بنا دیا یا اس طور کہ خود کو اس کے ساتھ شامل کر دیا، اور عدل کے معنی فدیہ کے ہیں اور بعض نے کہا ہے کہ یہ بمعنی بدل ہے۔ اور اصل معنی اس کے ہیں برابر رکھنا، اس نام کے ساتھ فدیہ کو اس لئے موسوم کیا گیا کہ فدیہ مفدی کے برابر ہوتا ہے اور ابن کثیر اور ابو عمرو نے وَلَا تَقْبَلُ تاء کے ساتھ پڑھا ہے۔

وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ یعنی ان کو اللہ تعالیٰ کے عذاب سے نہیں بچا یا جائے گا۔ اور وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ

کی ضمیر ان نفوس کثیرہ کی جانب راجع ہے جن کے اوپر نفسِ ثانیہ دلالت کرتا ہے جو نکرہ ہے اور نفی کے تحت داخل ہے اور اس کو نکر لانا اس لئے ہے کہ وہ بندوں اور انسانوں کے معنی میں ہے،

اور نصرت معونہ کے مقابلہ میں خاص مطلق ہے، کیونکہ نصرت کے مفہوم میں مدد کے ساتھ دفع ضرر کی خصوصیت بھی ہے، اور معزلہ نے اس آیت کے ذریعہ اس پر استدلال کیا ہے کہ اہل کبار کی شفاعت نہیں ہو سکتی اور اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت کفار کے ساتھ مخصوص ہے، قرینہ وہ آیات و احادیث ہیں جو شفاعت کے سلسلے میں وارد ہیں، اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ خطاب کفار سے ہے اور آیت کریمہ یہود کے اس دعوے کی تردید کے لئے اتری کہ ان کے آباء و اجداد ان کے لئے سفارش کریں گے۔

التشریح

یٰبَنۡیَ اِسْرَآئِیْل اِذْکُرُوا نِعْمَتِی الَّتِیْ اَنْعَمْتُ عَلَیْکُمْ کا خطاب پہلے ہی ہو چکا ہے، دوبارہ اس خطاب کو لانا تاکید کے لئے بھی مفید ہے اور یہ مقصد بھی ہے کہ ان کو عالم پر فضیلت دینا جو کہ ان انعامات میں جو بنی اسرائیل پر کئے گئے ہیں سب سے بڑا انعام ہے اس کو صراحتہً یاد دلایا جائے اور یہ باور کرایا جائے کہ یہ ان انعامات میں خصوصی انعام ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ تکرار انداز سے یہ اشارہ مقصود ہو کہ بنی اسرائیل کی حق سے پہلو ہتی اس حد تک پہنچی ہوئی ہے کہ ان کے لئے نداد واحد کافی نہیں ہے۔

عَلٰی الْعَالَمِیْنَ۔ العالمین سے ان کے آباء و اجداد کا دور مراد ہے اور فضیلت بھی ان کے آباء و اجداد ہی کو دی گئی تھی۔ یہ وہ آباء و اجداد ہیں جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دور میں تھے اور جو ان کے بعد آئے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سے حاصل کئے ہوئے عقائد و علوم اور اعمال پر برقرار تھے۔ ابھی تک ان چیزوں میں انہوں نے کوئی تبدیلی نہیں کی تھی انہیں میں بعض کو حق تعالیٰ نے نبی بنایا اور بعض کو بادشاہ۔

بعض حضرات نے وَ اَنِّیْ فَضَّلْتُکُمْ عَلٰی الْعَالَمِیْنَ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل کو اس دور میں تمام عالم پر فضیلت بخشی گئی تھی۔ اس سے اس مسئلہ پر استدلال کیا ہے کہ بشر ملک سے افضل ہے۔ اس لئے کہ تمام عالم میں عالم ملک بھی آتا ہے۔

قاضی نے کہا کہ یہ استدلال ضعیف ہے، وہ ضعف یہ ہے کہ ”وَ اَنِّیْ فَضَّلْتُکُمْ عَلٰی الْعَالَمِیْنَ“ عام مخصوص منہ البعض ہے یعنی العالمین سے عام اور مطلق معنی مراد نہیں ہیں، ایسا ہوتا تو اقیامت تک آنے والے انسانوں پر حتیٰ کہ امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام پر ان کی فضیلت ثابت ہوتی، اس سے خاص کر ایک مخصوص دور کے لوگ مراد ہیں اور مخصوص منہ البعض میں جس طرح ایک تخصیص ہو سکتی ہے۔ اسی طرح کئی ایک تخصیصات ہو سکتی ہیں۔ لہذا ایک تخصیص یہ بھی ہے کہ یہ عالم انس کے ساتھ خاص ہے۔ عالم ملک اس سے مستثنیٰ ہے، اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ آیت کریمہ سے تفضیل بشر علی الملک ثابت ہوتی ہے، تو یہ فضیلت من جمیع الوجوہ نہیں ثابت ہوتی بعض حیثیتوں سے بشر افضل ہے ملک سے اور بعض حیثیتوں سے ملک افضل ہے بشر سے۔

وَ اتَّقُوا یَوْمًا لَا تَجْزِیْ نَفْسٌ اِلَآئَہٗ یَوْمَکِی تَفْسِرُکَرتے ہوئے بیضاوی کہتے ہیں کہ اس سے وہ حساب کتاب مراد ہے جو اس دن ہونے والا ہے، شیخ زادہ اس کی شرح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یومًا کو اتقوا کا مفعول فیہ نہیں قرار دے سکتے ورنہ یہ لازم آئے گا کہ تقویٰ روز قیامت میں اختیار کرو جبکہ یہیں دنیا میں تقویٰ اختیار کرنے کا حکم ہے لہذا یومًا مفعول یہ ہے اور یومًا کا مضاف مقدر ہے، عبارت ہوگی وَ اتَّقُوا عَذَابَ یَوْمٍ یَّاتِیْکُمْ حَآبًا

یوم، اس دن کے عذاب اور حجاب سے ڈرو، لا تجزی نفس اور اس کے مابعد والے جملے یوماً کی صفت ہیں اور تمام جملوں میں عائذ محذوف ہے تقدیری عبارت ہوگی لا تجزی فیہ نفس عن نفس شیئاً، ولا یقبل منها شفاعۃ فیہ، ولا ھم یصرون فیہ الخ، تجزی، اگر فعل ناقص ہے جس کے معنی ادا کرنے کے ہیں، تو شیئاً میں دو احتمال ہیں، مفعول بہ بھی ہو سکتا ہے اور مفعول مطلق بھی، مفعول بہ کی صورت میں ترجمہ ہوگا کوئی شخص کسی شخص کا کوئی بھی حق ادا نہ کر سکے گا، گویا شیئاً معنی میں شیئاً من الحقوق کے ہوگا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ مفعول مطلق ہو اس وقت شیئاً معنی میں شیئاً من الخزاء کے ہوگا، ترجمہ ہوگا، جس دن بدلہ نہیں دے گا کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی بدلہ دینا، اور اگر تجزی مہوز اللام ہے تو شیئاً میں صرف ایک کا احتمال ہے وہ یہ کہ مفعول مطلق ہے۔ اور تجزی کافی ہونے کے معنی میں ہوگا، ترجمہ ہوگا جس دن کافی نہیں ہوگا کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی کافی ہونا، نفس عن نفس شیئاً یہ تینوں نکرہ ہیں جو نفی کے تحت واقع ہیں لہذا جزاء مجزی غنہ مجزی لہ تینوں کی عموم کے ساتھ نفی ہوگی، اور مفہوم ہوگا کہ کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی بدلہ نہ دے سکے گا، یا کچھ بھی کام نہ آ سکے گا۔ یہ تنکیریں اور یہ عموم نفی اس لئے ہے تاکہ لوگ غیر معتبر طریقہ پر جو امیدیں رکھتے ہیں ان سے قطعی طور پر مایوس ہو جائیں، شیخ زادہ نے کہا کہ وَلَا یُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا یُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ میں شفاعت اور عدل نکرہ ہیں اور نفی کے تحت واقع ہیں، ان کی تنکیر اور ان کا وقوع تحت النفی بھی اسی اقناط کلی کے لئے ہے، یوماً موصوف ہے اور لا تجزی الخ اس کی صفت ہے، اور عائذ یعنی فیہ محذوف ہے اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ عائذ جب ضمیر مجرور ہو تو اس کا حذف جائز نہیں ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ یوماً قائم مقام مفعول بہ کے ہے لہذا اب عائذ کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی اس لئے اس کو حذف کر دیا گیا جیسا کہ "ام مال اصابوا" میں حذف کیا گیا ہے اس کی اصل اُم مَالٍ اَصَابُوْهُ ہے ضمیر عائذ جو ضمیر مفعول بہ ہے حذف کر دی گئی ہے۔

پس یوماً لا تجزی فیہ، سابقہ توجیہ کے مطابق یوماً لا یجزیہ ہوا پھر یوملاً تجزی ہو گیا۔ اُم مَالٍ اَصَابُوا ایک شعر کا ٹکڑا ہے، شعراء بن کلہ بن عمرو شقفی کا ہے، صاحب قاموس نے ان کو صحابہ میں شمار کیا ہے اور صاحب استیعاب کے نزدیک ان کا اسلام ثابت نہیں ہے۔ پورا شعر اس طرح ہے۔

وَلَا اَدْرِیْ اَغَیْرَھُمْ تَنَاءٍ + وَطُوْلُ الْعَہْدِ اُمُّ مَالٍ اَصَابُوا، تناء اصل میں تناءئ ہے بمعنی دور ہونا طول العہد بمعنی طول غیبت ہے، یہ شعر اس نے اس وقت کہے تھے جب اپنے چچا زاد بھائیوں کو خط لکھا تھا اور انہوں نے خط کا جواب نہیں دیا تھا۔ اس شعر سے پہلے کا ایک شعر اور سامنے آجائے تو معنی واضح ہو جائیں، شعر ہے کہتے اَیْھُمْ کُتِبَ مِرَارًا۔ فَلَمْ یَرْجِعْ اِلَیَّ لَھَا جَوَابٌ۔ وَلَا اَدْرِیْ اَغَیْرَھُمْ تَنَاءٍ۔ وَطُوْلُ الْعَہْدِ اُمُّ مَالٍ اَصَابُوا میں نے ان کو کئی ایک خطوط لکھے لیکن مجھے ان کا کوئی جواب نہیں ملا، مجھے نہیں معلوم کہ دوری اور طویل غیبت نے ان کو تبدیل کر دیا ہے یا مال ان کے ہاتھ لگ گیا ہے۔ اور مالدار ہونے کی وجہ سے وہ بے مروت ہو گئے ہیں؟

شعر سے استشاد یہ ہے کہ اصا بوا اور اصل اصا بوا تھا ضمیر کو حذف کر دیا گیا ہے۔

وَلَا یَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا یُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ۔ یہاں منھا مکرر ہے اس کی ضمیر کا مرجع کیا ہے؟

بیضاوی فرماتے ہیں کہ مرجع میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ نفس عامی جو آیت لا تجزی نفس عن نفس شیئاً میں

دوسرے نمبر پر مذکور ہے وہ مرجع قرار پائے، مفہوم ہوگا کہ مجرم کے حق میں نہ کوئی سفارش قبول کی جائے گی اور نہ کوئی فدیہ ہی لیا جائے گا۔ دوم یہ کہ نفس اولیٰ کو مرجع ٹھہرائیں اب مفہوم ہوگا کہ جو شخص مجرم کی ہمدردی میں آنا چاہے تو سہی لے کہ یہاں نہ تو کسی کی سفارش سنی جائے گی اور نہ کسی سے کوئی معاوضہ لیا جائے گا۔

بعض محققین کا کہنا ہے کہ دوسری آیات کے اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلا احتمال راجح ہے، کیونکہ لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ کی ترکیب کہتی ہے کہ ہاضیم نفس مجرم کی طرف راجع ہے، اگر یہ ضمیر نفس شافع کی جانب راجع ہوتی تو اس کی تعبیر یہ ہوتی لَا يُقْبَلُ شَفَاعَةُ نَفْسٍ۔ چنانچہ دوسرے موقع پر ارشاد ہے، فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ

بیضاوی نے احتمال ثانی کو ترجیح دی ہے اور یہ ترجیح ان کے اگلے کلام وکانہ ارباب بالایہ سے مترشح ہوتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ارشاد باری وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي سَعْيُكُمْ وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ تک کا مقصد یہ ہے کہ قیامت کے روز جن لوگوں کے معذب ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا ان کے عذاب کو دفع کرنے کی جتنی بھی صورتیں ممکن ہیں وہ سب منتفی ہوں گی، اگر کوئی چاہے کہ عذاب دینے والی ہستی پر غالب آکر اپنے آدمی کو نکال لے ولا هم ينصرون سے اس کی نفی ہو رہی ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ معاوضہ مالی پیش کر دیا جائے لا یؤخذ منها عدل نے اس امکان کو بھی ختم کر دیا ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ جو حقوق مجرم پر عائد ہوتے ہیں ان کو ادا کر دیا جائے۔ لا یجزي نفس عن نفس شيئا نے کہا ہے کہ یہ بھی نہیں ہو سکتا، آخری صورت خوشامد منت وساجت اور سفارش کی ہے سو وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ سے وہ احتمال بھی ختم ہو جاتا ہے۔

شفاعت، شفیع سے ماخوذ ہے، شفیع و شریکی نفیض ہے، جو ہری نے صلح میں کہا کہ عرب کہتے ہیں کَانَ وَتَرَا فَشَفَعَهُ، وہ طاق تھا پھر اس کو جفت کر دیا۔ سفارش کو شفیع یا شافع اس لئے کہتے ہیں کہ مشفوع لہ (جس کی سفارش کی جائے) تنہا تھا۔ شفیع نے خود کو اس کے ساتھ شامل کر دیا، اب وہ جفت ہو گیا، "عدل" بمعنی فدیہ ہے یا بمعنی بدل ہے۔ فدیہ اور بدل میں فرق یہ ہے کہ فدیہ میں یہ ملحوظ ہوتا ہے کہ وہ مفدی لہ کے مساوی ہو اور بدل میں اس کا لحاظ ضروری نہیں ہوتا،

عدل کے حقیقی معنی تسویہ یعنی برابر رکھنا ہیں۔ فدیہ میں چونکہ تسویہ ہوتا ہے۔ اس لئے اس کو عدل کہتے ہیں۔

وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ۔ ہم اور ینصرون کی ضمیریں نفس ثانی عاصی کی طرف راجع ہیں، یعنی اور نہ ان گنہگاروں کی نمرت کی جائے گی، مرجع اگرچہ لفظ میں مفرد ہے لیکن معنی کے لحاظ سے جمع ہے، کیونکہ نکرہ ہے اور نفی کے تحت ہے لہذا عموم اور کثرت کے معنی کا حامل ہے۔ پس وہ نفس واحدہ نہیں ہے بلکہ نفوس کثیرہ کے معنی میں ہے ہاں یہ بات ضرور کھٹکتی ہے کہ ضمیریں مذکور کی کیوں لائی گئیں ہیں۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ نفس معنی میں عباد اللہ کے بندے اور اناس (انسان) کے ہے اور عباد یا اناس مذکور ہیں۔

ولا هم ينصرون۔ میں نمرت سے بھی قافی صاحب بحث کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ بادی النظر میں نمرت اور معونت شئی واحد معلوم ہوتے ہیں، لیکن درحقیقت یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ معونت عام مطلق ہے

اور نصرت خاص مطلق ہے، معونت کے معنی ہیں کسی کے اوپر سے ضرر کو دفع کر دینا، اور نصرت کے مفہوم میں دفع ضرر کے ساتھ ساتھ یہ مفہوم بھی شامل ہے کہ اس کے لئے مفید اور نفع بخش چیزیں بھی فراہم کی جائیں، اس پر احسان اور انعام بھی کیا جائے۔

وقد تمسکت المعتزلة بهذه الآية - كفار و مشرکین خواہ اہل کتاب ہوں خواہ بت پرست ہوں دونوں کی شفاعت نہیں ہوگی۔ اور مؤمنین عالجین جو کبائر کے مرتکب نہیں ہوئے یا ارتکاب کبیرہ کے بعد انہوں نے توبہ کر لی ان کے لئے شفاعت ہوگی یہ دونوں مسئلے اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان متفق علیہ ہیں، اختلاف اس میں ہے کہ جو مؤمنین مرتکب کبائر ہیں اور توبہ کئے بغیر مر گئے ان کی شفاعت ہوگی یا نہیں؟ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ ان کی شفاعت ہوگی۔ معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں، معتزلہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ آیت میں جیسا کہ پہلے مذکور ہوا کہ نفس نکرہ ہے اور نفی کے تحت ہے، نیز شفاعۃ بھی نکرہ ہے۔ اور نفی کے تحت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عمومی طور پر شفاعت کی نفی کی جا رہی ہے۔ مزید برآں یہ کہ اگر ان کی شفاعت ممکن ہے تو گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے نامر اور مددگار ہوئے۔ حالانکہ فرمایا گیا ہے وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ اہل سنت کی دلیل وہ احادیث ہیں جو شفاعت کے بارے میں وارد ہیں۔ ارشاد ہے۔ شفاعتی لاہل الکبار من امتی، میری شفاعت میری امت کے مرتکبین کبیرہ کے لئے ہے، لَئِنْ مِنْ نَبِيٍّ اِلَّا وَقَدْ اَعْطِيَ دَعْوَةً وَارِثِيْ خِثَابَاتٍ دَعْوَتِيْ شَفَاعَةٌ لِأُمَّتِيْ وَهِيَ نَائِلَةٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ مِنْهُمْ مَنْ لَا يَشْرِكُ بِاللّٰهِ شَيْئًا ہر نبی کو دعا کا حق دیا گیا ہے جسے قبول کیا جائے گا۔ میں نے اپنی دعا کو امت کی شفاعت کے لئے محفوظ کر رکھا ہے اور وہ شفاعت انشاء اللہ ان کو پہنچ کر رہے گی، ہاں وہ جو شرک کرتے ہیں اُن کو نہیں پہنچے گی۔

اہل سنت کہتے ہیں کہ معنی کے اعتبار سے یہ احادیث درجہ تواتر اور درجہ شہرت کو پہنچتی ہیں۔ لہذا ان کے ذریعہ آیت کریمہ میں تخصیص کی جائے گی اور یہ کہا جائے گا کہ آیت میں کفار و مشرکین سے شفاعت کی نفی کرنی مقصود ہے اس تخصیص کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آیت بنی اسرائیل کے رد میں اُتری ہے جو سمجھتے تھے کہ ان کے اسلاف اُن کی شفاعت کریں گے خواہ وہ کچھ بھی کرتے رہیں۔ امام المفسرین ابن جریر طبری نے کہا "وهذه الآية وان كان مخرجها عما في التلاوة فان المراد بها خاص في التاويل" طبری ج ۱ ص ۱۱۱

وَإِذْ نَجَّيْنَاكَ مِنَ آلِ فِرْعَوْنَ تَفْصِيلُ مَا أَجْمَلَهُ فِي قَوْلِهِ اذْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَعُطِفَ عَلَى نِعْمَتِي عُطْفُ جِبْرِئِيلَ وَمِيكَائِيلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَقُرِئَ الْحَجِينَكُمْ وَاصِلُ آلِ أَهْلِ لَانِ تَصْغِيرُهُ أَهْلِيلٌ وَخَصَّنَ بِالْإِضَافَةِ إِلَى أُولَى الْخَطَرِ كَالْأَنْبِيَاءِ وَالْمُلُوكِ وَفِرْعَوْنَ لِقَبْلِ مَنْ مَلِكِ الْعِمَالِقَةِ كَكِسْرِيٍّ وَتَقْصُرُ مَلِكِي الرُّومِ وَالْفَرَسِ وَلَعَنُوهُمْ أَشْتَقَ مِنْهُ تَفَرُّعًا عَنِ الرَّجُلِ إِذَا عَنَّا وَكَانَ فِرْعَوْنَ

موسیٰ مصعبین ریان وقیل ابنہ ولید من بقایا عاد وفرعون یوسف علیہ السلام ریان وکان بینہما اکثر من اربع مائۃ سنۃ یسومونکم یبغونکم من سامہ خسفا اذا اولاہ ظلما واصل لسوم الذہاب فی طلب الشئ سوء العذاب اقطعہ فانہ قبیح بالاضافۃ الی سائرۃ والسوء مصدر رساء یسوء ونصبہ علی المفعول یسومونکم والجملة حال من الضمیر فی نجینا کم من ال فرعون او منہما جمیعاً لان فیہا ضمیر کل واحد منہما یدن یحون ابناؤکم ویستخیون نساءکم بیان یسومونکم ولذلک لم یعطف وقرئ یدن یحون بالتخفیف انما فعلوا بہم ذلک لان فرعون رای فی المنام او قال لہ الکہنۃ سیولد منہم من یدن ہب بملکہ فلم یرد اجتہادہم من قدر اللہ شیئاً و فی ذلک لکم بلاء عنة ان اشیر بن لکم الی صنیعہم ونعمة ان اشیر بہ الی الانجاء واصلہ الاختیار لکن لما کان اختیار اللہ عبادہ تارۃ یا لمنحة وتارۃ یا لمنحة اطلق علیہما ویجوز ان یشار بن لکم الی الجملة ویراد بہ الامتحان الشائع بینہما مِّنْ رَبِّکُمْ بتسلطہم علیا او بیعت موسیٰ علیہ السلام وتوفیقہ لتخلیصکم او بہما عظیم صفة بلاء و فی الآیۃ تنبیہ علی ما یشیب العبد من خیر او شر اختبار من اللہ تعالیٰ فعلیہ ان یشکر علی مسارۃ ویصبر علی مضارۃ لیکون من خیر المختبرین۔

ترجمہ آیت اور جب ہم نے تم کو فرعون کے لوگوں سے نجات بخشی، وہ تم کو بدترین عذاب پکھا رہے تھے وہ تمہارا لڑکوں کو ذبح کرتے تھے اور تمہاری عورتوں کو زندہ رکھتے تھے، اور اس میں تمہارے رب کی طرف سے بڑی آزمائش تھی۔

ترجمہ عبارت مع التشریح اذ کروا نعمتی التي انعمت علیکم میں جو بات مجھ تھی اس کی تفصیل ہے۔ وہاں مجھ لایہ فرمایا گیا ہے کہ اے بنی اسرائیل میرے انعامات کو یاد کرو

لیکن وہ انعامات کیا ہیں؟ اُن کی تفصیل واذ نجینا کمر سے شروع ہوتی ہے، اذ نجینا کمر کا عطف نعمتی پر ہے نعمتی عام ہے اور اذ نجینا کمر خاص ہے۔ لہذا یہ عطف خاص علی العام ہے، جیسے الملائکہ پر جبریل و میکائیل کا عطف عطف خاص علی العام ہے۔ ایک قراءت انجینا کمر کی بھی ہے مفہوم دونوں قراءتوں کا تقریباً ایک ہے۔ آل کی اصل اہل ہے کیونکہ تصغیر اھیل آتی ہے اور تصغیر سے کلمہ کی اصلیت واضح ہو جاتی ہے، آل کا مضاف الیہ ہمیشہ مشہور اور اہم شخصیتیں ہوتی ہیں جیسے انبیاء اور مملوک، نیز مفسرین جبریر کہتے ہیں کہ عرب کے استعمال عام سے واضح ہوتا ہے کہ اس کا مضاف الیہ ذی عقل ہوتا ہے، لہذا آل مدنیہ یا آل مکہ نہیں کہیں گے، اور اگر کہیں ایسا ہے تو شاید نادر ہے۔ فرعون قوم عمالقہ کے بادشاہ کا لقب ہے جیسے کسریٰ شاہ فارس اور قیصر شاہ روم کا لقب ہے چونکہ شاہان عمالقہ سرکش تھے، اس لئے فرعون سے مشتق کر کے تفرعون الرجل بولتے ہیں یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی سرکشی کرے، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دور میں جو فرعون تھا اُس کا نام تھا مصعب بن ربیان، بعض نے کہا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا معاصر مصعب کا بیٹا ولید ہے، یہ قوم عاد کی نسل سے جو لوگ رہ گئے تھے ان میں سے ہیں، اور حضرت یوسف علیہ السلام کے دور کا فرعون ربیان ہے، فرعون موسیٰ اور فرعون یوسف کے درمیان چار سو سال سے زیادہ کا فاصلہ ہے، یسومونکم معنی میں یبغونکم کہے ہیں یعنی وہ تمہارے لئے عذاب کے طالب تھے، یہ خود ہے سَامَهُ خَسَفَ سے جس کے معنی ہیں اس پر ظلم کرنے کا ارادہ کیا۔ اُس سے ظلم و ستم کو قریب کر دیا، "سَوْم" کے اصل معنی ہیں کسی شئی کی طلب میں جانا۔

سوء العذاب یعنی قبیح ترین عذاب تو تمام کا تمام قبیح اور شنیع ہے، اس کی تمام اقسام قبیح و شنیع ہیں لہذا سوء العذاب کی تفسیر عذاب قبیح سے نہیں کی جاسکتی ورنہ سوء کا مفہوم ادا نہیں ہو سکتا، اُس کا مفہوم اسی وقت ادا ہوگا جب کہ اس کی تفسیر قبیح ترین عذاب سے کی جائے، السوء مصدر ہے ساء یسوء کا جس کے معنی ہیں بچھڑنا، سوء العذاب یسومونکم کا مفعول ثانی ہے اور اسی بنا پر منصوب ہے، جملہ یسومونکم، نجینا کمر کی ضمیر مفعول یہ یا آل فرعون سے ماں واقع ہے، یا یہ کہ دونوں سے حال واقع ہے، کیونکہ اس میں دونوں کی نیکیوں موجود ہیں، ترجمہ ہوگا، اور یاد کرو وہ وقت جبکہ ہم نے تم کو آل فرعون سے نجات بخشی اس حال میں کہ وہ تم کو بدترین عذاب چکھا رہے تھے، یذبحون ابناءکم ویستحبون نساءکم۔ یسومونکم کا بیان ہے اور بیان و تبیین کے درمیان چونکہ کمال اتعال ہوتا ہے اس لئے اس کا اُس پر عطف نہیں کیا گیا، اور ایک قراءت یذبحون ہے بغیر تشدید کے اور آل فرعون نے بنی اسرائیل کے ساتھ یہ سلوک اس لئے کیا کہ فرعون نے خواب میں دیکھا تھا یا اُس سے نبجین نے کہا تھا کہ بنی اسرائیل میں وہ شخص پیدا ہونے والا ہے جو تمہاری سلطنت کو ختم کر دے گا۔ لیکن فرعونوں کی یہ تمام تر کوششیں اللہ تعالیٰ کی تقدیر کو کچھ بھی دفع نہ کر سکیں، وَفِی ذَالِکُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّکُمْ عَظِیْمٌ اگر ذالکم کا مشارک الیہ آل فرعون کا سلوک قرار دیا جائے تو بلاؤ سے مراد محنت اور آزمائش ہے، معنی ہوں گے فرعونوں کے اس سلوک میں تمہارے لئے بڑی آزمائش تھی، اور اگر ذالکم کا مشارک الیہ نجینا کمر کو مانا جائے تو بلاؤ کے معنی نجات کے ہوں گے، ترجمہ ہوگا، اور ہمارے اس نجات دینے میں بہت بڑا انعام تھا، بلاؤ کے اصل معنی امتحان لینے اور جانچنے کے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کا امتحان کبھی مصیبت کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی انعام اور عطیات کے ذریعہ، اس لئے بلاؤ کا اطلاق دونوں معنی پر ہو سکتا ہے اور

ایک تیسری صورت یہ ہے کہ ذالکم کا اشارہ الیہ دونوں چیزوں کا مجموعہ قرار دیا جائے یعنی حق تعالیٰ کا انجام اور آل فرعون کی تعزیر، اور بلاء سے امتحان اور آزمائش کے معنی مراد لئے جائیں جو دونوں کے درمیان مشترک ہیں۔

بِلاَءٌ مِّن رَّبِّکُمْ۔ ابتلا دیا انعام جو تمہارے رب کی طرف سے تھا۔ ابتلا کا رب کی طرف سے ہونا اس طرح تھا کہ اُس نے آل فرعون کو تمہارے اوپر مسلط کر دیا تھا اور انعام کا رب کی طرف سے ہونا اس طرح تھا کہ اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مبعوث فرمایا اور ان کو اس کی توفیق بخشی کہ تم کو نجات دلائیں، اور جب ذالکم کا اشارہ الیہ دونوں چیزوں کا مجموعہ قرار دیا جائے تو بلاء مِّن رَّبِّکُمْ کی تفسیر یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے یہ دونوں موقع دیئے، آل فرعون کو تمہارے اوپر مسلط بھی کیا اور حضرت موسیٰ کے ذریعہ تمہاری گلو خلاصی بھی کروائی عظیم۔ بلاء کی صفت ہے، اور آیت کریمہ میں اس حقیقت پر متنبہ کیا گیا ہے کہ بندہ کو جو خیر یا شر پیش آتا ہے وہ حق تعالیٰ کی جانب سے آزمائش ہے۔ بندے کا کام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ مسرتوں پر پرشکر کرے اور اس کے بھیجے ہوئے مہاسبہ پر صبر کرے تاکہ خیر المختبرین اچھا جانچا ہوا امتحان میں اچھا نکلا ہوا قرار پائے۔

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَلَقْنَاهُ وَفصلْنَا بَيْنَ بَعْضِهِ وَبَعْضٍ حَتَّى
حَصَلَتْ فِيهِ مَسَالِكُ بَسْلُوكُمْ فِيهِ أَوْ سَبَبُ انْجَائِكُمْ أَوْ مَتْلَبُ
بِكُمْ كَقَوْلِهِ شَعْرَه تَدْرُسُ بِنَا الْجَمَاهِرُ وَالتَّرِيَا بِ وَقُرَى فَرَقْنَا عَلَى
بِنَاءِ التَّكْثِيرِ لَإِنَّ الْمَسَالِكَ كَانَتْ اثْنًا عَشَرَ بَعْدَ الْأَسْبَاطِ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا
أَلْ فِرْعَوْنَ أَرَادَ بِهِ فِرْعَوْنُ وَقَوْمَهُ وَاقْتَصَرَ عَلَى ذِكْرِهِمْ لِلْعِلْمِ بِأَنَّهُ كَانَ
أَوَّلِيَّ بِهِ وَقِيلَ شَخْصَهُ كَمَا رَوَى أَنَّ الْحَسَنَ كَانَ يَقُولُ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى
أَلِ مُحَمَّدٍ أَيْ شَخْصَهُ وَاسْتَغْنَى بِذِكْرِهِ عَنْ ذِكْرِ اتِّبَاعِهِ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ
ذَلِكَ أَوْ غَرَقَهُمْ وَأَطْبَاقُ الْبَحْرِ عَلَيْهِمُ أَوِ الْفَلَاقُ الْبَحْرُ عَنْ طَرَفٍ يَابِسَةٍ
مَذَلَّةٍ أَوْ جُثَّتْ هُمُ الَّتِي قَدْ فِيهَا الْبَحْرُ إِلَى السَّاحِلِ أَوْ نَظَرُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا
رَوَى أَنَّهُ تَعَالَى أَمْرُ مُوسَى أَنْ يَسْرِىَ بَيْنَ إِسْرَائِيلَ فَخَرَجَ بِهِمْ فَنَصَبَهُمْ
فِرْعَوْنَ وَجُنُودَهُ فَضَادَ فَوْهُمْ عَلَى شَاطِئِ الْبَحْرِ فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ أَنْ

أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَضْرِبِهِ فَظَهَرَ فِيهِ اثْنَا عَشَرَ طَرِيقًا يَا بَسًّا
فَسَلَكُوهَا فَقَالُوا يَا مُوسَى نَخَافُ أَنْ يَغْرِقَ بَعْضُنَا وَلَا نَعْلَمُ فِقْتَهُ اللَّهُ فِيهَا كَوَى
فَتَرَاءُوا وَاتَّسَمَعُوا حَتَّى عَبَرُوا الْبَحْرَ ثُمَّ وَاوَصَل إِلَيْهِ فَرَعُونَ وَرَأَاهُ مُنْفَلِقًا
اِقْتَحَمَ فِيهِ هُوَ وَجُنُودُهُ فَالْتَطَعُوا عَلَيْهِمْ وَاغْرَقَهُمْ أَجْمَعِينَ وَاعْلَمَ أَنَّ هَذِهِ
الْوَاقِعَةَ مِنْ أَعْظَمَ مَا أَنْعَمَ اللَّهُ بِهِ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ وَمِنْ الْآيَاتِ الْمَلِجَةِ
إِلَى الْعِلْمِ جُودُ الصَّانِعِ الْحَكِيمِ وَتَصَدَّقَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ أَنْهَرُوا اتَّخَذُوا
الْعَجَلَ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً وَنُخَوِّدَ لَكَ فَهَمَّ بِمَعْزِلٍ
فِي الْفُطْنَةِ وَالزَّكَاةِ وَسَلَامَةِ النَّفْسِ وَحَسَنِ الْإِتْبَاعِ عَنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَانْهَرُوا اتَّبَعُوا مَعَ أَنْ مَا تَوَاتَرَتْ مِنْ مُعْجَزَاتِهِ أُمُورٌ نَظَرِيَّةٌ دَقِيقَةٌ
يَذْكُرُهَا الْأَذْكِيَاءُ وَأَخْبَارُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْهَا مِنْ جَمَلَةِ مُعْجَزَاتِهِ عَلَى مَا مَرَّ تَقْرِيرُهُ

ترجمہ (آیت) اور جب ہم نے تمھاری وجہ سے دریا کو چیر دیا پھر ہم نے تم کو نجات بخشی اور آل فرعون کو ڈبو دیا دریا نکال دیا تم دیکھ رہے تھے۔

(عبارت) یعنی ہم نے دریا کو بھاڑ دیا اور اس کے بعض حصہ کو بعض حصہ سے جدا رکھ دیا، یہاں تک کہ تمھارے اس میں سے گزرنے کے سبب بہت سے راستے بن گئے، یا یہ معنی ہیں کہ ہم نے دریا کو اس لئے بھاڑا تھا کہ تم کو نجات دینی تھی، یا یہ کہ بکھر کی بار مصاحبت اور ملابت کے لئے ہے، اب معنی ہوں گے تمھارے دریا میں داخلہ کے ساتھ ہی ہم نے دریا کو بھاڑ دیا، یہ بار اسی طرح ملابت کے لئے ہے جس طرح متنی کے شعرے تدریس بنا الجماجم والتربیا، میں بار ملابت کے لئے ہے، متنی گھوڑوں کی تعریف کر رہا ہے کہ تَابَ كَانَتْ خِيُولُنَا كَانَتْ قَدِيمًا تَسْقَى فِي تَحَوُّقِهِمُ الْحَلِيبَا فَمَوَتْ غَيْرَ نَافِرَةٍ عَلَيْهِمْ تَدْرُسُ بِنَا الْجَمَاجِمَ وَالتَّرِييَا - الحليب دودھ، خوف، کھوٹیاں، جاجم، جمع ہے حجت کی کھوٹری تربیب جمع ہے، تربیت کی سینک ہڈی "شاعر کہتا ہے کہ گویا ہمارے گھوڑے پہلے ہی سے دشمنوں کی کھوٹری میں دودھ پی چکے تھے۔ لہذا جب ان کے نعشیں پر سے گزرے تو بد کے نہیں بلکہ اس طرح گزرے کہ ہمارے ساتھ ان کی کھوٹریوں اور ان کے سینہ کی ہڈیوں کو روند رہے تھے۔" یہاں شاید لفظ بنلے جس میں بار ملابت کے لئے ہے اور قننا میں ایک قرأت قرننا ہے بالغا و زکیتر کے صیغہ کے ساتھ، اب معنی ہوں گے اور جب ہم نے تمھارے لئے سوچا کو بہت زیادہ بھاڑ دیا تھا، اور یہ تکیڑا اس لئے ہے کہ بنی اسرائیل

کے گھرانوں کی گنتی کے مطابق دریا میں بارہ راستے ہو گئے تھے، فانیجینا کہ وا غرقنا ال فرعون،
 آل فرعون سے مراد فرعون اور فرعون کی قوم ہے اور ذکر صرف قوم فرعون کا کیا گیا ہے، فرعون کا نہیں جو
 یہ ہے کہ یہ سب کو معلوم ہے کہ فرعون تو اس سزا کا سب سے زیادہ مستحق ہے اور بعض مفسرین کی رائے ہے کہ آل
 فرعون سے مراد فرعون کی ذات ہے، جیسا کہ منقول ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمایا کرتے تھے اللہم
 صَلِّ عَلٰی آلِ مُحَمَّدٍ "مراد تھی ذات محمدؐ، گویا اتباع فرعون کے ذکر کے بجائے خود فرعون کے ذکر پر اکتفا
 کیا گیا، وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ در آنحالیکہ تم دیکھ رہے تھے، یہاں تنظرون کا مفعول بہ محذوف ہے پس
 اس سے مراد یا تو مذکورہ بالا چیزیں ہیں، یعنی تم یہ تمام مذکورہ واقعات دیکھ رہے تھے یا مفعول بہ
 ان کا ڈبویا جاتا ہے، اب معنی ہوں گے کہ تم اُن کے ڈبوئے جانے کو اور دریا کے اُن پر ڈھک دینے کو
 دیکھ رہے تھے، یا یہ مراد ہے کہ دریا شق ہو رہا تھا، اور قابو میں آنے والے خشک راستے ظاہر ہو رہے
 تھے اس کو تم دیکھ رہے تھے یا یہ کہ تم آل فرعون کے جُتے اور لاشے دیکھ رہے تھے جس کو دریا نے ساحل پر پھینک
 دیا تھا، یا یہ مراد ہے کہ تم ایک دوسرے کو دیکھ رہے تھے، منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام
 کو حکم دیا کہ بنی اسرائیل کو لے کر راتوں رات نکل جائیں، چنانچہ آپ ان کو لے کر نکل گئے، صبح دم فرعون اور فرعون
 نے اُن کو آیا، اور ان کو دریا کے کنارے پایا، تو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جانب وحی بھیجی کہ
 اپنے عصا سے دریا کو مارو، چنانچہ انہوں نے دریا کو مارا، تو اس میں سے بارہ خشک راستے بن گئے، قافلہ
 بنی اسرائیل ان راستوں پر چل پڑا، پھر کہنے لگے کہ لے موسیٰ ہم کو اندیشہ ہے کہ ہم میں سے بعض افراد ڈوب
 جائیں اور دوسروں کو پتہ نہ چل سکے، تو اللہ تعالیٰ نے اُس میں روشن دان کھول دئے کہ ایک دوسرے کو
 دیکھ سکیں اور ایک دوسرے کی بات سن سکیں، اس طرح ان لوگوں نے دریا کو پار کیا، پھر جب دریا پر فرعون
 پہنچا اور دریا کا پانی پھٹا ہوا پایا تو اس میں اپنے لشکر سمیت گھس گیا۔ پس اُن پر دریا بل گیا اور سب کو ڈبویا
 واضح ہو کہ فرعون کی غرقابی کا یہ واقعہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے بنی اسرائیل پر عظیم ترین احسان ہے اور ان
 نشانیوں میں سے ہے جو انسانوں کو اس جانب کھینچ کر لاتی ہیں کہ صانع حکیم جل وعلا کے وجود کا یقین کریں اور
 موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کا سچا رسول مانیں، پھر بھی بنی اسرائیل نے گویا سالہ کو مبعود بنایا اور حضرت موسیٰ
 علیہ السلام سے کہا کہ ہم تمہارے کہنے کی وجہ سے ہرگز ایمان نہیں لائیں گے تاوقتیکہ ہم خود اللہ تعالیٰ کو اپنی آنکھوں
 سے نہ دیکھ لیں، اسی طرح اُن کی اور بھی بہت سی باتیں تھیں، لہذا جو فطانت و ذکاوت، سلامت طبع اور حسن
 اتباع امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ملا ہے اس سے بنی اسرائیل کو سوں دور ہیں معجزات ہی کو دیکھئے کہ جو معجزات
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو اتر کے ساتھ ثابت ہیں وہ نظری ہیں، دقیق ہیں بغیر غور و فکر اور دقت نظر کے
 ان کا علم نہیں ہو سکتا اور امور نظریہ دقیقہ کا ادراک و اذعان اذکیار کے سوا دوسرا نہیں کر سکتا، پس جب
 امت محمدیہ معجزات صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتی ہے اور آپ کا اتباع کرتی ہے تو ثابت ہوا کہ یہ امت ذکاوت
 میں دوسری امم سے بدرجہا فائق ہے، اسی واقعہ کو لیجئے، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا اس واقعہ کی خبر دینا اور
 جس طرح یہ واقعہ سرزمین مصر میں پیش آیا تھا اُس طرح بیان کرنا آپ کے معجزات میں سے ایک معجزہ ہے جیسا

کہ اس کی تقریر سابق میں بھی ہو چکی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کتب سابقہ کا مطالعہ نہیں کیا نہ آپ کی کسی یہودی عالم سے صحبت رہی پھر بھی آپ اتنا راست اور صحیح واقعہ بیان فرما رہے ہیں یہ اس کی دلیل ہے کہ آپ حق تعالیٰ کے سچے رسول ہیں، حق تعالیٰ نے آپ کے قلب پر اس کو نازل فرمایا۔

التشریح

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ - امام المفسرین ابن جریر طبری نے فرمایا کہ بعض اہل عربیت آیت کے معنی یہ کرتے ہیں کہ ادقنا الفصل بین الماء و بینکم یعنی ہم نے تمہارے درمیان اور پانی کے پانی کے درمیان جدائی ڈال دی تھی اور اس کو تمہارے پاس پہنچنے سے روک لیا تھا۔ ابن جریر فرماتے ہیں کہ گو واقعہ یہی تھا کہ حق تعالیٰ نے پانی کو روک لیا تھا اور وہ ادھر ادھر بٹ گیا تھا لیکن آیت کریمہ کے معنی یہ نہیں ہیں، اگر معنی یہ ہوتے تو تعبیر یہ ہوتی "وَإِذْ فَرَقْنَا بَيْنَ الْبَحْرِ وَبَيْنَكُمْ" بلکہ یہاں باء ملائمت کے لئے ہے اور معنی یہ ہیں کہ ہم نے تمہارے ساتھ دریا کو بھاڑ دیا یعنی جس طرح دریا میں مختلف راستے پھوٹ نکلے اسی طرح تم بھی اُس کے مختلف راستوں میں پھٹ گئے اور تقسیم ہو گئے۔

وانتم تنظرون - تنظرون کا مفعول بہ محذوف ہے اور غالباً یہ حذف اس لئے ہے کہ عموم کا فائدہ دے اور شاید قاضی نے ذالک کا لفظ نکال کر اسی عموم مفعول بہ کی جانب اشارہ کیا ہے، اب معنی یہ ہوئے کہ تم ان سب چیزوں کو دیکھ رہے تھے، یعنی یہ کہ ہمارے حکم سے دریا میں راہیں پیدا ہو گئیں ہیں، اور پانی جیسی سیال چیز صرف ہمارے حکم سے نیٹ کے تو دوں گی طرح ادھر ادھر بچھڑ کھڑی ہوئی ہے، پھر فرعون اور اس کا لشکر آتا ہے تو یہی پانی کی دیواریں جو سد سکندری کی طرح جمی کھڑی تھیں طوفانِ نوح بن کر اُس پر اور اُس کے لشکر پر چھا جاتی ہیں اور تمام کے تمام کو اپنے پیٹ میں لے لیتی ہیں۔ اے بنی اسرائیل تم ان سب چیزوں کو دیکھ رہے تھے فانهم اتبعوا مع ان ما تواتر من معجزاته - یہاں ظاہری نظر ڈالنے سے ایک اشکال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ بیضاوی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کو نظری لکھا ہے۔ حالانکہ بہت سے معجزات حسی اور بدیہی تھے، جن کے اعجاز کا سمجھنا غور و فکر پر موقوف نہیں تھا، مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے کھانے کا بڑھنا، انگشتانِ مبارک سے پانی کا فوارہ چھوٹنا وغیرہ حسی اور بدیہی ہیں، جس نے بھی ان کو دیکھا بالبداہتہ ان کے معجزہ ہونے کا قائل ہو گیا، البتہ قرآن کا معجزہ ہونا نظری ہے، جو غور و فکر کے بعد واضح ہوتا ہے۔ پس قاضی نے تمام معجزات کو نظری کیسے لکھ دیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی نے معجزہ متواترہ کو پیش نظر رکھا ہے یعنی جن معجزات کا ثبوت تواتر سے ہے جیسے آیات قرآنیہ اور ظاہر ہے کہ وہ نظری ہے اور جو معجزات معترض نے ذکر کئے ہیں شاید قاضی کے نزدیک اُن کا تواتر ثابت نہیں ہے۔ واللہ اعلم

وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً لِّمَا عَادُوا إِلَىٰ مِصْرَ بَعْدَ هَلَاكِ فِرْعَوْنَ
وَعَدَ اللَّهُ تَعَالَىٰ مُوسَىٰ أَنْ يُعْطِيَهُ التَّوْرَةَ وَضَرْبَ لَهُ مِيقَاتًا ذَا الْقَعَاةِ وَ
عَشْرَ ذِي الْحِجَّةِ وَعَبَّرَ عَنْهَا بِاللَّيَالِي لِأَنَّهَا غَرَرُ الشَّهْرِ وَقَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ وَنَافِعٌ

وعاصم وابن عامر وحمزة والكسائي واعدنا لانه تعالى وعده الوحي
ووعده موسى المجيء للميقات الى الطور ثم اتخذ ثم العجل الها ومعبودا
من بعده من بعد موسى عليه السلام مضيه وانتم ظالمون باشر اكم ثم عفوونا
عنكم حين تبتم والعفو هو الجرمية من عفا اذا درس من بعد ذلك اي الاتخاذ
لعلكم تشكرون كي تشكروا عفوہ واذ اتينا موسى الكتاب والفرقان
يعنى التورية الجامع بين كونه كتابا وحجة تفرق بين الحق والباطل
وقيل اراد بالفرقان معجزاته الفارقة بين الحق والمبطل في الدعوى
او بين الكفر والايمان وقيل الشرع الفارق بين الحلال والحرام او
النصر الذى فرق بينه وبين عدوه كقوله تعالى يوم الفرقان يريد به
يوم بدر لعلكم تهتدون ه لى تهتدوا بتدبر الكتاب والتفكر فى الآيات

ترجمہ

(آیت) اور جب ہمارے اور موسیٰ کے درمیان چالیس راتوں کا عہد و پیمان ہوا۔ پھر ان کے چلے
جانے کے بعد تم نے پھر سے کو معبود بنالیا، اُس وقت تم ظلم کر رہے تھے، پھر اس کے بعد ہم نے
تم سے درگزر کر دیا، تاکہ تم شکر ادا کرو، اور جب ہم نے موسیٰ کو کتاب اور فرقان عطا کیا تاکہ تم ہدایت پاؤ۔
(عبادت) فرعون کے ہلاک ہونے کے بعد جب بنی اسرائیل مصر کو واپس ہوئے، تو اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام
سے یہ وعدہ کیا کہ اُن کو توریّت عطا فرمائے گا، اور اعطاء توریّت کے لئے جو مبعود مقرر ہوئی تھی وہ ماہ ذی قعدہ
اور دس ذی الحجہ کے گزرنے کے بعد تھی، ایک ماہ دس دن کی مدت کو قرآن حکیم نے چالیس راتوں سے تعبیر کیا ہے
تقویم عربی میں راتوں ہی سے شہور کا آغاز ہوتا ہے، راتیں ہی غرر الشہور (ادثل الشہور) ہیں اس لئے
حساب دنوں کی بجائے راتوں سے لگایا گیا، ابن کثیر، نافع، عاصم، ابن عامر، حمزہ اور کسائی نے واعدنا
بصیغہ مفاعلت کی قرأت اختیار کی ہے، کیونکہ یہاں وعدہ میں مشارکت تھی، حق تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام
سے وحی کرنے کا وعدہ کیا تھا اور موسیٰ علیہ السلام نے وقت مقررہ کے مطابق طور پر آنے کا وعدہ کیا تھا،
ثم اتخذ ثم العجل یعنی تم نے پھر سے کو الہ اور معبود بنالیا۔ من بعده یعنی موسیٰ علیہ السلام
کے بعد یعنی اُن کے میقات پر چلے جانے کے بعد، وانتم ظالمون یعنی تم اپنے شرک کی وجہ سے ظلم کر رہے
تھے۔ ثم عفوونا عنکم۔ یہ اس وقت ہوا جب تم نے توبہ کی، عفو کے معنی ہیں جرم کو مٹا دینا، عفو سے نکلا
ہے جس کے معنی ہیں مٹا دینا، مٹ جانا من بعد ذالک یعنی اس معبود سازی کے بعد لعلکم تشكرون

یعنی تاکہ تم اللہ تعالیٰ کی نعمت عفو کا شکر ادا کرو۔ واذ آتینا موسیٰ الكتاب والفرقان۔ کتاب وقرآن کا مفہوم یہ ہے کہ ہم نے توریت عطا کی جو دونوں وصفوں کی جامع تھی، وہ کتاب بھی تھی اور ایک محبت بھی تھی جو حق و باطل کے درمیان فرق کر رہی تھی، اور بعض نے کہا ہے کہ قرآن سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معجزات مراد ہیں، جو حق و مبطل کے دعوؤں میں فرق کر رہے تھے۔ یا کفر و ایمان کے درمیان فرق کر رہے تھے۔ بعض نے کہا کہ شریعت موسیٰ مراد ہے جو حلال و حرام کے درمیان فارق تھی، بعض نے وہ نصرت الہی مراد لی ہے جس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام اور آپ کے دشمنوں کے درمیان فرق و امتیاز قائم کر دیا تھا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ یوم الفرقان سے یوم بدر مراد لیتا ہے، لعلکم تمقدون تاکہ تم کتاب میں تدبر کر کے اور اس کی آیات میں غور کر کے راہ پایا

تشریح

واذ واعدنا، واذ وعدنا۔ یہ دو قراءتیں ہیں، پہلی قراءت باب مفاعلت سے ہے اور دوسری ثلاثی مجرد باب ضرب سے ہے۔ پہلی قراءت کی جانب قراء کی بڑی جماعت ہے اور دوسری کی جانب چھوٹی جماعت ہے۔ ابن جریر نے فرمایا ہے کہ پہلی قراءت والوں کا استدلال یہ ہے کہ وعدہ جانبین سے ہوا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا تھا کہ میں کتاب عطا کروں گا اور حضرت موسیٰ نے وعدہ کیا تھا کہ میں میعاد کے مطابق کوہ طور پر ماضی دونوں گا۔ جانبین کے عہد و پیمان کی تعبیر مفاعلت کے باب میں ہے اس لئے یہ قراءت راجح ہے، دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ یہ اصول بندوں کے درمیان ہونیوالے عہد و پیمان کا ہے حق تعالیٰ اور بندے کے درمیان جو وعدہ ہوتا ہے اس کی تعبیر یک طرفہ ہوتی ہے، ارشاد ہے ان الله وعدکم وعد الحق ووسری جگہ ہے واذ یعدکم الله احدى الطائفتین انہما لکم، نیز فرمایا گیا ہے انہ یعدکم ربکم وغیرہ۔ ان تمام مواقع پر تعبیر مجرد کے صیغہ سے آتی ہے لہذا یہاں بھی مجرد کا صیغہ راجح ہے۔ ابن جریر نے دونوں اقوال اور ان کی وجوہ ترجیح کو نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ مجھے حیرت ہے کہ تفضیل قراءت پر اتنی طویل بحث فریقین کے درمیان کیوں کر چل پڑی، جب دونوں قراءتیں امت کے نزدیک ثابت ہیں تو ایک کو افضل اور دوسری کو مفضول قرار دینے کے کیا معنی ہیں؟ جب کہ آل اور مدعا دونوں کا ایک ہی نکلتا ہے، خود اپنے درمیان ہونے والے معاملات میں تجربہ کرتے ہیں کہ ایک جانب سے ہونے والا وعدہ بھی یکطرفہ نہیں رہتا بلکہ دو طرفہ ہو جاتا ہے کیونکہ لازمی طور پر صاحب جانب آخر بھی اُس وعدہ کے مطابق کسی شئی کا پابند ہوتا ہے مثلاً آپ نے کسی سے وعدہ کیا کہ آپ فلاں وقت اُس کے گھر آئیں گے اور وہ خاموش رہا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے بھی آپ سے اس کا وعدہ کیا کہ وہ آپ کو گھر پہنچے گا، (ابن جریر ص ۲۲۱)

اربعین لیلة۔ میں بعض مفسرین یہ کہتے ہیں کہ چالیسویں رات کا وعدہ تھا یعنی چالیسویں رات گزرنے نہیں پائے گی اور کتاب عطا کر دی جائے گی، عام مفسرین یہ کہتے ہیں کہ وعدہ چالیس رات گزارنے کے بعد کا تھا، چالیس کے اندر نہیں تھا، یہ چالیس دن حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اسرائیلی روایات کے مطابق طور پر عبادت و ریاضت اور صوم و صلوة میں گزارے، اور اسی وقفہ میں قوم نے گوسالہ پرستی اختیار کی، کہتے ہیں کہ بیس دن بعد سامری نے کہا کہ چالیس دن پورے ہو گئے، کیونکہ اس نے رات اور دن کا الگ الگ حساب کیا تھا، رات کا ایک دن اور دن کا دوسرا دن۔

وانتم ظالمون۔ ظلم کسی چیز کو بے موقعہ رکھ دینے کا نام ہے۔ عبادت کا موقع بارگاہ الہی ہے۔ لہذا اس کو بارگاہ الہی کے سوا کسی بھی آستانے پر پیش کرنا ظلم ہے۔ اور انسان کا حیوان اور وہ بھی بیل بچھڑے کی عبادت کرنا تو ظلم شدید ہے۔

ثم عفونا عنکم۔ عفو باب نصر سے لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے، مٹ جانا، اور مٹا دینا کے معنی میں آتا ہے۔ صاحب صحاح علامہ جوہری لکھتے ہیں عفت الرسوم (نشان مٹ گئے) عفت الریاض (ہواؤں نے نشانات مٹا دیئے) فیلزم ویتعدی، یعنی لازم و متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے یہاں عفو سے مراد جرم گورالہ پرستی کو مٹانا ہے۔ ہم نے تم سے عفو و درگزر کی۔ یعنی ہم نے تمہارے اوپر سے گورالہ پرستی کو مٹا دیا۔

لعلکم تشکرون۔ یہ فعل ترجی کے لئے نہیں بلکہ کی جو غرض اور علت غائی پر دلالت کرتا ہے اس کے معنی میں ہے۔ مفہوم یہ ہوگا کہ ہم نے تم سے عفو و درگزر اس لئے کیا تھا کہ تم ہمارے اس انعام و احسان کا شکر ادا کرو گے، اور غرض یا علت غائی کے الفاظ سے کہیں آپ کو فضل باری کے معلل بالاغراض ہونے کا شبہ نہ ہو واذ آتینا موسیٰ الكتاب والفرقان۔ ابن جریر کی رائے یہ ہے کہ کتاب اور فرقان دونوں سے مراد توریت ہے۔ یہ دونوں کلمے ایک ہی شئی کی دو صفتیں ہیں، مفہوم یہ ہے کہ ہم نے موسیٰ کو توریت عطا کی جس کا ایک وصف یہ ہے کہ وہ لوح محفوظ میں لکھی ہوئی ہے اور دوسرا وصف یہ ہے کہ اس سے حق کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور باطل کا امتیاز آتا ہے، ابن جریر کہتے ہیں کہ کتاب والفرقان کی یہ توجیہ راجح ہے کیونکہ کسی لفظ کو قریب کے لفظ سے جس قدر ہم آہنگ کیا جاسکتا ہو وہی بہتر ہے، یہاں کتاب تو بلاشبہ توریت کی صفت، تو قرب کی ہم آہنگی اور موافقت اسی میں زیادہ ہے کہ الفرقان کو بھی اسی شئی کی صفت قرار دیا جائے جس کی صفت کتاب ہے۔ واللہ اعلم۔

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يُقَوْمُ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ
فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاعْزَمُوا عَلَى التَّوْبَةِ وَالرَّجُوعِ إِلَىٰ مَنْ خَلَقَكُمْ بَرِئًا مِنْ
التَّفَاوُتِ وَهَمِيزًا بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ بِصُورٍ وَهَيْئَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ وَأَصْلُ التَّرْكِيبِ لِلْخُلُوصِ
الشَّيْءِ عَنْ غَيْرِهِ أَمَا عَلَى سَبِيلِ التَّقْضَىٰ لِقَوْلِهِمْ بَرِّئَ الْمَرِيضُ مِنْ مَرَضِهِ وَالْمَدِينُ
مِنْ دِينِهِ أَوِ الْإِنْشَاءُ كَقَوْلِهِمْ بَرِّئَ اللَّهُ أَدَمَ مِنَ الطَّيْنِ أَوْ تَوْبُوا فَاقْتُلُوا
أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ أَمَّا لَتُوبِتُمْ بِالْبَحْعِ أَوْ قَطَعَ الشَّهَوَاتِ كَمَا قِيلَ مِنْ لَمَّا بَعَثَ
نَفْسَهُ لَمْ يَنْعَمْهَا وَمَنْ لَمْ يَقْتُلْهَا لَمْ يَحْيِهَا وَقِيلَ أَمَرُوا أَنْ يَقْتُلُوا

بعضہم بعضا وقیل امر من لم یعبد العجل ان یقتل العبدۃ روى
ان الرجل یرى بعضه وقریبه فلم یقدر علی المضى لامر الله فارسل
ضبابه وسحابة سوداء لا یتبأصرون فاخذوا یقتلون من الغداة الى
العشی حتی دعا موسى وهارون فكشفت السحابة ونزلت التوبة وكانت
القتلى سبعین الفا والفاء الاولى للمتسبب والثانیة للتعقیب ذلکم خیر
لکم عند بارئکم من حیث انه طهرة من الشرك ووصلة الى الحیوة
الابدیة والبهجة السرمدیة قتَابَ عَلَیْكُمْ متعلق بمحذوف
ان جعلته من كلام موسى علیه السلام لهم تقدیرہ ان فعلتم ما
امرتم به فقد تاب علیکم وعطف علی محذوف ان جعلته خطابا من الله لهم
علی طریقة الالتفات كانه قال ففعلتم ما امرتم به قتَابَ عَلَیْكُمْ بارئکم وذكر
الباری وترتیب الامر علیہ اشعار بانهم بلغوا غایة الجہالة والغباوة حتی
تركوا عبادة خالقهم الحکیم الى عبادة البقرة التي هی مثل فی الغباوة وان
من لم یعرف حق منعمه حقیق بأن یسترد منه ولذلك امروا بالقتل
وفك التركيب انَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ الَّذِي يَكْثُرُ تَوْفِيقُ التَّوْبَةِ
او قبولها من المذنبین ویبالغ فی الانعمر علیهم۔

ترجمہ (آیت) اوجیب موسیٰ نے کہا اے میری قوم بے شک تم لوگوں نے اپنی جانوں پر ظلم کیا ہے، کیونکہ
تم نے گوسالہ کو معبود بنایا ہے، لہذا تم اپنے پیدا کرنے والے سے توبہ کرو، چنانچہ انہوں کو قتل کرو
یہ تمہارے لئے تمہارے پیدا کرنے والے کے نزدیک کہیں بہتر ہوگا وہ تم پر متوجہ ہوا ہے شک وہ بہت توبہ قبول
کرنے والا انتہائی مہربان ہے۔

(عبادت) توبہ کرو کے معنی ہیں توبہ کرنے کا غم کرو، اور اس ہمتی کی طرف رجوع ہونے کا ارادہ کرو جس نے تم
کو تفاوت سے بری بنا کر پیدا کیا یعنی تمہارے اعضاء وغیرہ میں توازن و تناسب کو ملحوظ رکھا، اور تم کو ایک دوسرے

سے مختلف صورتوں اور مختلف ہیئتوں کے ذریعہ ممتاز کیا، اور برد کی اصل ترکیب یا اس مادہ کے اصل معنی پر ایک شئی کو دوسری شئی سے جدا کر دینا، یہ جدائی گلو خلاصی کے طور پر ہو جیسے بری المریض من مرضہ، بیمار نے اپنی بیماری سے نجات پائی۔ بری المدیون من دینہ، مقروض نے اپنے قرض سے نجات پائی، یا انشاء اور ایجاد کے طور پر ہو جیسے عرب کہتے ہیں برء اللہ آدم من الطین، اللہ تعالیٰ نے آدم کو مٹی سے موجود کیا یعنی مٹی میں بہتی آدم کی صلاحیت تھی پس اللہ تعالیٰ نے اس سے موجود کیا۔

یا فتوبوا کے معنی اپنے ظاہر پر ہیں یعنی توبہ کرو یعنی اپنوں کو قتل کرو، یہ قتل نفس تمھاری توبہ کی تکمیل کے لئے ہے، قتل کی تفسیر خود کشی کے ذریعہ کی جائے یا نفس کشی کے ذریعہ کی جائے، جیسا کہ مقولہ ہے کہ جو شخص اپنے نفس کو عذاب نہیں دے گا وہ اس کو آسائش نہیں دے سکتا اور جس نے اپنے نفس کو قتل نہیں کیا اس نے اس کو زندگی نہیں دی، اور بعض کا قول ہے کہ اُن کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ ایک دوسرے کو قتل کرے اور بعض کہتے ہیں کہ جنہوں نے گوسالہ پرستی نہیں کی تھی اُن کو حکم دیا گیا کہ وہ گوسالہ پرستی کرنے والوں کو قتل کریں، منقول ہے کہ آدمی اپنے تحت ہائے جگر یعنی باپ بیٹوں کو اور رشتہ داروں کو اپنے سلسلے پاتا تھا تو اس کو اس پر قدرت نہیں ہوتی تھی کہ اللہ تعالیٰ کے امر کو کر گذرے تو اللہ تعالیٰ نے ایک ہلکی بدلی اور سیاہ بادل بھیجا جس کے سبب وہ ایک دوسرے کی نگاہوں سے روپوش ہوئے، پھر قتل کرنا شروع کیا چنانچہ صبح سے شام تک قتل کیا یہاں تک کہ حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون علیہما الصلوٰۃ والسلام نے دعا کی تو بادل چھٹ گیا اور توبہ قبول ہو گئی، اس وقت تک مقتولین کی تعداد تتر ہزار ہو چکی تھی، آیت کریمہ میں فاء اولیٰ سببیت پر دلالت کرنے کے لئے ہے اور فاء ثانیہ تعقیب کے لئے ہے۔ ذالکم خیر لکم عند بارئکم۔ یہ بہتر اس لئے ہے کہ حیات ابدی کا ذریعہ اور سرور سرمدی کا وسیلہ ہے، قتال علیکم۔ اگر یہ کلام موسیٰ کا جزو ہے تو جملہ محذوقہ سے متعلق ہے، تقدیری عبارت ہوگی، ان فعلتم ما امرتم بہ فقد تاب علیکم، اگر تم اس چیز کو بجالائے جس کا تمہیں حکم کیا گیا ہے تو بس سمجھو کہ اللہ تعالیٰ نے تمھاری توبہ قبول کر لی۔

اور اگر یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے قوم موسیٰ کو التفات کے اسلوب میں خطاب ہے تو جملہ محذوقہ پر موقوف ہے گویا یوں ارشاد فرمایا گیا ففعلتم ما امرتم بہ قتال علیکم بارئکم یعنی تم کو جس چیزوں کا حکم دیا گیا تھا وہ تم بجالائے تو پھر حق تعالیٰ نے تمھاری توبہ قبول کی۔

اور بادئی کا دوسرا مرتبہ ذکر فرمانا اور امر توبہ کو اس پر مرتب کرنا، یہ بتانے کے لئے ہے کہ وہ جہالت اور عبادت میں اتھا کو پہنچ چکے تھے حتیٰ کہ اپنے خالق حکیم کی عبادت کو چھوڑ کر گئے اور بیل کی عبادت پر آگئے تھے جو غیبت میں ضرب المثل ہے، نیز اس حقیقت پر آگاہ کرنے کے لئے ہے کہ جو اپنے منعم کا حق نہ پہچانے وہ اس لائق ہے کہ اس سے وہ نعمت واپس لے لی جائے، اور اسی وجہ سے یہ حکم ہوا کہ ان کو قتل کر دیا جائے اور ان کی بندش جسم کو کھول دیا جائے۔

انہ هو الثواب الرحیم۔ تو اب یعنی توبہ کی بہت زیادہ توفیق عطا کرنے والا، یا گنہگاروں کی طرف سے بہت زیادہ توبہ کو قبول کرنے والا، اور الرحیم وہ جو ان کے اوپر بہت زیادہ انعام کرنے والا ہے۔

تشریح

اے میری قوم بے شک تم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا، یعنی بچھڑے کو معبود بنا کر تم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا، کیونکہ تمہارے اس عمل کی وجہ سے تمہاری جانیں عقوبت اور سزا کی مستحق ٹھہریں اور اپنی جانوں کے لئے عقوبت و سزا کا سامان کرنا سراسر ظلم ہے، اس ظلم اور جرم سے توبہ کرو! توبہ کرنا تم پر فرض ہے، توبہ اس طرح کرو کہ معصیت کو چھوڑ کر طاعت کی طرف آؤ، اللہ تعالیٰ جس چیز سے ناراض ہوتے ہیں اس سے بالکل دست بردار ہو کر اس چیز کی طرف آؤ جس سے اللہ تعالیٰ راضی ہوتے ہیں۔ یہاں اس کی صورت یہ ہے کہ اپنے نفسوں کو قتل کرو، اس طرح کی توبہ تمہارے خالق کے نزدیک تمہارے حق میں بہتر ہوگی کیونکہ اس سے تمہارے گناہ معاف ہو جائیں گے اور تم کو آخرت کی حیات ابدی حاصل ہو جائے گی۔ جب تم نے اس طرح کی توبہ کی تو ہم نے تمہاری توبہ قبول کی، یعنی تم ہماری طرف طالب عفو بن کر رجوع ہوئے تو ہم تمہاری طرف معافی عطا کرنے والے ہو کر رجوع ہوئے، اور ہم تو ہیں ہی بہت زیادہ رجوع ہونے والے، بار بار معاف کرنے والے، اپنے بندوں کے اوپر انعامات کی بارش کرنے والے۔

اپنے نفسوں کو قتل کرو، اس کی دو تفسیریں دل کو لگتی ہیں ایک یہ کہ جنہوں نے گوسالہ پرستی نہیں کی وہ گوسالہ پرستوں کو قتل کریں، دوسری تفسیر اس سے بھی زیادہ دل نشیں ہے اس کو امام تفسیر ابو جعفر کے بقول ابن جریر نے اختیار کیا ہے، ابن جریر فرماتے ہیں کہ بنی اسرائیل میں بہت سے ایسے بھی تھے جنہوں نے حضرت ہارون کا ساتھ نہیں چھوڑا اور گوسالہ پرستی نہیں کی، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ انہوں نے گوسالہ پرستوں کو سختی سے روکا بھی نہیں کہ مبادا خونریزی ہو جائے، اس اندیشہ کا حامل ہونا ان کی شانِ توحید کے خلاف تھا، شرک کی مقاومت کے لئے انھیں اٹھ جانا چاہئے تھا، اس اندیشہ کی انھیں قطعاً پروا نہیں کرنی چاہئے تھی، اب جب توبہ کی باری آئی تو حق تعالیٰ نے توبہ اسی شئی کو قرار دیا جس کے اندیشہ کی بنا پر انہوں نے بنی عن الشرک نہیں کی تھی، اب فرمایا جا رہا ہے کہ توبہ یہ ہے کہ تم دونوں فریق ایک دوسرے سے قتال کرو، قتال کی دو صفیں قائم کی جائیں، ایک طرف بچھڑے کے پیجاری ہوں دوسری طرف وہ ہوں جنہوں نے بچھڑے کی پوجا نہیں کی تھی، اس قتال میں فریقین کے جو لوگ بھی مارے جائیں گے وہ شہید ہوں گے اور جو زندہ رہیں گے وہ مقبول التوبہ ہوں گے۔ ابن جریر کہتے ہیں کہ کتاب علیکم سے پہلے فتبتہم محذوف ہے۔ بیضاوی نے فتوبوا الی بارئکم کی دو تفسیریں کی ہیں، اول فاعزموا علی التوبۃ الخ دوم فتوبوا فاقتلوا متراح کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل کے لئے اگر سزا صرف قتل تجویز ہوئی تھی تو وہ قرآن کریم میں فاقتلوا انفسکم کا فتوبوا پر عطف، عطف شئی علی عین شئی ہوا اس لئے فتوبوا سے عزم توبہ مراد ہوگی معنی ہوں گے پس توبہ کا عزم کر دو اور اپنے آپ کو قتل کرو، اور اگر بنی اسرائیل سے یہ کہا گیا تھا کہ اظہارِ ندامت کر، جس کی ایک صورت قتل نفس ہے تو پھر توبوا کی وہ تفسیر ہوگی جس کی طرف بیضاوی نے آخر میں اشارہ کیا ہے یعنی "افتوبوا فاقتلوا انفسکم۔"

قاضی نے فاقتلوا انفسکم کی تفسیر میں یہ کہا ہے کہ اس سے خودکشی بھی مراد ہو سکتی ہے اور نفس کشی بھی، خودکشی کا مطلب یہ ہے کہ گوسالہ پرستی کرنے والے خود کو قتل کریں اور ارتداد کی سزا اپنے ہاتھ سے اپنے اوپر

جاری کریں، نفس کشی یا قطع شہوات کی تفسیر کو تفسیر نہیں رمز کیا جاسکتا ہے، قاضی کے اس طریق تفسیر کو فقہاء اسلام اور محدثین کرام پسند نہیں کرتے کہ وہ صوفیہ کے بیان کردہ رموز و اسرار کو تفسیر کے اسلوب میں بیان کر جاتے ہیں، ہم نے جزو اول کے مقدمہ میں اس پر کچھ روشنی ڈالی ہے، فتوہ ہوا کی فاء سببیت کے لئے ہے یعنی اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا ماقبل سبب ہے اور مابعد سبب ہے، ماقبل میں گوسالہ پرستی کا ذکر ہے، گوسالہ پرستی سبب ہے، وجوب توبہ کا، فاقتلوا انفسکم کی فاء تعقیب کے لئے ہے یعنی اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا مابعد ماقبل پر مرتب ہے چنانچہ قتل نفس مرتب ہے وجوب توبہ پر پہلے توبہ واجب ہوتی پھر قتل نفس ضروری ہوا۔

فتاب علیکم اگر کلام مثنوی ہے تو اس سے پہلے محذوف ہوئیو الاجل بصورت شرط ہوگا اور ثاب سے پہلے قن کا لفظ مقدر ہوگا عبارت ہوگی ان فعلتم ما امرتم بہ فقد تاب علیکم۔ اور اگر یہ انشراح کی طرف سے خطاب ہے تو جملہ کی تقدیر اس طرح ہوتی ففعلتم ما امرتم بہ فتاب علیکم۔

وَإِذْ قُلْتُمْ يٰمُوسٰى كُنْ تُوْمِنَ لَكَ لَاجِلْ قَوْلِكَ اُولٰٓئِكَ نَقَرَّ لَكَ حَتّٰى تَرٰى اِلٰهَ جَهْرَةً عِيَا نَا وَهٰى فِى الْاَصْلِ مَصْدَرٌ قَوْلِكَ جَهْرَتٌ بِالْقِرَاۓَةِ اسْتَعْبِرْتَ لِلْمُبَايَاةِ وَنَصَبَهَا عَلَ الْمَصْدَرِ لِانْهَآ نَوْعٌ مِنَ الرُّوْيَةِ اَوَالِحَالٍ مِنَ الْفَاعِلِ اَوَالْمَفْعُولِ وَقَرِئَ جَهْرَةً بِالْفَتْحِ عَلٰى اَنّٰهَا مَصْدَرٌ كَالْغَلْبَةِ اَوْ جَمْعٌ جَاهِرٌ كَالْكِتَابَةِ فَيَكُوْنُ حَالًا وَّالْقَائِلُوْنَ هُمُ السَّبْعُوْنَ الَّذِيْنَ اخْتَارَهُمُ مَّوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْمِيْقَاتِ وَقِيلَ عَشْرَةٌ اِلٰنَ مِنَ قَوْمِهِ وَاَلْمُؤْمِنُ بِهِ اِنَّ اِلٰهَ الَّذِىْ اَعْطَاكَ التَّوْرَةَ مَكَامَكَ اَوْ اِنَّكَ نَبِىٌّ فَاَخَذَتْكُمْ الصُّعِقَةُ لِقُرْطِ الْعِنَادِ وَالتَّعْنَتِ وَطَلَبَ الْمُسْتَحْيِلُ فَانْهَمَ ظَنُّوْا اَنَّهُ تَعَالٰى يَشْبَهُ الْاَجْسَامَ فَطَلَبُوْا رُوْيَتَهُ رُوْيَةَ الْاَجْسَامِ فِى الْجِهَاتِ وَاَلْحِيَازِ الْمَقَابِلَةِ لِلرَّائِىِّ وَهٰى مَحَالٌ بَلِ الْمُمْكِنُ اَنْ يَّرٰى رُوْيَةَ مَنْزَهَةٍ عَنِ الْكَيْفِيَّةِ وَذٰلِكَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ فِى الْاٰخِرَةِ وَاَلْاَفْرَادِ مِنَ الْاَنْبِيَاۓ فِى بَعْضِ الْاَحْوَالِ فِى الدُّنْيَا قَبْلَ جَاۓ نَارِ مِنَ السَّمَاءِ فَاحْرَقْتَهُمْ وَقِيلَ صِيْحَةٌ وَقِيلَ جُنُودٌ سَمِعُوْا بِحُسْنِهَا فَخَرُّوْا صُعِقِيْنَ مِثْلِيْنِ يَوْمًا وَلَيْلَةً وَاَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ مَا اَصَابَكُمْ بِنَفْسِهِ اَوْ اَثَرُهُ ثُمَّ بَعَثَكُمْ

مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ سَبَبُ الصَّاعِقَةِ وَقِيْدُ الْبَعْثِ بِالْمَوْتِ لِأَنَّهُ قَدْ يَكُونُ عَنْ
غَمَاءٍ أَوْ نَوْمٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى ثَمَّ بَعَثْنَاهُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ نِعْمَةَ الْبَعْثِ أَوْ مَا
كَفَرْتُمْ لَهُمَا رَأَيْتُمَا بِأَسْأَلِ اللَّهِ بِالصَّاعِقَةِ

ترجمہ (آیت) اور جب تم نے کہا کہ اے موسیٰ ہم تم پر ہرگز ایمان نہیں لائیں گے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کو حکم
کھلا دیکھ لیں، تو تم کو کرکڑ کے آلیا اور حال یہ تھا کہ تم دیکھ رہے تھے، پھر ہم نے تم کو تمہارا
مرنے کے بعد زندہ کیا تاکہ تم شکر ادا کرو،

(عبارت) "لَا" کے معنی ہیں تمہارے کہنے کی وجہ سے، یعنی تمہارے کہنے کی وجہ سے ہم ہرگز ایمان
نہیں لائیں گے، یا یہ معنی ہیں کہ ہم تمہارے اقرار نہیں کریں گے، جہرۃ کے معنی ہیں آنکھوں سے دیکھنا،
اور دراصل یہ لفظ جہرۃ بالقراءۃ کا مصدر ہے جس کے معنی ہیں با آواز بلند قراءت کرنا، مجازاً شاہد
کے معنی میں استعمال ہوا ہے، اور اس کا نصب مفعول مطلق ہونے کی بنا پر ہے، کیونکہ یہ رویت کی ایک قسم
ہے، یا نری اللہ کے فاعل یا اس کے مفعول بہ سے حال ہونے کی بنا پر منصوب ہے۔

اور ایک قراءت جہرۃ بفتح الہاء بھی ہے، اس صورت میں غلبۃ کے وزن پر مصدر ہے یا
جمع ہے جیسے کتبۃ جمع ہونے کی صورت میں حال ہوگا، اور حتیٰ نری اللہ جہرۃ کہنے والے وہ ستر آدمی
ہیں جن کو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے میقات کے لئے منتخب کیا تھا، اور بعض کہتے ہیں کہ یہ لوگ قوم موسیٰ کے
دس ہزار نفر تھے، اور لن نومن لك کا مومن بہ "ان اللہ الذی الخ ہے یعنی انہوں نے جس چیز
پر ایمان لانے کی نفی کی تھی وہ یہ بات تھی کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو تورات عطا کی ہے اور آپ سے کلام کیا
ہے، یا یہ کہ آپ نبی ہیں، فاخذ تکم الصاعقة، کرکڑ کا آئینا، تمہاری انتہائی ہٹ دھرمی، دشوار گوش
اور محال طلبی کی وجہ سے ہوا، کیونکہ ان کا یہ خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ اجسام کے مشابہ ہے لہذا انہوں نے اللہ تعالیٰ
کی رویت کا اس طرح مطالبہ کیا جیسے اجسام کی رویت ہوتی ہے کہ وہ رائی کی جہت اور اس کے سامنے کے حیز
میں ہوتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کا اس طرح مرنی ہونا محال ہے بلکہ ممکن یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت اس طرح حاصل
ہو کہ وہ کسی قسم کی کیفیت سے پاک ہو، اور آخرت میں مومنین کو یہ رویت حاصل ہوگی اور بعض اوقات دنیا میں
انبیاء کرام کو اس طرح کی رویت حاصل ہو جاتی ہے۔

صاعقہ نے آیا۔ بعض نے کہا کہ صاعقہ آسمان سے آنے والی ایک آگ تھی جس نے ان سب کو
جلا دیا، اور بعض کہتے ہیں کہ وہ ایک چنگھاڑ تھی، اور بعض نے کہا کہ شکر تھے جن کے آنے کی انھوں نے آواز
سنی اور بے ہوش و بے جان ہو کر زمین پر گر گئے اور ایک رات اور ایک دن یوں ہی پڑے رہے۔

وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ بعینہ اُس چیز کو دیکھ رہے تھے جس نے تم کو پکڑ لیا تھا، یا اس کے آثار و نشانات
کو دیکھ رہے تھے، پھر ہم نے تم کو تمہارے مرنے کے بعد زندہ کیا۔ یہ موت بھلی کی کرکڑ کی وجہ سے ہوئی تھی
اور بعث کو موت کے ساتھ اس لئے مقید کیا کہ بعث کبھی بے ہوشی یا نیند کی وجہ سے بھی ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ

کا ارشاد ہے "ثم بعثناهم" تاکہ تم شکر ادا کرو یعنی زندہ کرنے کی نعمت کا شکر ادا کرو، یا جس چیز کا تم نے انکار کیا تھا اس پر ایمان لانے کا شکر ادا کرو۔ کیونکہ بجلی اور کرہ ک کی صورت میں تم نے اللہ تعالیٰ کی طاقت کا کچھ اندازہ کر لیا۔

تشریح

ابن جریر کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل میں گوسالہ پرستی کا واقعہ پیش آنے کے بعد یہ واقعہ پیش آیا۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام گوسالہ کے بارے میں حضرت ہارون علیہ السلام سے گفتگو کر چکے اور سامری کی باز پرس کر چکے اور گوسالہ کو جلا کر اس کی راکھ دریا میں پھینکوا چکے تو بنی اسرائیل میں سے شر متخب افراد کو لے کر طور کی طرف روانہ ہوئے تاکہ قوم کی طرف سے یہ لوگ نماز و روزہ کے ذریعہ اپنی تطہیر کریں اور قوم نے جو کچھ کیا اس کی معافی چاہیں، ایک وقت خاص پر اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کلام کرنے کا وعدہ فرمایا تھا، یہ لوگ کہنے لگے کہ ہم کو بھی کلام الہی سنوا دیکھئے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بارگاہ الہی سے استیذان کیا، وہاں سے اذن ملا، حضرت موسیٰ علیہ السلام سے جب کلام ہوتا تھا تو آپ کے چہرہ اور سے ایسا نور اٹھتا تھا جسے دیکھنے کی کسی میں تاب نہیں تھی، اس لئے انتظام قدرت کی طرف سے یہ ہوا کہ پورے علاقہ طور پر رقیق بادل چھا گیا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اسی بادل میں لے لیا گیا اور قوم کو آپ سے قریب رکھا گیا، وہاں اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کلام کیا اور اوامر و نواہی نازل فرمائے غالباً قوم سجدے میں پڑی ہوئی تھی، کلام ختم ہوا، یہ لوگ سجدے سے اٹھے تو کہنے لگے، بن نو من للک حتی نری اللہ جہرۃ۔ ہم اس وقت تک ایمان نہیں لائیں گے جب تک اللہ تعالیٰ کو کھلم کھلا نہ دیکھ لیں، یعنی ہمارے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان کوئی سائر اور حجاب نہ ہو، اس گستاخانہ مطالبہ پر ان پر صاعقہ نازل ہوا اور وہ ایک شب و روز مرے پڑے رہے پھر حضرت موسیٰ و حضرت ہارون نے دعا کی تب ان کو زندہ کر دیا گیا، لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ حکم بھی ہوا کہ گوسالہ پرستی کی توبہ کی صورت یہ ہے کہ ایک دوسرے کو قتل کریں۔

جہرۃ۔ ماخوذ ہے جہر الکیۃ سے یہ اُس وقت بولتے ہیں کہ جب کنوئیں کے پانی پر چڑھا ہوا مٹی کا غلاف اتار دیا جائے اور پانی صاف دکھائی دینے لگے، الصاعقۃ ہر خوفناک اور ہولناک چیز صاعقہ ہے خواہ آگ ہو، بجلی ہو، چنگھاڑ ہو یا زلزلہ ہو، صاعقہ کا لفظ ہلاک کر دینے والی شئی کے لئے خاص نہیں ہے بے ہوشی کے لئے بھی یہ لفظ استعمال ہوا ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا۔ ثم بعثناکم من بعد موتکم بعث کے معنی ہیں کسی شئی کو اس کے مقام سے اٹھا دینا، کہتے ہیں بعثت الراحلة "یہ اس وقت کہتے ہیں جب اونٹنی بیٹھی ہوئی ہو اور اس کو سفر وغیرہ کے لئے اٹھا دیا جائے، مردوں کو زندہ کرنا بھی ان کو ان کی جگہ سے اٹھانا ہے اس لئے بعث کا لفظ مردوں کو زندہ کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، ابن جریر فرماتے ہیں کہ سدی نے اس موقع پر ایک نئی تفسیر اختیار کی ہے وہ یہ کہ یہاں بعث کے معنی ہیں بنی بنانا، اور آیت کریمہ میں تقدیم و تاخیر ہے یعنی بعض اجزاء جو واقع میں مقدم ہیں وہ یہاں ذکر میں مؤخر ہیں، اسی طرح جو ذکر میں مقدم ہیں وہ واقع میں مؤخر ہیں۔ پس مراد باری اس طرح ہے فاخذتکم الصاعقۃ فاجیناکم من بعد موتکم و انتم تنظرون ثم بعثناکم لعلکم تشکرون۔ یعنی تم کو بجلی یا آگ نے آکر ہلاک کر دیا

پھر تمہارے مرنے کے بعد ہم نے تم کو زندہ کیا اور تم ہمارے زندہ کئے جانے کو دیکھ رہے تھے پھر ہم نے تم کو نبی بنایا تاکہ تم شکر ادا کرو۔

سُدی کی یہ تفسیر ابن جریر اور دیگر مفسرین کے یہاں قابل قبول نہیں ہے، جمہور کے نزدیک بعث کے معنی زندہ کرنے کے ہیں۔

لاجل قولك اولن نقولك . لن نوؤمن لك میں لام نوؤمن کے بعد آ رہا ہے، ایمان کے صلہ میں بار آتی ہے لام نہیں آتا اس لئے بیضاوی نے دو لفظ بڑھائے ہیں جن سے اس جانب اشارہ کیا ہے کہ لام نوؤمن کے صلہ یا اس کو متعدی بنانے کے لئے نہیں لایا گیا بلکہ یہ لام علت کے معنی کے لئے ہے، یا یہ کہلے کہ نوؤمن میں تقریبی اقرار کے معنی کی تضمین کی گئی ہے اور مقولہ یعنی جس کے لئے یا جس کے حق میں اقرار کیا جاتا ہے اُس پر لام داخل کیا گیا ہے، اور جس چیز کا اقرار کرنے یا نہ کرنے کی بات ہو رہی ہے وہ محذوف ہے جس کو مفسر نے والمؤمن به ان الله الذى اعطاك التوراة الخ سے بیان کیا ہے، معنی ہوں گے اسے موسیٰ ہم تمہارے لئے اس کا اقرار نہ کریں گے کہ تم سے اشر تعالیٰ نے کلام کیا،

جہرۃً۔ سکون ہاء اور بفتح ہاء دونوں طرح پڑھا گیا ہے، سکون ہاء کی صورت میں مصدر ہے، اور بفتح ہاء جاہر کی جمع ہے۔ جہرۃ کے اصل معنی ہیں باواز بلند قرارت کرنا، یہاں مشاہدہ اور پردہ دیکھنے کے بارے میں مجازاً استعمال ہوا ہے، نرئی یعنی دیکھنے کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں، آنکھ سے دیکھنا دل سے دیکھنا، نیز پردہ سے دیکھنا بے پردہ دیکھنا، جہرۃ نے نرئی کی نوعیت متعین کر دی اس لئے یہ مفعول مطلق برائے نوع ہے اور اسی بنا پر منصوب ہے، بیضاوی فرماتے ہیں کہ جہرۃ کو بفتح ہاء کی صورت میں بھی مصدر قرار دیا جاسکتا ہے جیسے غلبۃ بفتح لام مصدر ہے۔

وَوَلَلْنَا عَالِيَكُمْ الْغَمَامَ سَخَّرَ اللَّهُ لَهُمُ السَّحَابَ يَظْلُمُهُمُ مِنَ الشَّمْسِ حِينَ كَانُوا فِي
الْتِيهِ وَانْزَلْنَا عَلَيْكُمْ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَىٰ وَالتَّرْجَمِينَ وَالسَّمَاءَ قِيلَ كَانِ يَنْزِلُ
عَلَيْهِمُ الْمَنَّاءُ مِثْلَ الشَّلْجِ مِنَ الْفَجْرِ إِلَى الطُّلُوعِ وَيَبْعَثُ الْجَنُوبُ عَلَيْهِمُ السَّمَاءَ وَيَنْزِلُ
بِالْلَّيْلِ عَمُودُنَا يَسِيرُونَ فِي ضَوْءِهِ وَكَانَتْ ثِيَابُهُمْ لَا تَتَشَبَّهُ وَلَا تَبْلُ كُلُّوْا مِنْ
طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ عَلَىٰ إِرَادَةِ الْقَوْلِ وَمَا ظَلَمُونَا فِيهِ اخْتَصَارًا وَاصِلُهُ فَظَلَمُوا
بِأَن كَفَرُوا هَذِهِ النِّعَمُ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ بِالْكَفَرِ
لَا أَنَّهُ لَا يَتَخَطَّاهُمْ ضَرَّةٌ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ يَعْنِي بَيْتَ الْمَقْدِسِ وَقِيلَ
ارْجِعُوا وَارْجِعُوا بَعْدَ الْتِيهِ نَكُلُّوْا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاسْعًا نَصَبَ عَلَى

المصدر والحوال من الواو وادخلوا الباب اي باب القرية او القبلة التي كانوا يصلون اليها فانهم لم يريدوا بيت المقدس في حياة موسى عليه السلام سُجَّدًا متطامنين مخبتين او ساجدين الله تعالى شكرًا على اخراجهم من التيه وقولوا حطة اي مسئلتنا و امر ك حطة وهي فعلة من الحط كالجلسة وقرى بالنصب على الاصل بمعنى خط عتاذ نوبنا حطة او على انه مفعول قولوا اي قولوا هذه الكلمة وقيل معنا امرنا حطة اي نخط في هذه القرية ونقيم بها نغفر لكم خطيكم بسجودكم و دعائكم وقرأنا نافع بالياء و ابن عامر بالتاء على البناء للمفعول وخطايا اصله خطائي كخطائع فعند سيويه ابدلت الياء الزائدة همزة لوقوعها بعد الالف واجمعت همرتان فابدلت الثانية ياء ثم قلبت الفاء وكانت الهمزة بين الالفين فابدلت ياء وعند الخليل قدمت الهمزة على الياء ثم فعل بهما ما ذكر وسنزيد المحسنين ه ثوابا جعل الامتثال توبة للمسي وسبب زيادة الثواب للمحسن واخرجه عن صورة الجواب الى الوعد ايها ما بان المحسن يصدق ذلك وان لم يفعله فكيف اذا فعله وانه يفعله لامحالة فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم بدلو ايما امر وابه من التوبة والاستغفار طلب ما يشتهون من اعراض الدنيا فانزلنا على الذين ظلموا كرامة مبالغة في تقييده امرهم واشعارا بان الانزال عليهم تظلمهم بوضع غير ما موربه موضعه او على انفسهم بان تركوا ما يوجب نجاتها الى ما يوجب سلاكها رجزا من السماء بما كانوا يفسقون ه عذابا مقدرا من السماء بسبب فسقهم والرجز في الاصل ما يعاف عنه وكذلك الرجز وقرئ بالضم وهو لغة فيه

والمراد به الطاعون روی انه مات به في ساعة اربعة وعشرون ألفا

ترجمہ (آیات) اور ہم نے تمہارے اوپر بادلوں کا سایہ کیا اور تمہارے اوپر من و سلوی اتارا، کہ جو کچھ ہم نے تم کو روزی دی ہے اُس میں سے پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور انھوں نے ہمارے اوپر ظلم نہیں کیا بلکہ وہ خود اپنی جانوں پر ظلم کر رہے تھے، اور جب ہم نے کہا کہ اس سستی میں داخل ہو اور اس میں سے جہاں سے چاہو یا فراغت کھاؤ اور دروازے میں سجدہ کرتے ہوئے داخل ہونا اور کہتے جانا تو یہ ہے تو بخش دیں گے ہم تمہارے لئے تمہاری خطاؤں کو اور نکوکاروں کو عنقریب مزید عطا کریں گے، تو بدلہ میں ظالم کہنے لگے ایسی بات جو اُس بات کے سوا تھی جو اُن سے کہی گئی تھی، تو ہم نے اُن لوگوں کے اوپر جنہوں نے ظلم کیا آسمان سے عذاب اتارا، اس سبب سے کہ وہ نافرمانی کرتے تھے۔

ترجمہ عبارت مع التشریح جس وقت بنی اسرائیل میدانِ تیبہ میں بھٹک رہے تھے اُس وقت

اللہ تعالیٰ نے اُن کے لئے بادلوں کو حکم دیا کہ اُن کے اوپر دھوپ سے سایہ کریں، من سے مراد ترنجبین اور سلوی سے مراد سمائی پرندہ جو بیڑ کی شکل کا ہوتا ہے لیکن اس سے کچھ بڑا ہوتا ہے۔ کہتے ہیں کہ طلوعِ فجر سے لے کر طلوعِ آفتاب تک پلے اور برف کی طرح ان پر من اترتا تھا اور بادِ جنوبی اُن کے لئے سمائی پرندے لاتی تھی، اور رات کو روشنی کا ستون اترتا تھا، جس کی روشنی میں چلتے تھے، اور ان کے کپڑے نہ میلے ہوتے تھے اور نہ بوسیدہ ہوتے تھے، کلوامن طیبات مار زقنا کہ سے پہلے قول کا کلمہ مراد ہے یعنی قلنا مقدر ہے، وما ظلمونا اس ترکیب میں اختصار ہے۔ اصل عبارت یوں ہے فظلموا بان کفروا هذه النعم وما ظلمونا تو انہوں نے ظلم کیا جس کی صورت یہ ہوئی کہ ان نعمتوں کی ناشکری کی اور انھوں نے ہمارے اوپر ظلم نہیں کیا، بلکہ وہ خود اپنی جانوں پر ظلم کر رہے تھے کیونکہ ناشکری کر رہے تھے، اس لئے کہ ناشکری کا وبال ان ہی پر پڑنے والا تھا، ان سے ہٹ کر کسی اور پر پڑنے والا نہیں تھا، واذ قلنا ادخلوا هذه القرية۔ قریہ سے مراد بیت المقدس ہے، اور بعض کا قول ہے کہ وہ ارجا ہے، اس قریہ میں داخلہ کا حکم میدانِ تیبہ کے بعد ہوا ہے۔ فكلوا منها حيث شئتم رغداً۔ رغداً کے معنی وسعت کے ساتھ ہیں اور یہ کلو کا مفعول مطلق ہے اس بنا پر منصوب ہے یا کلو کی ضمیر مخاطب واؤ سے حال واقع ہے، وادخلوا الباب باب سے مراد باب القریہ ہے یا باب القبلة ہے جس کی طرف رخ کر کے وہ لوگ نماز پڑھتے تھے، اس لئے کہ بیت المقدس میں وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جگہ مہارکہ میں داخل نہیں ہو سکے تھے، سجداً یعنی تواضع کرتے ہوئے، جھکے ہوئے یا میدانِ تیبہ سے نکلنے کے شکر یہ میں اللہ تعالیٰ کا سجدہ کرتے ہوئے، حطۃ کے معنی ہیں مسئلہ شحطۃ۔ ہماری درخواست یہ ہے کہ ہمارے گناہ معاف فرماوے، یا معنی ہیں امروك حطۃ اے اللہ تیری شانِ عفو کی ہے، اور یہ حطۃ سے فعلۃ یعنی اتم ہے، جیسے جلسۃ بمعنی ہیئتِ جلوس، اور ایک قرأتِ حطۃ نصیب کے ساتھ ہے یا اصل تقدیر کی بنیاد پر ہے معنی ہوں گے "حط عننا ذنوبنا حطۃ" ہمارے گناہوں کو ہمارے اوپر سے اتار دیجئے، معاف فرما دیجئے، یا یہ منصوب ہے قولوا کلمفعول یہ ہونے کی بنا پر معنی قولوا هذه الكلمة اور ایک قول ضعیف یہ بھی ہے کہ

معنی میں اَمْرٌ نَاحِطَةٌ، یعنی ہمارا کام یہ ہے کہ ہم اس سبتی میں اُتریں اور اس میں قیام کریں، تَغْفِرُ لَكَرُ
خَطَايَاكَ یعنی تمہارے سجدوں اور تمہاری دعا کی وجہ سے ہم تمہاری خطاؤں کو معاف فرما دیں گے، نافع کی قرات
تَغْفِرُ لَكَرُ یاء کے ساتھ بصیغہ غائب جہول ہے اور ابن عامر نے تَغْفِرُ لَكَرُ بصیغہ جہول ثبوت قرات کی ہے
ان دونوں قراتوں کی روشنی میں معنی ہوں گے بخش دی جائیں گی تمہارے لئے تمہاری خطائیں۔
خطایا در اصل خطائی بروزن فعال بتقدیم یاء علی الهمزة تھا کیونکہ یہ جمع ہے خطیئۃ کی
جس میں یاء ہمزہ پر مقدم ہے، جیسے خضایع جمع ہے خضیعة (جانور کے پیٹ کا گرہ گرانا) کی یاء، الف
کے بعد واقع ہے اس لئے ہمزہ سے تبدیل ہو گئی خطائی ہو، ہمزہ ثانیہ کو ماقبل کے مکسور ہونے کی وجہ
سے یاء سے بدل دیا خطائی ہو، ہمزہ خود حرف ثقیل ہے۔ مزید براں یہ کہ اس پر کسرہ جیسی ثقیل حرکت
اس پر مستزاد یہ کہ بعد میں کسرہ کی ہم جنس یاء بھی ہے گویا ثقل در ثقل ہے، لہذا کسرہ کو فتح سے بدل دیا خطائی
ہوا۔ یاء متحرک ماقبل مفتوح یاء کو الف سے بدل دیا خطاء اُ ہو گیا، اب ہمزہ دو الفوں کے درمیان واقع
ہے، اور ہمزہ اور الف متشابہ ہیں تو گویا تین الف جمع ہو گئے لہذا ہمزہ کو یاء سے تبدیل کر دیا خطایا ہو گیا،
حاصل یہ کہ سیبویہ کے قول کے مطابق اس میں پانچ تغیرات ہوئے۔ یاء زائدہ کو ہمزہ سے تبدیل کرنا
ہمزہ اصلہ کو یاء سے تبدیل کرنا کسرہ کو فتح سے تبدیل کرنا۔ یاء اصلی کو الف سے بدل دینا۔ ہمزہ
زائدہ کو یاء سے بدلنا۔

خلیل نخوی کے نزدیک خطایا کی اصل خطائی بتقدیم ہمزہ ہے اس کے بعد اس میں وہی تحلیل ہوئی
جو ابھی ذکر ہوئی، و سنزید المحسنین۔ اور عنقریب ہم نکو کاروں کو مزید عطا کریں گے، یعنی ثواب مزید عطا
کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے امثال امر کو گنہگاروں کے لئے توبہ اور مغفرت قرار دیا، اور نکو کاروں کے لئے
زیادتی اجر کا باعث قرار دیا، اور یہ ترکیب جواب امر کے طور پر نہیں ہے، اگرچہ جواب امر ہونا تو تَغْفِرُ لَكَرُ کی طرح
مجزوم ہونا اور یوں فرمایا جانا وَ نَزِدَ الْمُحْسِنِينَ، غرضیکہ جواب کی صورت سے نکال کر اس کو مستقل وعدہ قرار
دیا یہ خیال دلانے کے لئے کہ نکو کار اس زیادتی اجر کے درپے ہے، اس کو یہ اجر کی زیادتی مل کر رہے گی۔ اگرچہ
وہ امثال امر نہ کرے اس سے اندازہ کیجئے کہ جب وہ امثال اجر کرے گا تو اس کے اجر کا کیا عالم ہوگا؟ اور
یہ طے شدہ امر ہے کہ وہ امثال امر ضرور کرے گا، امثال امر سے مراد ہے، باب القریۃ میں سجدہ کرتے
ہوئے داخل ہونا، اور حِطَّةٌ کہنا حق تعالیٰ نے مغفرت کو تو قولوا اور ادخلوا پر موقوف کیا ہے جس کے
معنی یہ ہیں کہ اسے بدکاروں اور اے گنہگارو! اگر تم باب القریۃ میں سجدہ کرتے ہوئے داخل ہوئے اور
تہنہ حِطَّةٌ کی صدا لگائی تو تم تمہارے گناہوں کو معاف فرما دیں گے، یہاں تک امر و جواب امر کا سلسلہ ختم
ہو گیا، اب از سر نو نکو کاروں سے وعدہ کیا جا رہا ہے۔

و سنزید المحسنین۔ جس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ محسنین کو زیادتی اجر کا ملنا سابقہ امثال امر پر موقوف
نہیں ہے، گو اُن سے توقع یہی ہے کہ وہ امثال امر کریں گے۔

نَبْدِلُ الَّذِينَ ظَلَمُوا اقْوَالًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ۔ یعنی جس توبہ و استغفار کا اُن کو حکم دیا گیا تھا
انہوں نے اُس کے بدلے میں وہ چیزیں طلب کیں جن کی ان کے نفس میں خواہش پیدا ہوئی یعنی سامان دنیا۔

فَاَنْزَلْنَا عَلٰی الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا اَوْ كَمَرَّ ذَکْرُکَیَا گِیَا ہے ، تاکہ اُن کے معاملہ کی قیامت کے اظہار میں زور پیدا ہو، اور یہ معلوم کہ اُن کے اوپر عذاب کا نازل کرنا اُن کے اس ظلم کی وجہ سے تھا کہ انھوں نے غیر مامور بہ کو مامور بہ کی جگہ پر رکھا۔ یا یہ کہتے کہ انہوں نے اپنی جانوں پر یہ ظلم کیا تھا کہ جو امور اُن کی ذات کی نجات کا باعث تھے ان کو چھوڑ کر ایسے امور اختیار کئے تھے جو ان کی ہلاکت کا باعث ہوئے۔

رَجَزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا کَانُوْا یَفْسُقُوْنَ۔ یعنی ایسا عذاب جس کا آسمان سے نزول طے ہو چکا تھا، اور یہ ان کے فسق کی وجہ سے ہوا، اور رَجَزٌ درحقیقت وہ شنی ہے جس سے ناگواری ہو، اور رَجَزٌ بھی اسی معنی میں ہے، اور رَجَزٌ بضم الراء اسی کا ایک لغت ہے، اور رَجَزٌ سے مراد طاعون ہے، منقول ہے کہ ایک ساعت میں ۲۴ ہزار آدمی مر گئے۔

وَ اِذِ اسْتَسْقٰی مُوسٰی لِقَوْمِہٖ لِمَا عَطٰشُوْا فِی الْتِیْہِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ
اللام فیہ للعہد علی مارونی انہ کان حجرا طویرا مکعبا حملہ معہ وکان یتبع
من کل وجہ ثلث اعین یسیر کل عین فی جدول الی سبط وکانوا ستیائة الف
وسعة المعکرا اثنا عشر میلا و حجرا الہبط ادم من الجنة ووقع الی شعب
فاعطاه مع العصا و الحجر الذی قرئتوبہ لما وضعہ علیہ لیغتسل ویراہ اللہ
تعالی بہ عما رموہ من الاذرة فاشار الیہ جبرئیل بحملہ اوللجنس و هذا اظهر
فی الحجة قیل لم یامرہ ان یضرب حجرا بعینہ و لکن لما قالوا کیف یتابوا
فَضَيْنَا اِلٰی اَرْضٍ لَّاحِبَارَةٍ بِهَا حَمَلُ حَجَرٍ فِی فِجْلَاتِہٖ وَ کَانَ یضربہ بعصا
اِذَا نَزَلَ فِیَنْفَجِرُ و یضربہ بہا اِذَا ارْتَحَلَ فِیْبِیْسُ فَقَالُوا اِنْ فَقَدَ مُوسٰی عَصَاہُ
مَتَاعَطِشًا فَاَوْحٰی اللہ تعالی الیہ لَا تَقْرَعِ الْحِجَارَةَ وَ کَلِمَہَا یُطْعَمُ لَعَلَّہُمْ
یَعْتَبِرُوْنَ وَ قِیلَ کَانَ الْحِجَرُ مِنْ رِخَامٍ وَ کَانَ ذِرَاعًا فِی ذِرَاعٍ وَ الْعَصَا عَشْرَ
اِذْرَعٍ عَلٰی طُولِ مُوسٰی مِنْ اَسَ الْجَنَّةِ وَلَہٗ شَعْبَتَانِ تَتَّقِدَانِ فِی الظِّلْمَةِ

ترجمہ آیت | اور جب موسیٰ نے اپنی قوم کے لئے پانی کی دعا کی، تو ہم نے کہا کہ اپنے عصا سے پتھر کو مارو۔

ترجمہ عبارت مع التشریح

یہ اُس وقت کا واقعہ ہے جب اُن کو میدانِ تیبہ میں پیاس لگی تھی، الحجر اس میں لام تعریف عہدِ فارسی کا ہے، یعنی الحجر سے ایک متعینہ پتھر مراد ہے جو کوہ طور سے لیا گیا تھا، وہ چار کونوں کا تھا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اُس کو ساتھ لے لیا تھا، اس کے ہر کونے سے تین چٹنے ابلتے تھے، ہر چٹنہ ایک نالی کی صورت میں ایک فاندان تک پہنچتا تھا بنی اسرائیل کی تعداد چھ لاکھ تھی، اور لشکر کی وسعت بارہ میل میں پھیلی ہوئی تھی، یا وہ پتھر مراد ہے جس کی حضرت آدم علیہ السلام جنت سے لے کر اُترے تھے، پھر وہ حضرت شعیب علیہ السلام تک پہنچا، حضرت شعیب علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عصا کے ساتھ یہ پتھر بھی عنایت فرمایا، یا یہ وہ پتھر ہے جس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے غسل کے وقت اپنے کپڑے رکھ دیے تھے اور وہ کپڑے لے کر بھاگ پڑا تھا، وجہ یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس عیب سے بری کرنا چاہتا تھا جس کی بنی اسرائیل نے آپ پر تہمت رکھی تھی یعنی انتفاعِ خصیتیں، گویا وہ پتھر جب کپڑے لے کر بھاگا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو لوگوں نے دیکھ لیا کہ اُن میں یہ عیب نہیں ہے۔ اس موقع پر حضرت جبرائیل علیہ السلام نے مشورہ دیا کہ اس کو اٹھا لیجئے اور ساتھ رکھئے، یا الحجر کا لام تعریف جنس کے لئے ہے یہ توجیہ زیادہ ظاہر ہے کیونکہ اس سے حجت پوری طرح قائم ہو جاتی ہے اور یہ واضح ہو جاتا ہے کہ پانی کا پھوٹ نکلنا کسی خاص پتھر کی خصوصیت نہیں تھی بلکہ خالص معجزہ نبی تھا۔

قیل لم یامرہ ان یضرب حجرا بعاینہ۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اگر لام کو جنس پر محمول کریں گے تو مفہوم یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی معینہ پتھر پر ضرب لگانے کا حکم نہیں دیا تھا، بلکہ پتھر کی جنس میں سے کسی بھی پتھر پر مارنے کا حکم تھا، لیکن روایات بنی اسرائیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل نے اس اندیشہ کا اظہار کیا کہ جب ہم ایسی زمین پر پہنچیں گے جہاں کتھر پتھر نہیں ہیں تو ہمارا کیا حال ہو گا یعنی وہاں کس چیز پر عصا مار کر پانی نکالا جائے گا؟ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے تھیلے میں پتھر رکھ لیا اور جب کہیں قیام فرماتے تھے تو اسی پتھر پر عصا مارتے تھے اور وہ پھوٹ نکلتا تھا، پھر جب کوچ کرنا ہوتا تھا تو پھر اس پر عصا مارنے تھے وہ خشک ہو جاتا تھا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک متعینہ پتھر تھا یعنی وہ پتھر جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے تھیلے میں تھا، لہذا جنس کے معنی کیوں کر صحیح ہوئے؟ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ وہ پتھر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس حیثیت سے نہیں لیا تھا کہ معین طریقہ پر اسی کو لینے کا حکم دیا گیا تھا بلکہ اس لئے لیا تھا کہ جنس حجر کا وہ بھی ایک فرد ہے۔

فقالوا ان فقد موسیٰ عصا۔ عصا اور حجر کے بارے میں جو تفصیلی روایت بیضاوی نے ذکر کی ہے یہ اسی کا جزو ہے یعنی بنی اسرائیل جب حجر کے بارے میں مطمئن ہوئے تو انہوں نے عصا کے بارے میں اندیشہ ظاہر کرنا شروع کئے، کہنے لگے کہ اگر عصا موسیٰ گم ہو گیا تو ہم پیاس سے مرجائیں گے تو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو وحی بھیجی کہ پتھر کو مارنے کی ضرورت نہیں ہے، اس سے صرف کہہ دو وہ تمہاری اطاعت کرے گا، شاید بنی اسرائیل اس سے سبق حاصل کریں، کہا جاتا ہے کہ وہ پتھر پتلا سا تھا اور ایک ہاتھ لبا اور ایک ہاتھ چوڑا تھا، اور عصا دس ہاتھ کا تھا، یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قد کے بقدر جنت کے درختِ مورد کی لکڑی کا تھا، اس میں دو شاخیں تھیں جو رات میں روشن ہو جاتی تھیں۔

فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا مَّتَعَلَقٌ بِحَدِّهِمْ فَتَقَدَّرَ بِرَبِّهِ فَاَنْضَرَتْ فَقَدْ
 اَنْفَجَرَتْ اَوْ فَضَرَبَ فَاَنْفَجَرَتْ كَمَا مَرَّ فِي قَوْلِهِ قَتَابُ عَلِيكُمْ وَقُرْئُ عَشْرَةً بِكسر
 الشين وفتحها وهما بعثان فيه قَدْ عَلِمَ كُلُّ اُنَاسٍ كُلَّ سَبْطٍ مَّشَرَبَهُمْ
 بَعَيْنُهُمُ الَّتِي يَشْرَبُونَ مِنْهَا كُلُّوا وَاشْرَبُوا عَلَى تَقْدِيرِ الْقَوْلِ مِنْ رِزْقِ اللَّهِ يَرِيدُ بِهِ
 مَا رَزَقَهُمْ مِنَ الْمَنِّ وَالسَّلَوى وَمَاءَ الْعَيُونِ وَقِيلَ الْمَاءُ وَحْدَةً لِأَنَّهُ يَشْرَبُ
 وَيُوكَلُ مَا يَنْبَغِي بِهِ وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ وَلَا تَعْتَدُوا أَحَالَ فسادكم
 وَإِنَّمَا قِيدُهُ لِأَنَّهُ وَإِنْ غَلَبَ فِي الْفَسَادِ فَقَدْ يَكُونُ مِنْهُ مَا لَيْسَ بِفَسَادٍ
 مَقَابِلَةُ الظَّالِمِ الْمُعْتَدِي بِفَعْلِهِ وَمِنْهُ مَا يَتَضَمَّنُ صَلَاحًا رَاجِحًا لِقَتْلِ الْخَضِرِ
 الْغَلَامِ وَخَرْقِهِ السَّفِينَةِ وَيَقْرَبُ مِنْهُ الْعَبَثُ غَيْرَ أَنَّهُ يَغْلِبُ فِيمَا يَدْرِكُ حَسَا
 وَمِنْ أَنْكَرِ امْتِثَالِ هَذِهِ الْمُعْجَزَاتِ فَلِنَايَةِ جِهْلِهِ بِاللَّهِ وَقَلَّةِ تَدَبُّرِهِ فِي عَجَائِبِ
 صَنْعِهِ فَإِنَّهُ لَمَّا امْكُنَ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْأَحْجَارِ مَا يَخْلُقُ الشَّعْرَ وَيَنْفِرُ الْحَتْلَ وَيَجْذِبُ
 الْحَدِيدَ لَمْ يَتَيَقَّنْ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ حَجَرًا يَسْخَرُهُ لِيَجْذِبَ الْمَاءَ مِنْ تَحْتِ الْأَرْضِ
 أَوْ لِيَجْذِبَ الْهَوَاءَ مِنَ الْجَوَانِبِ وَتَصِيرَ مَاءً بِقُوَّةِ التَّبْرِيدِ وَتُخَوِّذَ ذَلِكَ

ترجمہ آیت پس پھوٹ نکلے اس سے بارہ چشمے، ہر قبیلہ نے اپنا اپنا گھاٹ معلوم کر لیا، کھاؤ اور پیو
 اللہ تعالیٰ کی روزی میں سے اور زمین میں فساد بن کر نہ پھرو۔

ترجمہ عبارت مع الشرح فَاَنْفَجَرَتْ کا تعلق جملہ محذوفہ سے ہے، تقدیری عبارت ہے فَإِنْ
 ضَرَبْتَ فَقَدْ اَنْفَجَرَتْ یعنی اگر تم نے عصا کو پتھر پر مارا، تو پس ادھر
 مارا اور ادھر چشمہ پھوٹ نکلا۔ یا تقدیری عبارت ہے فَضَرَبَ فَاَنْفَجَرَتْ یعنی موسیٰ نے عصا مارا
 اور چشمہ پھوٹ نکلے، یہ محذوفات و مقدرات ایسے ہی ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ قَتَابُ عَلِيكُمْ میں
 بیان ہوئے ہیں، اور عَشْرَةً کا لفظ جب اثنان یا ثالثہ وغیرہ کے ساتھ مرکب ہو کر استعمال ہوتا ہے تو اس
 کے شین میں دو لغتیں اور بھی ہوتی ہیں، سین کا کسرہ اور شین کا فتح، اور فرآنے ان دونوں لغات کے ساتھ
 پڑھا ہے، یعنی اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا۔ اور اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا کلُّ اُنَاسٍ سے بنی اسرائیل کا ہر قبیلہ
 اور خاندان مراد ہے، مَشَرَبَهُمْ یعنی وہ چشمہ جس سے اس خاندان کو پانی پینا ہے، کُلُّوا وَاشْرَبُوا اس

سے پہلے تُلْنَا لَہُم مَّقْدَرٌ مِّن رِّزْقِ اللّٰہِ رزق سے مراد وہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے ان کو عطا کیا تھا، یعنی مَن و سلویٰ اور چشموں کا پانی، پس کَلُوا مَتَّوَجَّہٌ مِّن و سلویٰ کی جانب اور اِشْرَبُوا مَتَّوَجَّہٌ مِّن و سلویٰ کی جانب یعنی مَن و سلویٰ کھاؤ اور چشموں کا پانی پیو، بعض کہتے ہیں رزق سے مراد صرف پانی ہے۔ اس لئے کہ خود پانی پیلا جاتا ہے اور پانی سے جو کچھ اگتا ہے اس کو کھایا جاتا ہے، لہذا کَلُوا و اِشْرَبُوا کا امر اس تفسیر پر بھی منطبق ہے۔

وَلَا تَعْتَوُوا اِیَّیْہِ الْاَرْضِ مَفْسِدِیْنَ - لا تعثوا کے معنی ہیں حد سے تجاوز نہ کرو، اور مفسدین لا تعثوا کی غیر فاعل سے حال واقع ہے۔ لہذا ترجمہ ہوگا کہ تم اپنے فساد کرنے کی حالت میں حد سے تجاوز نہ کرو، شاید مقصود یہ ہے کہ نہ فساد کرو اور نہ حد سے تجاوز کرو۔ اور لا تعثوا کو مفسدین کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ یہ ہے کہ غثیٰ جس سے لا تعثوا بتایا گیا ہے اگرچہ فساد کے معنی میں اس کا استعمال غالب ہے لیکن کبھی ایسی چیز پر بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جو فساد نہیں ہوتی جیسے ظالم متعدی کے بدلہ میں اس پر اعتداد کرنا یا وجودیکہ فساد نہیں ہے لیکن اس پر عثا کا لفظ بولا جاسکتا ہے۔ اسی طرح اُس صورت میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے جس میں صلاح کا پہلو غالب ہو جیسے حضرت خضر علیہ السلام کا لڑکے کو قتل کرنا اور کشتی میں شگاف ڈال دینا، پس مفسدین کے ساتھ مقید کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مخاطبین کو اس چیز سے منع کرنا مقصود ہے جس میں صرف فساد ہی کے معنی ہیں کوئی دوسرا پہلو اس میں نہیں ہے۔

عَثَا، یَعْتَوُ، عَثَوَا، باب نصر سے ناقص واوی اور عَثَى، یَعْثَى، عَثَى، وَعِثْیَا باب سمع سے افسد کے معنی میں ہے، یہ تو اس کا استعمال ناقص کی صورت میں ہے، اور اسی میں معمولی سا قلب کیا جائے تو اجوف یا ثی عَاثٌ، یَعِیْثُ، عِیْثًا ہوتا ہے یہ بھی فساد کے معنی میں ہے۔ بیضاوی چاہتے ہیں کہ ناقص یا ثی جس پر قرآن نازل ہوا ہے اُس کے درمیان اور اجوف یا ثی کے درمیان فرق کریں چنانچہ فرماتے ہیں کہ عِیْثٌ اگرچہ غثیٰ کے معنی سے قریب ہے لیکن دونوں کے معنی میں فرق ہے، عِیْثٌ عموماً اس فساد میں استعمال ہوتا ہے جو محسوس ہو، اور غثیٰ دونوں میں عام ہے، محسوس میں بھی اور غیر محسوس میں بھی، ومن انکرا مثال هذه المعجزات عصا کا سانپ بن کر دوڑنے لگنا، چھوٹے سے پتھر سے بارہ چشموں کی سوتوں کا پھوٹ نکلنا وغیرہ معجزات ہیں قاضی فرماتے ہیں کہ کچھ لوگ ان معجزات کے منکر ہیں، لیکن یہ انکار اس پر مبنی ہے کہ منکر اللہ تعالیٰ کی شان سے جاہل ہے اور اس کی عجیب و غریب مخلوقات میں اس نے بہت کم غور کیا ہے، جو لوگ فاعل غثار کے وجود کا اعتقاد رکھتے ہیں یہ شبہات اُن کے خواب و خیال میں بھی نہیں آسکتے، اور جو قادر غثار کے وجود پر ایمان نہیں رکھتے اُن کے اوپر جہل اور غباوت کی ظلمت چھائی ہوئی ہے، ورنہ وہ یہ غور کر سکتے ہیں کہ جب ہمارے سامنے پتھروں کی ایک ایسی قسم موجود ہے، جس کو بالوں پر رکھ دیا جائے تو بال غائب ہو جائیں۔ اسی طرح ایک قسم پتھروں کی ایسی ہے جس کی طبیعت ہر کہ کے منافی ہے، اس کو سرکہ میں ڈالیں تو اچھل کر باہر آجائے گا، ایک پتھر ہے جو مقناطیسی ناصبت رکھتا ہے اور لوہے کو اپنی جانب کھینچ لیتا ہے، جب اللہ تعالیٰ نے ہمارے سامنے ایسی چیزیں رکھ دی ہیں تو کیا اس قادر و توانا کے یہاں یہ بعید ہے کہ ایسا پتھر پیدا فرما دے جو پانی کو زمین کے

نیچے سے کھینچ لے یا اپنے چاروں طرف سے ہوا کو جذب کر لے اور قوت تبرید یا اسی جیسی مخفی تدبیر سے اس کو پانی بنادے۔

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ يَرِيدُهُ مَارِزِقُوا فِي التِّه مِن
الْمَن وَالسَّلَوى وَبِوَحْدَتِهِ أَنَّهُ لَا يَخْتَلِفُ وَلَا يَتَبَدَّلُ كَقَوْلِهِمْ طَعَامُ مَائِدَةِ الْأَمِيرِ
وَلَحْدٍ يَرِيدُونَ أَنَّهُ لَا تَغْيِيرَ الْوَانِهِ وَلِذَلِكَ أَجْمَعُوا أَوْضَرِبُوا وَاحِدًا لَّهُمَا مَعَ طَعَامِ
أَهْلِ التَّلَذُّذِ وَهُمْ كَانُوا فَلَاحَةً فَتَزَعُوا إِلَىٰ عَكْرِهِمْ وَاشْتَرَوْا مَا الْقَوَّةُ فَادْعُ لَنَا
رَبَّكَ سَلِّهِ لَنَا بِدَعَائِكَ أَيَاةَ يُخْرِجُ لَنَا يَطْهَرُ لَنَا وَيُوجِدُ وَجْزَمَهُ لِأَنَّهُ جَوَابُ
فَادِعٍ فَإِنْ دَعَوْتَهُ سَبَبُ الْإِجَابَةِ مِمَّا تُنْبِئُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَ
قَوْمِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا مِنَ الْأَسْنَادِ الْمَجَازِيِّ وَأَقَامَةِ الْقَابِلِ مَقَامَ الْفَاعِلِ
وَمِنَ اللَّتَبَعِ تَفْسِيرُ وَبَيَانُ وَقَعِ مَوْقِعِ الْحَالِ وَقِيلَ يَدُلُّ بِإِعَادَةِ الْحَارِ وَالْبَقْلِ
مَا أَنْبَتْهُ الْأَرْضُ مِنَ الْخَضِرِ وَالْمُرَادُ بِهِ أَطَابِيَّةُ الَّتِي تَوَكَّلُ وَالْقَوْمُ الْخَطَّةُ وَ
بِقَالِ الْخَبَرِ وَمِنْهُ قَوْمُوا لَنَا وَقِيلَ الثَّوْمُ وَقُرِئَ قِثَّائِهَا بِالضَّمِّ وَهِيَ لُغَةٌ فِيهِ

ترجمہ آیت اور جب تم نے کہا کہ اے موسیٰ ہم ایک کھانے کے اوپر ہرگز صبر نہ کر سکیں گے، لہذا ہمارے لئے اپنے رب سے دعا کرو کہ وہ ہمارے لئے وہ چیزیں پیدا کرے جو زمین سے اُگتی ہیں یعنی زمین کی ترکاری، اس کی لکڑی، اس کا گیہوں، اس کی سورا اور اس کی پیاز

ترجمہ عبارت و تشریح طعام واحد سے وہ چیزیں مراد ہیں جو اُن کو میدانِ تیر میں عطا کی گئیں تھیں یعنی من و سلویٰ اور اس کے واحد ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ متنوع اور متبدل نہیں ہوتا، جیسے کہتے ہیں طعام الامیر واحد مقصود اس سے یہ ہوتا ہے کہ اس کھانے میں ایک ہی نوع رہتا ہے، مختلف الوان نہیں رہتے اور یک رنگی ہی کی وجہ سے وہ اکتائے تھے، یا طعام واحد سے مراد قسم واحد ہے، یعنی امیرانہ قسم کا کھانا، کیونکہ دونوں کھانے اہل تنعم کے تھے، جن کی معیشت میں ترقی ہوتا ہے وہ اُس قسم کا کھاتے ہیں، اور یہ لوگ کاشتکار تھے لہذا اپنی اصلیت کی جانب ان کی طبیعت کا ابھار ہوا اور جن چیزوں کی ایامِ زراعت میں عادت تھی اُن کی خواہش پیدا ہوئی، فادع لنا ربک یعنی اپنے رب سے دعا کر کے ہمارے لئے یہ چیزیں مانگیے۔
یخرج لنا ہمارے لئے وہ ظاہر فرمادے، ان چیزوں کو موجود کر دے، اور یخرج مجزوم اس لئے ہے کہ فادع کا جواب ہے، اور چونکہ امر سبب ہوتا ہے جواب امر کے لئے، اس لئے یہ ترکیب استعمال ہوئی تاکہ واضح ہو کہ حضرت

کی دعا سبب بنی اس مقبولیت کا، مِمَّا تَنْبِثُ الارض۔ ارض کی جانب انبات کی نسبت مجاز ہے اور علت
تفاعل کی جگہ پر علت قابلہ یعنی ارض کو رکھ دیا گیا ہے اور تمنا کا مَن تبغیض کے لئے ہے، کیونکہ وہ تمام نباتات ارض
کے طالب نہیں تھے صرف بعض کے تھے، مِّنْ بَقْلِهَا وَقَتَاثُهَا وَفُومِهَا وَعَدَسُهَا وَبَصْلُهَا۔ یہ مِمَّا
تَنْبِثُ الارض کی تفسیر اور اُس کا بیان ہے اور ترکیب تنجی کے لحاظ سے مال کے درجے میں ہے، اور بعض
نے کہا کہ باعاده حرف جار بدل ہے، اور بقل زمین سے لگنے والی سبزی ہے، لیکن اس سے مراد لذیذ سبزیاں
ہیں جو کھائی جاتی ہیں اور قوم گیہوں ہے اور روٹی کے لئے بھی بولا جاتا ہے، اور اسی سے ماخوذ ہے قَوْمًا قَتَا
ہمارے لئے روٹی پکاؤ، اور بعض کہتے ہیں کہ قوم لہسن ہے، اور قَتَاؤ میں ایک لغت قَتَاؤ ہے۔

قَالَ اَيُّ الله تعالى اوموسى عليه السلام اَتَسْتَبْدِلُ لَوْنِ الَّذِي هُوَ اَدْنٰى اَقْرَب
منزلة وادون قدرا واصل الدنو القرب في المكان فاستعير للنخسة كما استعير
لبعد في الشرف والرقعة فقيل بعيد المحل بعيد الهمة وقرئ ادنا من
الدناءة بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ يَرِيدُ بِهِ الْمَنِّ وَالسَّلَوى فانه خير في اللذة والنفع
وعدم الحاجة الى السعي اِهْبِطُوا مِصْرًا اُخْدَرُوا اليه من التيه يقال هبط الواد
اذا نزل به وهبط منه اذا خرج منه وقرئ بالضم والمصر البلد العظيم
واصله الحد بين الشيئين وقيل اراد به العلة وانما صرفه لسكون
ونسطه او على تاويل البلد ويؤيده انه غير منون في مصحف ابن مسعود وقيل
اصل مصر اثم فعرب فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَالَةُ وَالْمَسْكَنَةُ
احيطت بهم احاطة القبة بمن ضربت عليه الصفة بهم من ضرب الطين
على الحائط مجازاة لهم على كفران النعم واليهود في غالب الامر اذ لمساكن
اما على الحقيقة او على التكلف مخافة ان تضاعف جزيتهم وباءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ الله
رجعوا به اوصاروا الحقاء بغضبه من باء فلان بفلان اذا كان حقيقا بان
يقتل به واصل البوء المساواة۔

ترجمہ

(آیت) موسیٰ نے کہا کیا حقیر ترین چیز کو اس چیز کے بدلے میں لے رہے ہو جو بہترین ہے ؟ اچھا! چار ہونے کی شہر میں تو یقیناً تم کو وہ چیزیں ملیں گی جن کو تم نے مانگا ہے، اور لازم کر دی گئی ان کے اوپر ذلت اور محتاجی اور لوٹے وہ اللہ تعالیٰ کے غضب کے ساتھ۔

(عبارت) قال کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے یا موسیٰ علیہ السلام ہیں، ادنیٰ یعنی نیچے درجہ اور کم مرتبہ کی چیز، اور ذنوبہ کے اصل معنی قرب مکانی کے ہیں، پھر مجازاً خست و حقارت کے لئے استعمال ہونے لگا جیسا کہ بعد شرافت اور بلندی رتبہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، چنانچہ کہتے ہیں بعید المحل، بعید الہمة۔ بلند مرتبہ بلند ہمت اور ایک قرأت اذنا مہموز اللام کی ہے، یہ ذناء ة سے ماخوذ ہے۔ بالذی ہو خیر۔ الذی ہو خیر سے مراد مق و سلویٰ ہے، کیونکہ لذت اور نفع میں بھی وہ بہتر ہے اور اس کے لئے سعی و محنت کی بھی ضرورت نہیں، اھبطوا مصر ا یعنی میدان تیبہ سے نکل کر شہر میں اترو، بولتے ہیں ہبطوا وادی جبکہ وادی میں اترے اور اس میں ٹھہرے اور ہبط من الوادی اس وقت کہتے ہیں جب وادی سے نکل جائے اور ایک قرأت اھبطوا ہے، ہنرہ اور باء کے ضم کے ساتھ اور مصر بڑے شہر کو کہتے ہیں، اور اصل معنی دو چیزوں کے درمیان حد فاصل کے ہیں، بعض حضرات کہتے ہیں کہ مصر علم ہے اور اس سے متغین شہر مراد ہے، اب یہی بات کہ یہ منصرف کیوں ہے تو اس کی وجہ اس کا ساکن الا وسط ہونا ہے یا یہ کہ مصر البلاد کی تاول میں ہے لہذا مذکر ہونے کی بنا پر صرف ایک سبب کا عامل ہے، اور علمی معنی کے مراد لئے جانے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ مصحف ابن مسعود میں مصر بغیر تنوین کے آیا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مصر دراصل مصر ائیم بروزن اسرائیل تھا پھر اس کو عربی بنایا گیا تو لصر ا رد گیا، و ضربت و لہم الذلۃ یعنی ذلت اور محتاجی نے ان کے اوپر اس طرح گھیرا ڈالا جیسے خیمہ اور قبۃ کا گھیرا ان لوگوں پر ہوتا ہے جو اس کے نیچے ہوتے ہیں اور ذلت اور محتاجی ان کے اوپر اس طرح لیس دی گئی جیسے مٹی دیوار پر لیس دی جاتی ہے یہ کفران نعمت کی سزا تھی جو ان کو دی گئی، اور عموماً وہ نسل ذلیل اور مسکون ہے یا تو حقیقتاً یا بتکلف کہ کہیں ان پر جزیہ زیادہ نہ کر دیا جائے، و باؤا بغضب من اللہ۔ یعنی لوٹے اللہ تعالیٰ کے غضب کے ساتھ یا مستحق ہو گئے اللہ تعالیٰ کے غضب کے، یہ نکلا ہے باء فلان بفلان سے، یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ فلان اس لائق ہو کہ اس کو فلاں کے عوض قتل کر دیا جائے اور بوء کے اصل معنی ہیں مساوی اور ہم پلہ ہونا، جوہری کہتے ہیں دُم فلان بواء لدم فلان اذا کان کفوالہ (مختار الصحاح) یعنی فلان کا قتل فلان کے قتل کے مساوی ہے

تشریح

جب قوم موسیٰ کو اناج اور ترکاریوں کی یاد آئی اور انہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے درخواست کی کہ اللہ تعالیٰ سے ان چیزوں کے لئے دعا کیجئے تو پہلے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان کی اس درخواست پر حیرت و تعجب کا اظہار کیا کہ بہترین چیزوں کو چھوڑ کر حقیر ترین چیزوں کو اختیار کر رہے ہو، استبدال کے معنی یہی ہیں کہ ایک چیز کو چھوڑ کر دوسری چیز کو اختیار کیا جائے۔ اظہار تعجب کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دعا کی اور اللہ تعالیٰ نے وہ دعا اس طرح قبول فرمائی کہ میدان تیبہ سے نکل کر مصر میں داخلہ کا حکم یا اس کی اجازت عطا فرمائی، گویا یہ فرمایا گیا کہ جو اناج اور ترکاریاں تم لوگ مانگ رہے ہو وہ سنگلاخ یا ریت کے صحرائیں کہاں ملیں گی؟

مِصْرًا۔ ابن جریر فرماتے ہیں کہ قرارات معترہ اس پر متفق ہیں کہ مِصْرًا تنوین کے ساتھ ہے، اگر کوئی قرأت بغیر تنوین کے ہے تو شاید نادری ہے، اگر تنوین کو تنکیر کے لئے قرار دیں تو مصر کے معنی بلدا من البلاد ہوں گے کوئی بھی شہر اس کا مصداق ہوگا، اور اگر عدم تنوین برائے تعریف و علمیت ہے تو مصر سے مراد مصر فرعون ہوگا، یہ بات اس لئے کہی گئی کہ مصر کو مَنَوْن پڑھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مصر سے غیر متعین شہر مراد ہو، کیونکہ جو لوگ مصر سے، مصر فرعون مراد لیتے ہیں وہ تنوین کا جواب یہ دیتے ہیں کہ مصر اپنے معنی اور مراد کے لحاظ سے معترف ہے اور غیر منصرف ہے، لیکن مصحف عثمانی میں تنوین کے ساتھ لکھا ہوا ہے اس لئے اس خط کی پیروی میں تنوین کے ساتھ لکھا بھی جاتا ہے اور تنوین ہی کے ساتھ پڑھا بھی جاتا ہے۔ جیسے قواریب قواریب من فضة، میں قواریب غیر منصرف ہے۔ لیکن مصحف میں چونکہ اسی طرح لکھا ہوا ہے اس لئے اسی طرح اب تک لکھا جا رہا ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ یہاں مصر سے کیا مراد ہے اس میں دو گروہ ہو گئے ہیں، ایک گروہ کہتا ہے کہ مصر سے مصر فرعون مراد ہے۔ پس اھبطوا مصر افرانے کے معنی یہ ہوئے کہ جس شہر سے تم آئے ہو اسی میں واپس جاؤ، چنانچہ بنی اسرائیل مصر واپس ہوئے اور وہیں پھر آباد ہو گئے، اس کی دلیل فرمان باری ہے فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِنْ جَنَّاتٍ فَرَعُونَ کے ذروع ومقام کریم، كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بنی اسرائیل "تو ہم نے ان کو باغات اور چشموں اور خزانوں اور عزت کی مجلسوں سے نکالا، بات ٹھیک اس طرح ہوئی، اور ان کا وارث بنی اسرائیل کو بنایا، نیز دوسری جگہ ارشاد ہے كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ وَذُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ وَنِعْمَةً كَانُوا يَنْهَاكُمُوهَا كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ۔ کتنے باغات اور چشمے اور کھیتیاں اور معزز مجلس اور وہ آسائش جس میں مرے اڑا رہے تھے سب چھوڑ گئے، بات یوں ہی ہوئی، اور دوسرے لوگوں کو ہم نے ان کا وارث بنایا "ان دونوں آیتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل کو مصر کا وارث بنایا گیا، اور وارث بنانے کی صورت یہی ہے کہ وہ مصر واپس گئے اور وہاں آباد ہو گئے، دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ بنی اسرائیل مصر کو واپس نہیں ہوئے بلکہ ملک شام میں جا کر آباد ہوئے، جس کی پیشین گوئی یا جس کا حکم ان لفظوں میں دیا گیا تھا یا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا علی ادباركم فتقلبوا خواسرین یہاں ارض مقدس سے سرزمین شام مراد ہے، جس وقت ان کو اس میں داخل ہونے کا حکم دیا گیا تھا، اُس وقت داخلہ جہاد کے ذریعہ ہو سکتا تھا لیکن بنی اسرائیل نے پہلو تہی کی اس کی سرایس چالیس سال تک مارے مارے پھرتے رہے، پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد حضرت یوشع ابن نون کا دور آیا، اس وقت یہ لوگ شام میں آباد ہوئے اور پہلے گروہ نے جو دَاوْر ثَنَاہَا بنی اسرائیل سے استدلال کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وراثت سے مراد تسلط ہے یعنی بنی اسرائیل ملک شام میں رہتے تھے لیکن مصر بھی ان کے تسلط میں تھا۔

امام المفسرین ابن جریر فرماتے ہیں کہ مصر کی یہ دو تفسیریں ہیں لیکن کتاب و سنت میں اس کی کوئی تعیین نہیں ملتی، اس لئے ہم قطعی طور پر کسی تفسیر کو صواب اور دوسری کو خطا نہیں کہہ سکتے، لیکن ہمارے نزدیک اولیٰ یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب اللہ تعالیٰ سے بنی اسرائیل کی مطلوبہ چیزوں یعنی اناج اور سبزی

وغیرہ کے لئے دعا کی تو جواب یہ دیا گیا کہ یہ چیزیں اگر مطلوب ہیں تو کسی بستی یا شہر میں جا کر قیام کریں وہاں یہ چیزیں مل جائیں گی، اب اُس بستی یا شہر کا مصداق وہ مصر بھی ہو سکتا ہے جس سے نکل کر آئے تھے اور ارض مقدس کا کوئی شہر بھی اس کا مصداق ہو سکتا ہے۔

وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمُسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبِ اللَّهِ، ضَرَبَ الْأَمِيرُ الْجَزْيَةَ عَلَى أَهْلِ الذَّمَّةِ، امیر نے ذمیوں پر جزیہ واجب کیا، ضرب الرجل على عبده الخراج، آقا نے اپنے غلام پر خراج کو واجب کیا، ضرب الأمير على الجيش البعث، امیر شکر نے شکر پر روانگی کو واجب کیا، ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ ضرب علیہ کے معنی واجب اور لازم کر دینے کے ہیں، ذلت، ذلّ، ذلاً کا اسم ہیئت ہے مراد ہے حقارت، چھوٹاپن اور مسکنہ کے معنی محتاجی اور فاقہ کے ہیں، آیت کا مفہوم ہوا کہ بنی اسرائیل کے لئے ذلت اور محتاجی کو لازم کر دیا گیا۔

ابن جریر کہتے ہیں کہ ذلت سے مراد ہے چھوٹاپن کر خیرہ ادا کرنا، اور بیضاوی کہتے ہیں کہ مسکنہ یہ ہے کہ اگر محتاج نہ بھی ہوں تو جزیہ کے بڑھ جانے کے ڈر سے محتاج بنے رہتے ہیں، اگر یہودی کی دولت دیکھ کر کسی کو اشکال ہو کہ آج کل تو وہ ذلیل و محتاج نہیں ہیں، تو اس کا جواب جدید مفسرین نے بہت عمدہ دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ عالمی خبریں شائع کرنے والے اور اقوام عالم کو دیکھ کر اُن کے احوال لکھنے والے لکھتے ہیں کہ بحیثیت مجموعی سب سے زیادہ غربت کی شروع یہود میں ہے۔ ان کے صرف چند افراد بہت زیادہ مالدار ہیں بقیہ قیام بہت زیادہ محتاج ہے، اور غربت و تنوّل کا اعتبار مجموعہ سے ہوتا ہے اشخاص سے نہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تفسیر ماجدی کا وہ نوٹ جو اس آیت کے ذیل میں ہے، دوسری جانب جو بات راقم الحروف کے ذہن میں آئی ہے وہ یہ ہے کہ یہ حکم اُس خصوصی نسل کے لئے ہے جو ابّا عن جد انبیاء سے تہرّک کرتی چلی آ رہی ہے، مذہب یہودیت کے ہر مانے والے کے لئے نہیں ہے، اُس نسل کے لوگوں کو ٹوٹا جائے تو وہ ذلیل و مسکین ہی ملیں گے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ذلت اور محتاجی باطنی بھی ہوتی ہے جیسے حدیث شریف میں ہے۔ ما فتح العبد باب مسئلة الافتح الله عليه باب الحاجة۔ جب بھی بندہ سوال کا دروازہ کھولتا ہے تو اللہ تعالیٰ اُس کے اوپر محتاجی کا دروازہ کھول دیتے ہیں، یعنی مانگنے کی عادت جس نے ڈالی تو طبعاً وہ محتاج ہی رہتا ہے، اس کی تصدیق کو بنی اسرائیل باطنی طور پر ذلیل و محتاج ہیں اُن کی حرص مال سے ہوتی ہے جو عالم پر آشکارا ہے اور جن پر وہ دوران جنگ قابو پاتے ہیں اُن کے ساتھ جو بہیمانہ سلوک کرتے ہیں اُس سے ان کی ذلت معلوم کی جاسکتی ہے۔

راقم آئم نے اپنی رائے ڈرتے ڈرتے لکھی ہے اور چونکہ اس رائے پر کوئی منصوص قرینہ نہیں ہے۔ اس لئے اس کو بنی نکتہ ہی سمجھا جائے۔ تفسیر آیت نہ قرار دیا جائے۔ خدا کی پناہ اس سے کہ ہم اپنی رائے سے کلام اللہ کی تفسیر کریں۔

ذَٰلِكَ اِشَارَةٌ اِلَى مَا سَبَقَ مِنْ ضَرْبِ الذَّلَّةِ وَالْمَسْكَنَةِ وَالْبُؤْسِ بِالْغَضَبِ
 بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ط
 بسبب كفرهم بالمعجزات التي من جملتها ما عدا عليهم من فلق
 البحر وظلال الغمام وانزال المن والسلوى وانفجار العيون من الحجر
 او بالكتب المنزلة كالانجيل والقرآن واية الرحم والتي فيها نعت
 محمد صلى الله عليه وسلم من التورية وقتلهم الانبياء فانهم قتلوا
 شعيباً وزكرياً ويحيى وغيرهم بغير الحق عندهم اذ لم يروا منهم ما
 يعتقدون به جواز قتلهم وانما حملهم على ذلك اتباع الهوى وحب الدنيا
 كما اشار اليه بقوله ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ه اى جرهم
 العصيان والتماذى والاعتداء فيه الى الكفر بالآيات وقتل
 النبيين فان صفار الذنوب سبب يؤدى الى ارتكاب كبارها كما ان
 صفار الطلعات اسباب مؤدية الى تجرى كبارها وقيل كسر الاشارة
 للدلالة على ما لحقهم كما هو سبب الكفر والقتل فهو سبب ارتكابهم
 المعاصى واعتدائهم حدود الله وقيل الاشارة الى الكفر والقتل والباء
 بمعنى مع وانما جوزت الاشارة وينفرد الى شيئين فصاعداً على
 تاويل ما ذكر او تقدم للاختصار ونظيرة في الضمير قول روية فيها
 خطوط من سواد وبلق ؛ كانه في الجلد توليع البهق - والذى حُسن
 ذلك ان تشية المضمرات والمبهمات وجمعهما وتانيثهما ليست على
 الحقيقة ولذلك جاء الذى بمعنى الجمع -

ترجمہ (آیت) یہ اس سبب سے کہ وہ لوگ اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کا انکار کرتے تھے اور انبیاء کو ناحق
 قتل کرتے تھے، یہ اس سبب سے کہ انہوں نے نافرمانی کی اور حد سے گزر جاتے تھے۔

(عبارت) ذالک سے سابقہ اشیاء کی جانب اشارہ ہے یعنی ذات اور محتاجی کو لازم کر دینا اور بنو اسرائیل کا غضب الہی کو لے کر لوٹنا، بانہم کا نوا یکفرون الایہ یعنی بہ سبب اس کے کہ انہوں نے اُن معجزات کا انکار کیا جن میں سے بعض معجزات وہ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے شمار کروایا ہے، یعنی دریا کو پھاڑ کر راستہ دینا اور بادلوں کا سایہ کرنا اور من و سلویٰ کو نازنا اور پتھر سے چشموں کا جاری ہونا، یا مراد ہے کتب منزلہ کا انکار جیسے انجیل اور قرآن اور آیت رجم اور وہ آیات تورات ہیں جن میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف لکھے ہوئے ہیں اور انبیاء کرام کو قتل کرنا کیونکہ انہوں نے حضرت شعیب اور حضرت زکریا اور حضرت یحییٰ اور اُن کے سوا دوسرے انبیاء کرام کو قتل کیا، اور یہ قتل خود قاتلین کی نظر میں ناحق تھا کیونکہ قتل کرنے والوں نے ان انبیاء کرام میں ایسی کوئی بات نہیں دیکھی تھی جس کی بناء پر ان کے قتل کیلئے جائز سمجھتے، قتل پر آمادہ کرنے والی چیز تو صرف خواہش نفس کی پیروی اور حب دنیا تھی، جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے اس کی جانب اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا ہے ذالک بما عصوا وکانوا یقتدون یعنی ان کی معصیت شعاری اور معصیت میں حد سے تجاوز اُن کو یہاں تک پہنچ لایا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی آیتوں کا کفر کیا۔ اور انبیاء کو قتل کیا، کیونکہ چھوٹے گناہوں کا ارتکاب ایسا سبب ہے جو بڑے گناہوں کے ارتکاب تک پہنچا دیتا ہے جیسا کہ چھوٹی عبادتیں وہ اسباب ہیں جو بڑی طاعتوں کی جستجو تک پہنچاتی ہیں، اور بعض نے یہ کہا ہے کہ ذالک کے اشارہ کی تکرار اس حقیقت پر دلالت کرتی ہے کہ بنی اسرائیل کو جو کچھ پیش آیا وہ جیسا کہ کفر اور قتل کے سبب سے ہے اسی طرح وہ ان کے معصیتوں کے ارتکاب اور اللہ تعالیٰ کی حدود سے تجاوز کرنے کی وجہ سے بھی ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ ذالک کا اشارہ کفر اور قتل کی جانب ہے اور بما عصوا کی بناء معنی میں مع کے ہے، اور دویا دد سے زائد چیزوں کی جانب لفظ مفرد کے ذریعہ اشارہ اس لئے جائز ہے کہ اشارہ الیہ انحصار کے پیش نظر مآذکر یا مآ تقدّم میں موجود ہے، شرعاً فیہا خطوط من سواد و بلیق + کانہ فی الحکد تولیع البہق۔ یہاں کانہ کی تفسیر مفرد کا مرجع بظاہر مثنیٰ ہے اور اشارہ الیہ کے مثنیٰ ہونے کے باوجود اسم اشارہ کو مفرد لانے کا جواز یہ ہے کہ مضمرات اور مبہمات یعنی اسماء اشارہ اور اسماء موصولہ کا مثنیٰ اور جمع لانا اور مؤنث لانا حقیقت پر مبنی نہیں ہے، یعنی درحقیقت وہ نہ مثنیٰ ہوتے ہیں اور نہ جمع اور نہ مؤنث، یہی وجہ ہے کہ الذی جمع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

تشریح بنی اسرائیل پر ذلت اور محتاجی لازم کر دی گئی اور وہ غضب الہی کے مستحق ٹھہرے، ذلت اور محتاجی اور استحقاق غضب الہی سیرتیں ہیں جو ان تینوں چیزوں کا سبب دو باتیں ہیں اول بنی اسرائیل کا کفر بالآیات۔ دوم قتل انبیاء، اور ان دونوں باتوں کا سبب دوسری دو باتیں ہیں اول ان کی معصیت شعاری، دوم ان کا حد سے تجاوز کرنا، چھوٹے گناہ بڑے گناہوں کا سبب بنتے ہیں، پس معصیت اور حد سے تجاوز مقابلہ اگر چھوٹے گناہ ہیں تو یہی چھوٹے گناہ کفر آیات اور قتل انبیاء جیسے بڑے گناہوں کا سبب بن گئے ہماری اس تفسیر سے یہ واضح ہو گیا ہوگا کہ بانہم کا نوا یکفرون اور بما عصوا کی بناء سبب کے لئے ہے اور پہلے والے ذالک کا اشارہ الیہ ضرب ذلت و مسکنہ اور استحقاق غضب الہی ہے اور دوسرے والے ذالک کا اشارہ الیہ کفر بالآیات اور قتل انبیاء ہے، بیضاوی نے یہ تفسیر جس اسلوب میں بیان کی ہے

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہی تفسیر ان کے نزدیک راجح ہے، یعنی یہ تفسیر ذکر کرتے ہوئے بیضاوی نے قیل کا لفظ استعمال نہیں کیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس تفسیر میں ان کے نزدیک ضعف نہیں ہے، دوسری تفسیر یہ ہے کہ بار دونوں جگہ سببیت کے لئے ہو اور دونوں جگہ ذالک کا مشار الیہ ایک ہو، اور معنی یہ ہوں کہ ضرب ذلت و مسکنہ اور استحقاق غضب الہی کا سبب جن طرح کفر بالآیات اور قتل انبیاء ہے، اسی طرح معصیت اور حد سے تجاوز بھی ایک سبب ہے۔ اور ذالک کو مکرر لانے میں نکتہ یہ ہے کہ ہر سبب کا استقلال ظاہر ہو، یعنی جس طرح کفر اور قتل مستقل سبب ہیں اسی طرح معصیت اور اعتداد بھی مستقل سبب ہیں، کوئی کسی کے تابع نہیں ہیں، اگر ذالک کو مکرر نہ لاتے اور یوں فرمادیتے "وبما عصوا وکانوا یعتقدون" تو چونکہ واؤ جمعیت کے لئے آتا ہے اس لئے یہ مفہوم ہوتا کہ کفر بالآیات و قتل انبیاء و معصیت اور اعتداد کا مجموعہ سبب ہے سابقہ اشیا کا۔ ہر واحد مستقل سبب نہیں ہے۔

یہ توجہ ضعیف ہے کیونکہ اس میں ذالک کو سابق کی تاکید پر محمول کیا گیا ہے کسی نئے معنی پر محمول نہیں کیا گیا ہے برعکس پہلی تفسیر کے کہ وہاں ذالک جدید معنی پر محمول ہے، اور قاعدہ ہے کہ التاسیس خیر من التأكيد بالافادة افضل من الاعادة۔

تیسری تفسیر یہ ہے کہ ذالک ثانی کا مشار الیہ کفر بالآیات اور قتل انبیاء ہے اور بما عصوا کی یاد معنی میں مع کے ہے۔ اب مفہوم یہ ہوگا کہ بنی اسرائیل پر ذلت و محتاجی لازم کر دی گئی اور وہ غضب الہی کے مستحق ٹھہرے سبب یہ تھا کہ وہ کفر بالآیات کرتے تھے اور قتل انبیاء کے مرتکب ہوئے تھے اور کفر اور قتل کے ساتھ ساتھ ان میں یہ خرابی بھی پائی جاتی تھی کہ وہ معصیت شعار اور حد سے متجاوز تھے۔

بغیر الحق۔ اس قید پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ انبیاء کا قتل تو ناحق ہی ہوتا ہے، اس کے ناحق ہونے میں تو کوئی شک نہیں پس بغیر الحق کی قید بڑھانے سے کیا مقصود ہے؟ اس کا جواب بیضاوی نے عند ہم کے لفظ سے دیا ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ بغیر الحق کی قید کا مطلب یہ ہے کہ انبیاء کا قتل جس طرح دوسرے لوگوں کے نزدیک ناحق تھا اسی طرح خود قاتلین کے نزدیک بھی ناحق تھا وہ یہ قتل حق سمجھ کر نہیں کر رہے تھے۔

وانما جوزت الاشارة الى شيئين۔ یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ ذالک اول مفرد ہے اور اس کا مشار الیہ جمع ہے کیونکہ اس کا مشار الیہ ضرب الذلۃ، ضرب المسکنۃ، البؤر بالغضب ہے اور یہ تین چیزیں ہیں، لہذا مشار الیہ کا اگر لحاظ کیا جاتا تو اولئک فرمایا جاتا نہ کہ ذالک بصیغہ مفرد نیز ذالک ثانی کا مشار الیہ دو چیزیں ہیں الکفر بالآیات، قتل النبیین، اس لحاظ سے ذالک بصیغہ تثنیہ فرمایا جاتا نہ کہ بصیغہ مفرد یعنی ذالک

جواب کا حاصل یہ ہے کہ مشار الیہ "ما تقدم یا ما ذکر" کی تاویل میں ہے، یعنی ذالک کے معنی ہوتے ما تقدم اور ما تقدم شئی واحد ہے۔ اس لئے اسم اشارہ مفرد لایا گیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ضمائر اور موصولات اور اسماء اشارہ حقیقتاً نہ مثنی ہوتے ہیں نہ جمع ہوتے ہیں اور نہ مؤنث ہوتے ہیں یعنی جس طرح دیگر اسماء کے واحد پر علامت تثنیہ و جمع و تانیث بڑھانے سے مثنی و جمع و مؤنث کا صیغہ بن جاتا ہے، اس طرح ضمائر و اشارات و موصولات میں نہیں ہوتا، بلکہ یہاں ہر اسم مستقل ہوتا

ہے وہ کسی سے ماخوذ یا مشتق نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ الذی جمع کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ ارشاد ہے الذی استوقد ناراً۔ یہاں الذی معنی میں بالذین کے ہے، ما ذکر اور ما تقدم کی تاویل کی نظر ضمائر میں بہت ملتی ہے، جہاں ثننی اور جمع کو ما تقدم کی تاویل میں لے کر ان کی جانب مفرد کی ضمیر راجع کی گئی ہے چنانچہ روثہ کے اس شعر میں۔ فیہا خطوط من سواد و بلیق۔ کانہ فی الجبل تولیع البہق، ضمیر اس طرح مستعمل ہے ہا ضمیر گھوڑے کی طرف راجع ہے بلیق سے مراد سفیدی ہے، تولیع تفصیل کے وزن پر رنگارنگ کر دینا کے معنی میں ہے، بہق، کھال کے رنگ کے خلاف جو رنگ ہوتا ہے۔ وہ بہق کہلاتا ہے، یہ رنگ برس یعنی کوڑھ کی وجہ سے نہیں ہوتا۔ تقریبی الفاظ میں اس کو بھوراز رنگ کہنا چاہئے، شاعر کہتا ہے کہ گھوڑے کے جسم پر سفید اور سیاہ دھاریاں ہیں، ایسا لگتا ہے کہ یہ دونوں رنگ بھورے رنگ میں تنوع اور رنگارنگی پیدا کر رہے ہیں یہاں کانہ کی ضمیر سواد و بلیق کی جانب راجع ہے یعنی باوجودیکہ مرجع ثننی ہے ضمیر مفرد لائی گئی ہے۔ مشہور امام لغت جوہری ناقل ہیں کہ ابو عبیدہ نے روثہ سے پوچھا کہ تم نے کانہ کی ضمیر سے کیا مراد لیا ہے اگر خط مراد ہیں تو تمہیں کانہا کہنا چاہئے، اور اگر ہواد و سیاض مراد ہیں تو کانہما کہنا چاہئے، روثہ نے جواب دیا کہ میں نے کانہ ذالک مراد لیا ہے، شاید روثہ کی مراد یہ تھی کہ میں نے ما ذکر کی تاویل کی ہے۔

اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالسُّنَنِ مَيْرِدٍ بِهٖ الْمُتَدِيْنِيْنَ بِدِيْنِ مُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمُ الْمَخْلَصِيْنَ مِنْہُمْ وَالْمُنَافِقِيْنَ وَقِلَّ الْمُنَافِقِيْنَ لَا تُخْرِاطُہُمْ فِی سَلٰکِ الْکُفْرِ وَالَّذِيْنَ هَادُوْا تَهْوَدُوْا یَقَالُ هَادُوْا وَتَهْوَدُوْا اِذَا دَخَلَ فِی الْیَہُوْدِیَّةِ وَیَہُوْدٍ اِمَّا عَزَلٰی مِنْ ہَادٍ اِذَا تَابَ سَمُوْا بَنَیْ لَکَ مَا تَابُوْا مِنْ عِبَادَةِ الْعَجَلِ وَاَمَّا مُعَرَّبٌ یَّہُوْدٍ کَانَہُمْ سَمُوْا بِاسْمِ اکْبَرِ اَوْ لَا دِیْعُوبَ عَلَیْہِ السَّلَامُ وَالتَّصَارِیْ جَمْعُ نَصْرَانٍ کُنْدَامِیِّ وَالْیَاءُ فِی نَصْرَانِیِّ لِلْمِبَالِغَةِ کَمَا فِی اٰحْمَرِیِّ سَمُوْا بَنَیْ لَکَ لَا نَہُمْ نَصْرَانِیِّ الْمَسِيْحِ اُولَٰئِہُمْ کَانُوْا مَعَهُ فِی قَرْیَہِ یَقَالُ لَہُ نَصْرَانٍ اَوْ نَاصِرٌ فَسَمُوْا بِاسْمِہَا اَوْ مِنْ اَسْمِہَا وَالنَّصَارِیُّنَ قَوْمٌ بَيْنَ النَّصَارِیِّ وَالْجُہُوسِ وَقِلَّ اَصْلُ دِیْنِہُمْ دِیْنُ نُوْحٍ عَلَیْہِ السَّلَامُ وَقِلَّ ہُمْ عِبَادَةُ الْمَلٰٓئِکَةِ وَقِلَّ عِبَادَةُ الْکَوَاکِبِ وَہُوَانٌ کَانَ عَرَبِیًّا مِنْ صَبَآءٍ اِذَا خَرَجَ وَ قَرَأَ نَافِعٌ وَحَدَّہُ بِالْیَاءِ اَمَّا لِاَنَّهُ خَفَّفَ الْمَهْرَةَ اَوْ لِاَنَّهُ مِنْ صَبَا اِذَا مَالَ لَا نَہُمْ

مالوا من سائر الادیان الی دینہما ومن الحق الی الباطل مَنْ اٰمَنَ بِاللهِ
وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ فِی دِیْنِهِ قَبْلَ اَنْ یَنْسَخَ مَصْدَقًا
بِقَلْبِهِ بِاَمْلٍ اَوْ اَلْمَعَادِ عَامِلًا بِمَقْضَیِّ شَرْعِهِ وَقِيلَ مَنْ اٰمَنَ مِنْ هٰؤُلَاءِ الْکُفْرِ
اِیْمَانًا خَالِصًا وَدَخَلَ الْاِسْلَامَ دِخُولًا صَادِقًا فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ الَّذِیْ وَعَدَ
لَهُمْ عَلٰی اِیْمَانِهِمْ وَعَمَلِهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلَا هُمْ یَحْزَنُوْنَ حِیْنَ یَخَافُ الْکُفَّارُ
مِنَ الْعِقَابِ وَیَحْزَنُ الْمَقْصُرُونَ عَلٰی تَضِیْعِ الْعَمَلِ وَتَقْوِیَةِ الثَّوَابِ وَمُزْمِلًا
خَبْرَهُ فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ وَالْجَمْلَةُ خَبْرَانِ اَوْ یَبْدُلُ مِنْ اَسْمَانِ وَخَبْرَهَا فَلَهُمْ
اَجْرُهُمْ وَالْفَاءُ لَتُضْمِنُ الْمُسْنَدَ اِلَیْهِ مَعْنٰی لَشَرْطٍ وَقَدْ مَنَعَ سَبَبُیْهِ دِخُولَهَا فِی
خَبْرَانِ مِنْ حِیْثُ اِنَّمَا لَا تَدْخُلُ الشَّرْطِیَّةُ وَرُدُّ قَوْلِهِ تَعَالٰی اِنَّ الَّذِیْنَ قَتَلُوا
الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ یَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ۔

ترجمہ آیت | بے شک وہ لوگ جو ایمان لائے اور وہ جو یہودی ہوئے اور نصرانی اور صابی، جو بھی ایمان
لائے اللہ تعالیٰ پر اور روز آخرت پر اور انہوں نے عمل کئے نیک، تو ان کے لئے ان کا
اجران کے رب کے پاس ہے اور ان کو نہ کوئی اندیشہ ہوگا اور نہ وہ غمگین ہیں گے۔

ترجمہ عبارت مع التشریح | اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ایمان لائے یعنی اپنی زبان سے ایمان لائے،
اس سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو
اختیار کیا، خواہ اخلاص کے ساتھ اختیار کیا ہو، خواہ نفاق کے ساتھ لہذا اس میں منافق اور مخلص دونوں
داخل ہو گئے، بعض مفسرین کہتے ہیں کہ اس سے منافقین مراد ہیں، کیونکہ وہ کافروں کی فہرست میں شامل ہیں، اس قول
کا منشا یہ ہے کہ اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوا معنی میں اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوا کے ہے اب الذین ہادوا سے اس کا جوڑ
اس طرح ہو گیا کہ پہلے کفار کا ذکر ہوا پھر اہل کتاب کا۔ ہادوا یعنی جنہوں نے یہودیت اختیار کی، ہاد
اور تہود اس وقت کہتے ہیں جب کوئی شخص یہودیت میں داخل ہوتا ہے یہود کا لفظ اگر عربی ہے تو ہاد
بمعنی تاب سے ماخوذ ہوگا۔ یہود کا نام یہود اس لئے ہوا کہ انہوں نے گوسالہ پرستی سے توبہ کی تھی، اور اگر
یہ لفظ غیر عربی ہے اور پھر عربی میں لیا گیا ہے تو اس کی اصل یہوداہ ہے، یہوداہ سے عربی بنائی گئی تو یہود ہو گیا،
حضرت یعقوب علیہ السلام کے بڑے بیٹے کا نام یہوداہ تھا، گویا ان کے نام پر پورے یہودیوں کا نام رکھا گیا۔
والنصارى۔ نصاریٰ جمع ہے نصران کی جیسے ندمان کی جمع ندمانی ہے، اور نصرانی کی یا ابالغ

کے لئے ہے بمعنی پرلے درجہ کا نصرانی جیسے احمدی کے گہرا شرح، نصاریٰ یا نصرانی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انہوں نے نصرت مسیح علیہ السلام کی نصرت کی تھی، یا یہ وجہ ہے کہ وہ لوگ حضرت مسیح علیہ السلام کے ساتھ ایک بستی میں رہتے تھے جن کا نام نصران یا نصرہ ہے، اگر اس بستی کا نام نصران ہے تو اسی نام کی جانب بغیر کسی تغیر کے نسبت کر دی گئی اور نصرانی کہہ دیا گیا، اور اگر اس بستی کا نام نصرہ ہے تو اس کے مادہ سے نصرانی بنایا گیا۔

والصابین۔ صابین، نصاریٰ اور مجوس کے درمیان کی ایک قوم ہے، اس کے عقائد و اعمال نصرانیوں اور مجوسیوں سے ملتے جلتے ہیں، بعض کہتے ہیں کہ ان کے دین کی اصل بنیاد حضرت نوح علیہ السلام کے دین پر ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ پرستار ان ملائکہ ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ ستاروں کے سچاری ہیں، اور یہ لفظ اگر عربی ہے تو صبا سے ماخوذ ہے۔ صبا کے معنی ہیں خرّج۔ تمام قراء نے اس کو ہمزہ کے ساتھ پڑھا ہے۔ صرف نافع نے یاد کے ساتھ پڑھا ہے۔ نافع کی قراءت کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ہمزہ میں تخفیف کی ہے اور اس کو حذف کر کے صابین پڑھا ہے اور یا یہ وجہ ہے کہ یہ کلمہ صبا بمعنی مال سے ماخوذ ہے چونکہ یہ لوگ تمام ادیان سے اعراض کر کے اپنے وضع کردہ دین کی طرف مائل ہوئے اس لئے ان کو صابی کہا گیا، یا یہ کہ حق سے اعراض کر کے باطل کی طرف مائل ہوئے اس لئے صابی کہلائے۔

مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا۔ جو لوگ بھی اللہ تعالیٰ پر اور روز آخرت پر ایمان لائے اور نیک عمل کئے، یعنی اپنے دین پر اس کے منسوخ ہونے سے پہلے پر قرار رہے اور اپنے دل سے میل و معاد کی تصدیق کی اور اپنی شریعت کے مقتضی پر عمل کیا، بعض حضرات من آمن وعمل صالحا کی تفسیر میں یہ فرماتے ہیں کہ ان کافروں میں سے جن لوگوں نے سچا اور مخلصانہ ایمان قبول کیا اور ایمان میں سچائی کے ساتھ داخل ہوئے وہ مراد ہیں۔

فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ۔ اجر سے مراد وہ اجر ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے ایمان اور عمل کی بنیاد پر وعدہ فرمایا ہے۔

وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ۔ نہ ان کو اندیشہ ہوگا اور نہ وہ غمگین ہوں گے، یعنی جن کو کفار کو عذاب کا اندیشہ ہوگا اور کوتاہی کرنے والوں کو عمر کے ضائع کرنے اور ثواب سے محروم ہونے پر رنج ہوگا اس وقت ان کو نہ کوئی اندیشہ ہوگا اور نہ کوئی رنج ہوگا، اور من آمن موصل منہ مل کر مبتدا ہے اور فلہم اجرہم اس کی خبر ہے۔ پھر مبتدا خبر مل کر پورا جملہ ان الذین آہنوا کی خبر ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ من آمن کو ان کے اسم کا بدل قرار دیا جائے اور فلہم اجرہم کو ان کی خبر، اور خبر کے اوپر فاء کا دخول اس لئے ہے کہ اس خبر کا مسند الی شرط کے معنی کو متضمن ہے، اور یہی وہی ہے ان کی خبر پر فاء کے دخول سے منع کیا کیونکہ ان جملہ شرطیہ پر داخل نہیں ہوتا، لیکن ارشاد ربّانی ان الذین فتنوا المؤمنین والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جہنم سے سیو یہ قول کی تردید ہوتی ہے اس لئے کہ اس آیت کریمہ میں ان کی خبر پر فاء داخل ہے۔

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ بَاتِّبَاعِ مُوسَى وَالْعَمَلِ بِالتَّوْرَةِ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ
 حَتَّىٰ آتَيْنَاكَ الْكِتَابَ الْفَرَقَانَ وَرَأَوْا مَا فِيهَا مِنْ
 التَّكْلِيفِ لَشَاقَةِ كِبَرِهِمْ عَلَيْهِمْ وَأَبَوْا قُبُولَهَا فَأَمْرًا جَبَرْتُهُمْ
 حَتَّىٰ قَبِلُوهَا خُذُوا عَلَىٰ أَرَادَةِ الْقَوْلِ مَا آتَيْنَاكُمْ مِنَ الْكِتَابِ بِقُوَّةٍ بِحُدُودِ عَزِيمَةٍ
 وَادْكُرُوا مَا فِيهِ أَدْرَسُوهُ وَلَا تَنْسَوْهُ أَوْ تَفْكُرُوا فِيهِ فَإِنَّهُ ذِكْرٌ بِالْقَلْبِ أَوْ
 أَعْمَلُوا بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ هَلْ كُنْتُمْ تَتَّقُونَ الْمَعَاصِيَ أَوْ رَجَاءُ مِنْكُمْ أَنْ تَكُونُوا مُتَّقِينَ حُجُوبًا
 عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ أَنْ يَتَّعَلَّقَ بِالْقَوْلِ الْمَحْدُوفِ أَيْ قَلْبًا خَذُوا وَادْكُرُوا أَرَادَةُ
 أَنْ تَتَّقُوا ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مَنْ بَعْدَ ذَلِكَ ثُمَّ أَعْرَضْتُمْ عَنِ الْوَفَاءِ بِالْمِيثَاقِ
 بَعْدَ اخْتِزَانِهِ فَكُلُّوا لِقَضَائِ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ بِتَوْفِيقِكُمْ لِلتَّوْبَةِ أَوْ بِمُحَمَّدٍ
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْعُوكُمْ إِلَى الْحَقِّ وَيَهْدِيكُمْ إِلَى الْخَيْرِ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ
 الْمَغْبُورِينَ بِالْأَفْهَامِ فِي الْمَعَاصِيَ أَوْ بِالْخَطِّ وَالضَّلَالِ فِي فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ
 وَلَوْ فِي الْأَصْلِ لَامْتِنَاعِ الشَّيْءِ لَامْتِنَاعِ غَيْرِهِ فَإِذَا دَخَلَ عَلَى لَا فَاذًا اثْبَاتًا
 وَهُوَ لَامْتِنَاعِ الشَّيْءِ لِثَبُوتِ غَيْرِهِ وَالْأَسْمَاءُ الْوَاقِعَةُ بَعْدَ عِنْدِ سَبْوِيهِ مَبْدَأُ خَبَرٍ
 وَاجِبِ الْحَذْفِ لِدَلَالَةِ الْكَلَامِ عَلَيْهِ وَسَدِّ الْجَوَابِ مَسَدَّةً وَعِنْدَ الْكُوفِيِّينَ
 فَاعِلُ فَعْلٍ مَحْدُوفٍ -

ترجمہ آیت | اور جب ہم نے تم سے عہد لیا اور صورت حال یہ تھی کہ تمہارے اوپر کوہ طور کو اٹھا کر لایا
 تھا، کہ جو کچھ ہم نے تم کو دیا ہے اس کو مضبوطی سے تھام لو اور جو باتیں اس میں ہیں ان کو
 یاد رکھو، تاکہ تم متقی بنو، پھر اس کے بعد تم نے لوگوں کو دانی کی تو اگر اللہ تعالیٰ کا فضل اور اس کی رحمت تمہارے
 اوپر نہ ہوتی تو یقیناً تم خسارہ اٹھانے والوں میں سے ہو جاتے

ترجمہ عبارت و تشریح | ميثاق سے مراد حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اتباع کرنے اور توریت پر عمل کرنے
 کا پختہ عہد ہے۔ ابن جریر فرماتے ہیں کہ ميثاق پختہ عہد کو کہتے ہیں خواہ اس
 کو قسم کے ذریعہ پختہ کیا جائے یا کسی اور شیئی کے ذریعہ

ورفعنا فوقکم الطور۔ رفعنا سے پہلے قد کا لفظ پوشیدہ ہے تقدیری عبارت ہے "وقد رفعنا فوقکم الطور" ماضی کو حال بنایا جائے تو قد اُس کے اوپر داخل کرنا ضروری ہے، معنی یہ ہیں کہ ہم نے تمہیں عہد اس حال میں لیا کہ تمہارے اوپر کوہ طور لاٹھا کیا، کہ جب تک تو ریت پر عمل کرنے کا پختہ عہد نہیں کرو گے اس وقت تک یہ پہاڑ تمہارے سروں کے اوپر سے نہیں ہٹے گا، چنانچہ جب تمہارے پختہ عہد کر لیا تو ہم نے تمہارے سروں کے اوپر سے پہاڑ کو ہٹا لیا۔ منقول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جب تو ریت نیکر آئے اور بنی اسرائیل نے اس میں مشقت کے احکام دیکھے تو وہ کتاب ان کے اوپر شاق ہوئی اور انہوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا، تو اللہ تعالیٰ نے جبریل علیہ السلام کو حکم دیا کہ کوہ طور کو چٹ سے اکھاڑ کر سایہ کی طرح ان کے سروں پر لے آئیں، چنانچہ حضرت جبریل نے ایسا ہی کیا، تب انہوں نے قبول کیا، طور سے بعض کے نزدیک متعین پہاڑ مراد ہے جس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کلام ہوا تھا اور بعض کہتے ہیں کہ عربی زبان میں طور پہاڑ کو کہتے ہیں خواہ وہ کوئی بھی پہاڑ ہو، اسرائیلی روایت میں ہے کہ جتنی جگہ میں بنی اسرائیل فرود گئے تھے اتنا ہی طویل و عریض پہاڑ بھی تھا اور سروں سے صرف قدر آدم اونچا تھا، ایسا لگتا تھا کہ بس گرنے ہی والا ہے۔

خذوا ما آتیناکم۔ ما آتیناکم سے مراد تو ریت ہے، بقوۃ قوت سے مراد محنت و کوشش اور غم مضمت ہے، واذکر واما فیہ۔ یعنی جو کچھ تو ریت میں ہے اس کو پڑھتے رہو اور اُس کو مت بھلاؤ یا یہ مراد ہے کہ اس کی آیات میں غور و خوض کرو کیونکہ کسی شئی میں غور و خوض کرنا اس کو دل سے یاد کرنا ہے یا مراد یہ ہے کہ اس پر عمل کرو، لعلکم تتقون۔ لعل معنی میں کی گئی ہے یعنی لکی تتقون تاکہ تم متقی ہو جاؤ اور معصیتوں سے بچ جاؤ، یا یہ کہ لعل تریجی کے لئے ہے اب معنی یہ ہوں گے کہ اسے بنی اسرائیل تم کو کتاب دے کر اور اس کے مضامین کو یاد کرنے کا حکم دیکر تم سے یہ امید کرتے ہیں کہ تم متقی ہو جاؤ گے اور معتزلہ لعل کو ارادہ کے معنی میں لیتے ہیں اور خذوا اسے پہلے قلنا کو محذوف مانتے ہیں یعنی قلنا خذوا ما آتیناکم بقوۃ واذکر واما فیہ مریدین تقرا کہ ہم نے تمہیں کہا کہ ہم جو کچھ تم کو دے رہے ہیں اس کو مضبوطی سے تھام لو اور جو باتیں اس میں ہیں ان کو یاد رکھو، اس سے ہماری مراد یہ تھی کہ تمہارے اندر تقویٰ پیدا ہو

چونکہ معتزلہ کے یہاں مراد باری کا ارادہ باری سے متخلف ہونا جائز ہے اس لئے انہوں نے یہ معنی کئے ہیں اور مراد کا ارادہ سے متخلف ہونا ان کے نزدیک اس لئے جائز ہے کہ ارادہ باری ان کے یہاں امر باری کے معنی میں ہے اور ممکن ہے کہ امر صادر ہو اور مامور نہ صادر ہو، فہکذا الارادة والمراد، واللہ اعلم۔
ثم تو لیتیم من بعد ذلک۔ یعنی تمہارے پختہ عہد کر لینے کے بعد اُس کو وفا کرنے سے اعراض کیا، قلوا فضل اللہ علیکم ورحمته۔ اللہ تعالیٰ کا تم پر فضل یہ تھا کہ اس نے تم کو توبہ کی کوئی بخشش یا تمہارا اس عہد میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا جو تمہیں حق کی طرف بلاتے ہیں اور حق کی جانب تمہاری رہبری کرتے ہیں، لکنتم من الخاسرین۔ خاسرین کے معنی ہیں نقصان پہنچائے ہوئے، یہ نقصان ان کو معصیتوں میں انہماک کی وجہ سے پہنچا یا جس مدت میں رسولوں کی آمد منقطع رہی اس زمانہ فترت میں بھٹکتے رہنے کی وجہ سے پہنچا، کو۔ اس معنی پر دلالت کرنے کے لئے وضع ہوا ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کے منتفی ہونے کی وجہ سے منتفی ہے

جب اس کے ساتھ لا شامل ہو گیا تو نفی کی نفی ہونے کی بنا پر اس نے اثبات کے معنی کا فائدہ دیا اب اس کا مفہوم ہو گا کہ ایک شئی دوسری شئی کے وجود کی وجہ سے منتفی ہے اور لولا کے بعد جو اسم واقع ہے وہ سیبویہ کے نزدیک مبتداء ہے اور اس کی خبر کا حذف کرنا واجب ہے کیونکہ کلام اس پر دلالت کرتا ہے اور لولا کا جواب اس کے قائم مقام ہے، پس قرینہ کے وجود کی وجہ سے اس کا حذف جائز ہوا اور قائم مقام کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کا حذف واجب ہوا تقریری عبارت ہوگی، فلولا فضل اللہ موجود، کو فیہین فرماتے ہیں کہ کو حرف شرط ہے اور لا حرف نفی ہے اور شرط اور نفی فعل کا تقاضہ کرتے ہیں۔ لہذا لولا کے بعد فعل محذوف ہے اور جو اسم لولا کے بعد مذکور ہے وہ اس فعل محذوف کا فاعل ہے۔ اب عبارت ہوگی فلولا وجود فضل اللہ

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ اللّٰم مَوْطِئَةً لِّلْقِسْمِ وَالسَّبْتِ
مصدر سبت الیہود اذا عظمت يوم السبت واصله القطع امر دبان
یجر دوة للعبادة فاعتدى فیہ ناس منهم فی زمن داؤد علی نبینا وعلیہ
السلام واشتغلوا بالصید وذلك انهم كانوا یسكنون فی قرية علی السهل
یقال لها ایلة واذا کان يوم السبت لم یبق حوت فی البحر الاحضور
منال وخرج خرطومہ واذ امضی تفرقت فحضر وایضا وشرعوا الیہ
المجد اول وكانت الحیتان یدخلها يوم السبت فیصطاد ونها يوم الاحد
فقلنا لهم کونوا قردة خاسئین ہ جامعین بین صورة القردة
والخسو وهو الصغار والطرء وقال مجاهد ما مسخت صورتهم ولكن
قلوبهم فمثلوا بالقردة كما مثلوا بالحمار فی قوله مکثل الحمار یجمل أسفارا
وقوله کونوا لیس بامر اذ لا قدرة لهم علیہ وانما المراد به سرعة التکوین
وانهم صاروا كذلك كما اراد بهم وقرئ قردة بفتح القاف وكسر الراء
خاسین بغير همزة نجعلنها ای المسخة او العقوبة نکالا عبرة تشکل
المعتبر بها ای تمغه منه النکل للکید لئما بین یدیهما وما خلفها
لما قبلها وما یعدھا من الامم اذا ذكرت حالهم فی زبر الاولین
واشتهرت قصتهم فی الآخرين او لمعاصریهم ومن بعدهم او لما یحضرتها

من القرى وما تباعد عنها ولاهل تلك القرية وما حوالها ولاجل
ما تقدم عليها من ذنوبهم وما تاخر منها وموعظة للمتقين
من قومهم اولكل متقى سمعها۔

ترجمہ

(آیت) اور تم اُن لوگوں کو یقیناً پہچان چکے ہو جنہوں نے تم میں سے تعظیم یومِ سبت کے مسئلے میں زیادتی کی تھی، تو ہم نے ان سے کہا کہ ذلیل بند رہو جاؤ، پھر بنا دیا ہم نے اس واقعہ کو عبرت ان لوگوں کے لئے بھی جو اُن کے دور میں موجود تھے اور اُن کے لئے بھی جو اُن کے بعد آئے، اور پھر ہر گاروں کے لئے ہم نے اس واقعہ کو نصیحت بنایا۔

(عبارت) لَقَدْ عَلِمْتُمُ الْآيَةَ فِي لَامِ قَرِينِهِ ہے قسم محذوف کا، اور السَّبْتُ مصدر ہے سَبَتَ الْيَهُودُ کا جس کے معنی ہیں یہود نے یومِ سبت کی تعظیم کی، اور اصل معنی ہیں قطع کر دینا، کاٹ دینا، یہود کو حکم دیا گیا تھا کہ اس دن کو عبادت کے لئے خالی رکھیں، تو داؤد علی نبینا وعلیہ السلام کے عہد میں کچھ لوگوں نے اس مسئلہ میں حد سے تجاوز کیا اور شکار میں مشغول ہو گئے، بات یہ تھی کہ وہ لوگ ساحلِ دریا پر ایک بستی میں رہتے تھے بستی کا نام آنیلہ تھا، اور جب شنبہ کا دن ہوتا تھا تو کوئی بھی مچھلی دریا کی تہہ میں نہیں جاتی تھی بلکہ پانی کے اوپر رہتی تھی اور اپنا منہ نکال دیتی تھی اور جب شنبہ کا دن گزر جاتا تھا تو منتشر ہو جاتی تھیں تو اُن لوگوں نے یہ کیا کہ حوض کھودے اور حوضوں سے دریا کی جانب نالیاں بنائیں، وہ مچھلیاں شنبہ کے دن اُن حوضوں میں آ جاتی تھیں، پھر یہ لوگ یکشنبہ یعنی اتوار کے دن ان کا شکار کر لیتے تھے، قردۃ خاسینین۔ یعنی ایسے بن جاؤ کہ دونوں باتیں تمہارا اندر جمع ہو جائیں، بند رہنا اور ذلت یعنی حقیر اور دھتکارے ہوئے، اور مجاہد نے فرمایا کہ اُن کی صورتیں اور شکلیں نہیں مسخ کی گئیں بلکہ ان کے دل مسخ کئے گئے، مسخ قلوب میں ان کو بندروں کے ساتھ تشبیہ دیدی گئی ہے جیسا کہ ارشادِ ربانی "مَثَلُ الْيَمَانِ بِمَثَلِ اَسْفَارٍ" میں گدھوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان کوٹوا امر نہیں ہے کیونکہ اس پر تو مامور کو قدرت ہی نہیں ہے، بلکہ کوٹوا سے مقصود سرعتِ محوین و ایجاد کو بیان فرمانا ہے، اور یہ ظاہر فرمانا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کے حق میں جیسا ارادہ فرمایا ویسے ہی وہ ہو گئے اور ایک قراءتِ قردۃ بفتح القاف وکسر الراء کی بھی ہے، نیز خاسینین بغیر ہمزہ کے بھی پڑھا گیا ہے، فجعلناھا۔ ہا ضمیر سے مراد یہ مسخ اور یہ عقاب ہے۔ نکالا۔ یعنی ایسی عبرت جو عبرت حاصل کرنے والے کو ازکابِ جرم سے روک دے، اسی سے افذکر کے نکل بٹری اور قید کو کہتے ہیں، لما بین یدیهما وما خلفها ما بین یدیهما سے مراد وہ قومیں ہیں جو اس واقعہ سے پہلے گزریں اور ما خلفها سے مراد وہ قومیں ہیں جو اس واقعہ کے بعد پیدا ہوئیں پہلی قوموں نے جب اگلوں کے صحیفوں میں ان کا حال پڑھا تو اس سے عبرت حاصل کی اور بعد کی قوموں میں جب ان کا قصہ مشہور ہوا تو بعد کے لوگوں نے اُس سے سبق لیا، یا یہ کہ ما بین یدیهما سے مراد ہیں معاصرین یعنی جو اُس وقت دوسری جگہوں پر موجود تھے اور ما خلفها سے مراد ہیں وہ جو بعد میں آئے یا جو بستیاں قریب میں موجود تھیں وہ اور جو اُس بستی سے دور واقع تھیں وہ مراد ہیں، یا یہ کہ ما بین یدیهما سے مراد اس

بستی کے لوگ مراد ہیں اور ما خلفہا سے مضافات کے لوگ مراد ہیں، یا یہ کہ ما بین ید یہاں سے مراد ہیں وہ گناہ جو پہلے صادر ہوئے اور ان کے اثرات ختم ہو گئے اور ما خلفہا سے مراد ہیں وہ گناہ جو بعد میں صادر ہوئے اور ان کے اثرات اس واقعہ کے بعد بھی باقی رہے۔ موعظۃ للمتقین متقین سے مراد ان ہی کی قوم کے متقی ہیں یا جس کسی متقی نے اس واقعہ کو سنا وہ مراد ہے

شرح | ولقد علمتم الذین اعتدوا منکم فی السبت اس کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ ہمارا فضل اور ہماری رحمت ہی نے اسے بنی اسرائیل تم کو خسارہ اور تباہی سے بچایا، ورنہ ہم اس پر قادر ہیں کہ تم کو بکھریں، تاریخ میں اس کی نظریں موجود ہیں، چنانچہ بنی اسرائیل میں ایک قوم گذری ہے جس نے تعظیم یوم السبت کے مسئلہ میں حد سے تجاوز کیا تھا تو ہم نے ان کی صورتوں کو مسخ کر دیا تھا اور ایسی عبرت ناک سزا دی تھی کہ تمام اقوام تھرا اٹھی تھیں، لقد علمتم۔ یہاں علمتم متعدی بہ یک مفعول ہے طلائعہ علم افعال قلوب میں ہے جو متعدی بدو مفعول ہوتے ہیں و جہ یہ ہے کہ علمتم معنی میں عوفتم کے ہے، اور معرفت متعدی بہ یک مفعول ہوتی ہے، معرفت نام ہے کسی کی ذات مجرد کو جاننے کا اور علم کہتے ہیں ذات مع الوصف کے جاننے کو لہذا معرفت شئی واحد پر واقع ہوتی ہے اور اس کے لئے مفعول واحد کافی ہوتا ہے اور علم کا وقوع دو چیزوں پر ہوتا ہے ایک ذات دوسرا وصف اس لئے اس کو دو مفعول مطلوب ہیں، لقد کا لام قرینہ قسم ہے یعنی اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے پہلے قسم محذوف ہے۔ گویا اصل یہ کلمی واللہ لقد علمتم۔ جیسے کتب اگر متنی لا کر متک میں لام تو طیبہ قسم کے لئے ہے، لیکن شیخ زادہ کہتے ہیں کہ لئن اگر متنی لا کر متک کے لام مفتوح کو تو طیبہ قسم کے لئے لے سکتے ہیں کیونکہ جواب قسم کا لام آگے آ رہا ہے، مگر لقد علمتم کے لام کو قرینہ قسم نہیں بنا سکتے اگر یہ لام لام قسم ہے تو جواب قسم کا لام کہاں ہے؟ حاصل یہ کہ یہ لام جواب قسم کا لام ہے۔

السبت سے بعض نے شنبہ کا دن مراد لیا ہے چنانچہ امام المفسرین ابو جعفر ابن جریر طبری کی بھی یہی رائے ہے، شیخ زادہ میں ہے کہ السبت کے معنی یہاں تعظیم کے ہیں اور فی السبت سے مراد ہے فی تعظیم یوم السبت بیضاوی کی عبارت سے بھی یہی معنی استفاد ہوتے ہیں شیخ زادہ کہتے ہیں اس معنی میں گہرائی زیادہ ہے۔ بہ نسبت یوم السبت کے معنی کے، اس لئے کہ اس معنی سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ انہوں نے اعتداد اور حد سے تجاوز کس چیز میں کیا تھا؟ یوم السبت کے معنی یہ واضح نہیں ہوتا، کہا جاتا ہے کہ بنی اسرائیل سے کہا گیا تھا کہ جمعہ کے دن کاروبار دنیا سے منقطع ہو کر اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو اور شکار جس کا تمہیں بہت شوق ہے اور جس پر تمہاری عیشت ہے اس کو اس دن موقوف رکھو تو بنی اسرائیل نے کہا کہ بجائے جمعہ کے ہم شنبہ کا دن منتخب کرتے ہیں کیونکہ حق تعالیٰ نے تخلیق ارض و سماء اتوار سے شروع کر کے جمعہ کے دن مکمل کر لیا تھا اور شنبہ کے دن آرام کیا تھا پس جس دن اللہ تعالیٰ تمام کاروبار سے منقطع ہو کر نعوذ باللہ بیٹھا اسی روز ہم بھی منقطع ہو کر عبادت کریں گے الغرض ان کے حق میں شنبہ کا دن متعین ہو گیا۔ اس وقت کے نبی نے ان کو اس سے آگاہ بھی کر دیا تھا کہ شنبہ کے دن شکار نہ کریں لیکن وہ نہیں مانے اور گرفتار عذاب ہو گئے۔

مشہور مفسر حضرت مجاہد کا یہ قول نہایت ضعیف ہے کہ مسخ معنوی ہوا تھا صوری نہیں ہوا تھا ابن جریر فرماتے ہیں کہ یہ قول اجماع مفسرین کے خلاف ہے، اجماع اسی پر ہے کہ مسخ صوری ہوا تھا شیخ زادہ میں ہے کہ محلی اسنہ

نے حضرت قتادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ نوجوان بندہ بن گئے اور بوڑھے خنزیر ہو گئے پھر تین دن کے بعد مر گئے۔

حدیث میں ہے کہ اِنَّ الْمَسْوُخَةَ لَا تَنْسِلُ وَلَا تَاْكُلُ وَلَا تَشْرَبُ وَلَا تَقِيْشُ اَكْثَرُ مِنْ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ۔ مسخ شدہ قوم کی نسل نہیں چلتی اور نہ وہ کھاتی اور نہ پیتی ہے اور نہ تین دن سے زیادہ زندہ رہتی ہے۔

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً أَوَّلُ هَذِهِ الْقِصَّةِ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَأَنْصَاكَتْ عَنْهُ وَقَدِمَتْ عَلَيْهِ لِاسْتِقْلَالِهِ بَنُو آخَرٍ مِنْ مَسَاوِيهِمْ وَهُوَ الْاسْتِهْزَاءُ بِالْأَمْرِ وَالْإِسْتِقْصَاءُ فِي السَّوَالِ وَتَرْكُ الْمَسَارَعَةِ إِلَى الْإِمْتِثَالِ وَقِصَّةُ أَنَّهُ كَانَ فِيهِمْ شَيْخٌ مُوسَىٰ قَتَلَ ابْنَهُ بِنَوَاحِيهِ طَمَعًا فِي مِيرَاثِهِ وَطَرَحُوهُ عَلَى بَابِ الْمَدِينَةِ ثُمَّ جَاءُوا يَطَالِبُونَ بِدَمِهِ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَذْبَحُوا بَقْرَةً وَيَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا لِيَجِيَّ فَيُخْبِرَ بِقَاتِلِهِ قَالُوا أَتَتَّخِذُونَ هَٰؤُلَاءِ أَيْ مَكَانَ هَٰؤُلَاءِ وَأَهْلَهُ أَوْ مَهْرًا أَوْ ابْنًا أَوْ الْهَرَأَ نَفْسَهُ لِفِرْطِ الْاسْتِهْزَاءِ اسْتِعَادَا لِمَا قَالَهُ أَوْ اسْتِخْفَا بِهِ وَقَرَأَ حِمْرَةً وَأَسْمَاعِيلُ عَنْ نَافِعٍ بِالْكَوْنِ وَحَفْصٌ عَنْ عَاصِمٍ بِضَمِّ الزَّاءِ وَقَلْبِ الْهَمَزَةِ وَأَوَاهٍ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ۝ لِأَنَّ الْهَزْعَ فِي مِثْلِ ذَٰلِكَ جَهْلٌ وَسَفَهٌ نَفَىٰ عَنْ نَفْسِهِ مَا رُمِيَ بِهِ عَلَى طَرِيقَةِ الْبِرْهَانِ وَخَرَجَ ذَٰلِكَ فِي صُورَةِ الْإِسْتِعَادِ اسْتِفْظَاعًا لَهُ

ترجمہ آیت | اور جب موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تم کو اس بات کا حکم دیتا ہے کہ تم ایک بکری ذبح کرو، کہنے لگے کیا تم ہم کو تمسخر میں لیتے ہو، موسیٰ نے کہا میں اللہ تعالیٰ کی اس سے پہلے مانگتا ہوں کہ جاہلوں میں سے ہو جاؤں۔

ترجمہ عبارت مع التشریح | اس واقعہ کا شروع کا حصہ یہ ہے وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا لیکن قصہ کو اس سے الگ دیا گیا ہے اور وَاذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ الْآیۃ کے قصہ کو مقدم ذکر کر دیا گیا ہے یعنی ترتیب وقوعی کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس طرح ارشاد فرمایا جاتا وَاذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا فقال مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً الْآیۃ لیکن قال موسیٰ لِقَوْمِهِ کے قصہ کو پہلے جز سے الگ کر کے مقدم ذکر کیا گیا ہے، اس تفریق اور تقدیم کی وجہ یہ ہے کہ یہ جز بھی مستقل ظاہر ہو اور بنی اسرائیل کی برائیوں کی ایک الگ نوع پر دلالت کرے، ورنہ سلسلہ قصہ میں رہتے ہوئے اس کا استقلال

اور شخص ظاہر نہیں ہو سکتا تھا، قصہ کے اجزاء کے خصوصی مشملات قصہ کے تسلسل کی رو میں بہہ جاتے ہیں اور قصہ کو پڑھنے والا ان خصوصیات کی جانب متوجہ نہیں ہوتا، لیکن جب قصہ کے اجزاء میں تقدیم و تاخیر ہو جاتی ہے تو ہر جز و ملتفت الیہ بذات ہو جاتا ہے اور اس کے خصوصی مفہام پر براہ راست غور کیا جاتا ہے، یہاں ایک شخص کا قتل ہو جانا پھر اس کے قاتل کے تعیین میں نزاع کا واقعہ ہونا اور اس کے بعد قاتل کا پتہ چلانے کے لئے ذبح بقرہ کا حکم دیا جانا اور بنی اسرائیل کا اس حکم میں کھود کرید کرنا، بلکہ میں میکہ نکالنا، یہ اجزاء قصہ میں اگر ان کو اسی ترتیب سے بیان کیا جاتا تو قصہ کے تسلسل پر نظر رہتی اور ہر جز و جن حالات کی عکاسی کر رہا تھا ان کی جانب متقل توجہ نہ ہو پاتی، اس لئے قرآن حکیم نے واقعہ قتل کے پیش آنے کا ذکر مؤخر کر دیا، اور ذبح بقرہ کا حکم دے جانے کے جز و کو پہلے رکھا تاکہ یہ دونوں جز و مستقل حیثیت اختیار کر لیں اور دونوں جز و قوم کے حالات کی جو ترجمانی کر رہے ہیں اس کو بخوبی سمجھا جاسکے۔ جز و ثانی جس کو مقدم کیا گیا ہے یعنی ذبح بقرہ کا حکم بنی اسرائیل کے چند عیوب کو نمایاں کر رہا ہے وہ قاضی کے الفاظ میں وہوالاستہزاء بالامر الخ ہیں۔ یعنی انہوں نے امر موسیٰ یا امر الہی کا استہزاء کیا، اور سوال کرنے میں بہت دور تک چلے گئے، اور انتقال امر کے لئے تیزی کے ساتھ آگے بڑھنے کو چھوڑ بیٹھے، علیٰ ہذا قصہ کا جز و اول جو بعد میں مذکور ہے وہ بنی اسرائیل کے ان عیوب کی عکاسی کر رہا ہے کہ انہوں نے ایک نفس محترم کو حق کے لئے نہیں، بلکہ خواہش نفس کے لئے قتل کیا، پھر بے گناہوں پر اس کی ذمہ داری عائد کرنے لگے وغیرہ۔

وقصہ انہ کان فیہم شیخ موسیٰ یہ واقعہ کی قدرے تفصیل ہے، بیضاوی فرماتے ہیں کہ واقعہ یہ ہے کہ بنی اسرائیل میں ایک مال دار بوڑھا تھا، اس کی میراث اس کے بیٹے کو پہنچتی تھی۔ اس کے بھتیجیوں نے میراث کے لالچ میں آکر اس کے بیٹے کو قتل کر دیا، اور اس کی لاش کو فصیل شہر کے دروازے پر لا کر ڈال دیا، اور خود اس کے خون کا مطالبہ کرنے کے لئے پہنچے، تو اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی زبانی ان کو یہ حکم دیا کہ وہ ایک گائے ذبح کریں، اور اس کے کسی حصہ کو لاش سے لگائیں تو وہ زندہ ہو کر اپنے قاتل کی خبر دے گا۔

قالوا اتخذنا ہزواً۔ اتخذ کے دو مفعول ہوتے ہیں اور معنوی حیثیت سے مفعول اول مبتدا اور مفعول ثانی خبر ہوتا ہے۔ یہاں اتنا مبتدا ہوا اور ہزواً خبر ہوا، خبر مصدر ہے اور مصدر کسی ذات کے لئے خبر نہیں ہوتا اس لئے مفسرین کے اس نقلی اشکال کو دور کرنے کے لئے ہزواً کے معنی اور اس کی تقدیر بیان کرنے کی کوشش کی ہے، فرماتے ہیں کہ ہزواً سے پہلے مکان یا اہل کا لفظ مقدر ہے، اب معنی ہوئے اتنا مکان ہزواً، ہم محل تمسخر ہیں، اسی کو جب اتخذنا کا مفعول بنا دیا گیا تو معنی ہوئے کیا بناتے ہو تم ہم کو محل تمسخر، اسی طرح اہل کا لفظ جب مقدر مانا جائے تو معنی ہوں گے اتنا اہل تمسخر ہم تمسخر والے ہیں، جب اتخذنا کا مفعول بنا یا جائے تو اتخذنا ہزواً کے معنی ہوں گے کیا تم ہم کو تمسخر کا اہل ٹہراتے ہو، ایک تاویل یہ ہے کہ ہزواً کو مہزواً یہ کے معنی میں لیا جائے۔ مہزواً یہ وہ شخص جس کا مذاق اڑایا جائے، اب معنی ہوں گے کیا ہم کو آپ مذاق اڑایا ہوا اور تمسخر کیا ہوا بناتے ہیں، آخری تاویل یہ ہے کہ شدت استہزاء کے اظہار کے لئے انہوں نے خود کو نفس تمسخر قرار دیا ہے، یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان کو یہ حکم دے کر ان کا اتنا تمسخر کیا کہ وہ خود کو سراپا تمسخر سمجھنے لگے۔ اتخذنا ہزواً انہوں نے اس لئے کہا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام

کی بات کو انہوں نے مستبعد سمجھا، یا یہ کہ نعوذ باللہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا استخفاف مقصود تھا۔
 اور حضرت نافع سے حمزہ اور اسماعیل نے نقل کیا ہے کہ انہوں نے زاکہ کے سکون کے ساتھ ہُزء پڑھا
 اور حفص غامی کی قراءت میں زاکہ صمہ ہے اور حمزہ کو واؤ سے بدل دیا گیا ہے یعنی ہُزء کے بجائے ہُز و ا ہے،
 قال اعوذ باللہ ان اکون من الجاہلین۔ جواب میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ نہیں فرمایا کہ ہم ہزاق
 نہیں کر رہے ہیں، بلکہ اعوذ باللہ ان اکون من الجاہلین فرمایا۔ وجہ یہ ہے کہ ایسے مواقع پر تمسخر کرنا جہل
 اور کم عقلی ہے، اس لئے جو تہمت حضرت موسیٰ علیہ السلام پر لگائی گئی اُس کی نفی استدلالی انداز میں فرمائی، استدلالی
 انداز یہ ہے کہ نفی صراحت پر نفی کنایہ کو ترجیح دی ہے۔ یہاں نفی کنائی سے ہماری مراد یہ ہے کہ کسی شیئی کے اصل سبب
 کی نفی کر دی جائے، تمسخر کا اصل سبب کم عقلی اور جہالت ہے، اور جب اصل سبب کسی سے منتفی ہو جائے تو اُس پر
 متفرع ہونے والے تمام مستببات منتفی ہو جاتے ہیں، کسی کا تمسخر کرنا، کسی کی مصیبت کا احساس نہ کرنا، کسی کی فریاد اور
 مطالبہ کو اہمیت نہ دینا، قوم کے مسائل سے لاپرواہی برتنا وغیرہ جہل پر متفرع ہیں، یہ سب باتیں جہل سے پیدا ہوتی ہیں
 پس حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ارشاد کے معنی یہ ہوتے، کہ یہ یا اس جیسی کوئی بات نہیں ہے، اور اعوذ باللہ
 یعنی استعاذہ کی صورت میں نفی کرنے میں استہزاء کی قباحت کا اظہار جیسے اُر دو میں کہتے ہیں "توبہ توبہ استغفر اللہ
 کہیں ایسا ہو سکتا ہے"۔

قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ اِی مَا حَالُهَا وَصِفَتُهَا وَكَانَ حَقُّهُ اِنْ يَقُولُوا
 اِی بَقَرَةٌ هِیْ اَوْ كِفْ هِیْ لَآ اِنْ مَا یَسَالُ بِهِ عَنِ الْجَنَسِ غَالِبًا لِّکُمْ مَا رَاَوْا مَا
 اَمْرُو بِهِ عَلٰی حَالٍ لَّمْ یُوْخِذْ بِهَا شَیْءٌ مِّنْ جَنْسِهِ لَجُرُوهَ هَجْرٍ مَا لَمْ یَعْرِفُوْا
 حَقِیْقَتَهُ وَلَمْ یَرَوْا مِثْلَهُ قَالَ اِنَّهُ یَقُوْلُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ لَا
 سَنَہُ وَلَا فِئَیۃٌ یَّقَالُ فَرَضَتِ الْبَقَرَةُ فَرَضًا مِّنَ الْفَرَضِ وَهُوَ الْقَطْعُ کَانَهَا
 فَرَضَتْ سَنَہًا وَتَرْکِیْبُ الْبَکْرِ لَآ وِلَیۃٌ وَمِنْهُ الْبُکْرَةُ وَالْبَاکُورَةُ عَوَانٌ
 نَّصَفٌ قَالَ ۖ تَوَاعُمُ بَیْنِ الْبَکْرِ وَعَوْنٌ ۖ بَیْنَ ذٰلِكَ اِی مَا ذَکَرُ
 مِّنَ الْفَارِضِ وَالْبَکْرِ وَلَٰذٰلِكَ اَضِیْفَ اِلَیْهِ بَیْنُ فَاَنَّهُ لَا یُضَافُ اِلَّا اِلٰی مُتَعَدٍّ
 وَعَوْدٌ هٰذِهِ الْکُنَایَاتُ وَاجْرَاءُ تِلْكَ الصِّفَاتِ عَلٰی بَقَرَةٍ یَدُلُّ عَلٰی اَنَّ الرَّادَّ
 بِهَا مَعِیْنَةٌ وَیَلِزَمُهُ تَاخِیْرُ لِبَیَانٍ عَنِ وَقْتُ الْخَطَابِ وَمِنْ اَنْکَرَفِیْهِ اَنِّیْ

ان المراد بها بقرة من شق البقر غير مخصوصة ثم انقلبت مخصوصة بسؤالهم
ويلزمه النسخ قبل الفعل فان التخصيص ابطال للتخيير الثابت بالنص والحق
جوازهما ويؤيد الراي الثاني ظاهر اللفظ والمرور عنه عليه السلام
لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لأجزأتهم ولكن شد دواعي انفسهم فشدد
الله عليهم وتقربهم بالتمادي وزجرهم عن المراجعة بقوله فافعلوا
ما تؤمرونه اي تؤمرونه بمعنى تؤمرون به من قوله : امرتك للخير
فافعل ما امرت به : او امركم بمعنى ماموركم۔

ترجمہ آیت کہنے لگے کہ ہمارے لئے اپنے رب سے دعا کیجئے کہ وہ ہمارے لئے بیان فرمادے کہ وہ گائے
کیا ہے؟ فرمایا کہ وہ فرماتے ہیں کہ وہ ایک گائے ہے جو نہ بوڑھی ہے اور نہ بچھا ہے ان
دولوں کے درمیان بیچ کی راہ ہے، تو جس چیز کا تم کو حکم دیا جا رہا ہے اس کو کر گزرو۔
(عبارت) مآھی کے معنی ہیں اس کا حال کیا ہو؟ اور اس کی صفت کیسی ہو؟ حقیقی سوال یہ تھا کہ بنی
اسرائیل یہ کہتے "آی بقرة ہی یا کیف ہی" وہ کونسی گائے ہے یا کیسی گائے ہے؟ اس لئے کہ عموماً مآ کے
ذریعہ جنس اور حقیقت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے، لیکن چونکہ بنی اسرائیل نے مامور بہ کو ایسے حال اور
ایسی صفت پر سمجھا کہ اس حال کے رہتے ہوئے مامور بہ کی جنس کا کوئی بھی فرد نہیں پایا جاسکتا اس لئے انہوں نے
مامور بہ کو اس مقام پر رکھا کہ گویا اس کی ماہیت اور حقیقت ہی کونہ پہچان سکے اور نہ اس کی مثال ان کی نظر
سے گذری، لا فارض ولا بکر۔ یعنی نہ تو سن دراز ہو اور نہ کم سن ہو، عرب ولے کہتے ہیں قرضت البقرة
قرضاً (گائے اپنی عمر گزار چکی) یہ قرض سے ماخوذ ہے جو قطع کرنے کے معنی میں ہے گویا گائے نے اپنی عمر کو قطع
کر دیا۔ اور بکر کی ترکیب اولیت پر دلالت کرنے کے لئے ہے، اور اسی سے افذکر کے البقرة آغاز صبح کو اور
الباکورة آغاز شمر کو کہتے ہیں، عوان بمعنی درمیانی شاعر کہتا ہے۔ نواعم نین ابکار وعون۔ بین ذلك
ذالک سے مراد جو مذکور ہوا یعنی فارض اور بکر۔ اور اسی وجہ سے بین کو ذالک کی جانب مضاف کیا گیا ہے، کیونکہ
بین کی اضافت متعدی کی جانب ہوتی ہے، اور ان ضمیروں کا بقرة کی جانب راجع ہونا اور ان صفات کو بقرة
پر جاری کرنا، اس پر دلیل ہے کہ بقرة سے اللہ تعالیٰ کی مراد بقرة معینہ تھی، اس قول کی بنا پر یہ لازم آتا ہے کہ
تفسیر و توضیح کو حکم دینے کے وقت سے مؤخر کر دیا گیا تھا، اور جو لوگ تاخیر بیان کے منکر ہیں ان کا دعویٰ یہ ہے
کہ بقرة سے مراد بقرة غیر معینہ تھی جو بقرة کی کوکھ سے پیدا ہوتی ہو، خواہ وہ کیسی بھی ہو، پھر بنی اسرائیل کے سوال
کی وجہ سے وہ غیر معینہ، معینہ میں تبدیل کر دی گئی یعنی اب مامور بہ غیر معینہ نہیں بلکہ معینہ ہو گئی، اس قول
کی بنیاد پر نسخ قبل العمل لازم آتا ہے، کیونکہ غیر مخصوص کو خاص کر دینا اس اختیار کو باطل کر دیتا ہے جو نص سے

حاصل ہوا تھا، اور حق یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں جائز ہیں، قول ثانی کی تائید قرآن حکیم کے ظاہری الفاظ سے ہوتی ہے۔ اور نبی علیہ السلام سے جو حدیث منقول ہے اُس سے بھی قول ثانی کی تائید ہوتی ہے، آپ سے منقول ہے کہ بنی اسرائیل اگر کسی بھی گائے کو ذبح کر دیتے تو ان کے لئے کافی ہوتا، لیکن انہوں نے اپنے حق میں شدت برتی تو اللہ تعالیٰ نے اُن کے اوپر معاملہ کو شدید کر دیا، اور قول ثانی کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان فاعلوا ما توأمرون کے ذریعہ ان کو اُن کی انتہا پسندی پر ڈانٹا ہے اور سوالات کی طرف عموماً سے جھڑکا ہے۔

فاعلوا ما توأمرون۔ اس کے معنی ہیں فاعلوا ما توأمرونہ اور یہ توأمرون بہ کے معنی ہیں یہ استعمال شاعر کے اس شعر سے ماخوذ ہے۔ **أَمْرُكَ الْخَيْرُ** فاعل ما أمرت بہ، یا یہ کہ ما توأمرون امرکم کے معنی میں ہے اور امرکم ما مورکم کے معنی میں ہے۔

التشریح | بنی اسرائیل بقرہ کی صفات اور اس کا رنگ اور اس کی عمر وغیرہ معلوم کرنا چاہتے تھے اُس کی جنس اور حقیقت کے بارے میں دریافت کرنا نہیں چاہتے تھے، کیونکہ جنس اور حقیقت پر تو خود لفظ بقرہ دلالت کرتا ہے وہ وضع ہی کیا گیا ہے کہ گائے کی جنس اور ماہیت پر دلالت کرے، نیز جواب بھی بتاتا ہے کہ مقصود سوال جنس نہیں تھا۔ پس عمر وغیرہ دوسری صفات کے بارے میں سوال کرنے کے لئے جو الفاظ وضع ہوئے ہیں مثلاً کیف ہی، یا ای بقرۃ ہی، وہ کیوں نہ استعمال کئے گئے، ماہی کے ذریعہ سوال کیا گیا؟ یہ لفظ تو جنس اور ماہیت مجہولہ کے بارے میں سوال کرنے کے لئے وضع ہوا ہے، یعنی جب کوئی پوچھتا ہے کہ البقرۃ ما ہی تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ سائل کو بقرہ کی ماہیت معلوم نہیں ہے، وہ نہیں جانتا کہ بقرہ کیا چیز ہوتی ہے؟ اس سوال کا قافی نے جواب دیا ہے۔ اسی جواب کو ہم دوسرے لفظوں میں اس طرح کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل کے نزدیک مذبوہہ گائے کی بے جان بونی کے چھو ادینے سے مردہ کا زندہ ہو جانا اس قدر حیرت انگیز تھا کہ انہوں نے یہ سمجھا کہ یہ کسی معمولی اور روزمرہ مشاہدہ میں آنے والی گائے کا کام نہیں ہو سکتا، یہ تو کوئی مخصوص اوصاف اور مخصوص عمر کی گائے ہے، اور وہ خصوصیات بیان نہیں کی گئی ہیں، اور جب کسی مخصوص چیز کا حکم دیا جائے اور اس کی نشان دہی نہ کی جائے تو مامور کے لئے وہ ایسی مجہول ہوتی ہے جیسے غیر معلوم الجنس چیز مجہول ہوتی ہے اس لئے انہوں نے سوال میں ماہی کا کلمہ استعمال کیا جو ماہیت مجہولہ کو معلوم کرنے کے لئے آتا ہے اگرچہ ان کا مقصود اوصاف کو معلوم کرنا تھا، انہا بقرۃ۔ یہاں مفسرین میں ایک بحث جل پڑی ہے وہ یہ کہ آیا حکم کا مقصود بقرۃ معینہ تھی یا بقرۃ مبہمہ؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ مقصود بقرۃ معینہ تھی لیکن حکم میں الفاظ مطلق اور مبہم استعمال فرمائے گئے بعد میں ان کی تفسیر اور توضیح کی گئی اس گروہ میں بیضاوی بھی شامل ہیں کیونکہ بیضاوی نے اس قول کو مقدم ذکر کیا ہے اور یہ اُن کا وہ اسلوب ہے جو متعین کرتا ہے کہ یہی اُن کی بھی رائے ہے، دوسرا گروہ کہتا ہے کہ مقصود بقرہ مبہمہ مطلقہ غیر معینہ تھی لیکن جب مخاطبین نے سوالات شروع کئے تو غیر معینہ کو معینہ میں تبدیل کر دیا گیا، قول اول کی دلیل یہ ہے کہ انھا بقرۃ لا فارض ولا بکر، انھا بقرۃ صفراء اور انھا بقرۃ لا ذلول تشر الارض الایہ میں تینوں ضمیریں بقرۃ اولیٰ منکرۃ کی طرف راجع ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ جو صفات ان ضمائر کے بعد

مذکور ہیں وہ اسی بقرہ کی صفات ہیں، اور اس بقرہ کا مصداق وہی بقرہ معینہ ہے جو ان صفات مخصوصہ کی حامل ہو، زیادہ سے زیادہ اس موقع پر جو بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ خطاب اور حکم کے وقت بقرہ کا بیان اور اس کی تفسیر نہیں نازل ہوئی، بیان سوال کے بعد نازل ہوا گویا بیان خطاب کے وقت سے مؤخر ہو گیا سو اس میں کیا مضائقہ ہے، بیان خطاب کے وقت سے مؤخر ہو سکتا ہے البتہ حاجت اور ضرورت کے وقت سے اس کو مؤخر نہ ہونا چاہئے مگر نہ کا مسلک یہ ہے کہ بیان کا وقت خطاب سے مؤخر ہونا جائز نہیں۔

قول ثانی کی دلیل کئی ایک ہیں۔ پہلی دلیل قرآن حکیم کے ظاہری الفاظ ہیں کیونکہ وہ مطلق اور نکرہ ہیں اور نکرہ غیر معین شئی کو کہتے ہیں، دوسری دلیل حدیث شریفہ ہے، حدیث میں ہے "تَوَدُّ بَحْوَا اِیَّیْ بَقْرَةَ اَرَادُوْا لَا جَزَاۤءَ لَهُمْ وَلٰكِنْ شَدَّ دُوْا عَلٰی اَنْفُسِهِمْ فَشَدَّ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مامور یہ بقرہ غیر معینہ تھی، ان کے تشدد اور تکلف کے بعد وہ معینہ میں تبدیل ہو گئی، تیسری اور چوتھی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو دو راز کا رسوالاٹ پر ڈانٹا اور پھٹکارا ہے، مثلاً ارشاد ہے "فَذَبْحُوْهَا وَمَا كَادُوْا یَفْعَلُوْنَ نِیْرَ فَاَفْعَلُوْا مَا تُمْرُوْنَ" فرما کر اس سے منع کر دیا کہ اب سوالات کا دروازہ نہ کھولیں، لیکن وہ باز نہیں آئے۔

نتیجہ یہ ہوا کہ حق تعالیٰ نے جوابات کے ذریعہ ان پر مسئلہ کو تنگ کر دیا، پہلے قول کا ضعف دو آیتوں سے ظاہر ہوتا ہے، پہلی آیت فَاَفْعَلُوْا مَا تُمْرُوْنَ ہے اور دوسری آیت فَذَبْحُوْهَا وَمَا كَادُوْا یَفْعَلُوْنَ ہے ان دونوں آیتوں سے واضح ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے ان کو سوالات کی بوچھاڑ کرنے پر عار دلائی ہے اور ان کے سوالات کو پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھا ہے، اگر اول اول مامور یہ بقرہ معینہ تھی تو تعین کا سوال عین مقصود باری تعالیٰ ہے نہ کہ قابل عقاب و گرفت ہے، قول ثانی کی بنیاد پر نسخ ضرور لازم آتا ہے، اس کی تشریح یہ ہے "قَرَأَتْ اِنَّ اللّٰهَ یَا مَرْکَمُ اَنْ تَذَبْحُوْا بَقْرَةً" میں جو حکم ہے اس سے اختیار ثابت ہوتا ہے کہ مامور بقرہ کے انتخاب میں مختار اور آزاد ہیں جو کسی بقرہ ذبح کر دیں گے امتثال امر ہو جائے گا۔ بعد میں جب اس کی تخصیص کی گئی تو وہ تخیر باطل ہو گئی اور تخیر کا ابطال بھی نسخ کہلاتا ہے اور یہ نسخ قبل العمل ہے یعنی ابھی امر اول پر عمل بھی نہ ہونے پایا تھا کہ امر ثانی کے ذریعہ اس کو منسوخ کر دیا گیا، اور نسخ قبل العمل جائز ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ذبح ابن کا حکم دیا گیا تھا اور عمل سے پہلے وفدیناہ بذبح عظیم کے ذریعہ اس کو منسوخ کر دیا گیا۔

نواعم بین ابکار وعون - یہ مصرعہ ثانیہ ہے پورا شعر اس طرح ہے
طوَالٌ مِّثْلُ اَعْنَاقِ الْهَوَادِی - نواعم بین ابکار وعون یہ شعر طراح ابن جہم یا طراح ابن حکم کا ہے یہاں شہادت لفظ عون سے پیش کرتی ہے جو عون کی جمع ہے، اور درمیانی عمروالی کے معنی ہیں ہے شعورتوں کا حسن بیان کر رہا ہے، شاعر کہتا ہے کہ اُن حبناؤں کی گردنیں اوٹوں کی گردنوں کی طرح لمبی ہیں اور وہ نازک بدن ہیں اور کم سن چھو کر یوں اور درمیانی عمروالیوں کے درمیان کی عمر رکھنے والیاں ہیں، فَاَفْعَلُوْا مَا تُمْرُوْنَ - نا اگر موصولہ ہے تو چونکہ حلیہ میں ضمیر ہونی ضروری ہے اس لئے تقدیری عبارت نکلتی فَاَفْعَلُوْا مَا تُمْرُوْنَ - اَمْرٌ، یَا مَرْ، اَمْرٌ جب متعدی بہ دو مفعول ہوتا ہے تو مفعول ثانی پر بار داخل ہوتی ہے۔ اس لئے اصل دراصل یہ نکلتی ہے مَا تُمْرُوْنَ بہ جیسے شاعر کے قول میں بار کا اظہار موجود ہے، شاعر کہتا

ہے۔ امرتک الخیر فافعل ما امرت بہ۔ فافعلوا ما تو مروں بہ، میں باء کو حذف کیا گیا ہے پھر ضمیر کو حذف کیا گیا، فافعلوا ما تو مروں ہوا، شعر تذکور کی مکمل شکل یہ ہے۔
 "امرتک الخیر فافعل ما امرت بہ۔ فقد ترکتک ذامال و ذانسب" یہ شعر بعض کہتے ہیں عباس بن مرداس کا ہے اور بعض کہتے ہیں اعشی کا ہے، شاعر کے باپ نے شاعر کو وصیت کی ہے کہ میں نے تجھ کو بھلائی کا حکم کیا ہے، لہذا جس چیز کا تجھ کو حکم دیا گیا ہے بجالا، کیونکہ میں نے تجھ کو صاحب مال اور صاحب چھوڑا ہے، لہذا اس احسان کی وجہ سے میں اس کا مستحق ہوں کہ میرے امر کا امتثال کیا جائے۔
 ما تو مروں کا ما اگر مصدر پر ہے۔ تو ما تو مروں، امر کہہ کے معنی میں ہوگا، معنی ہوں گے فافعلوا امر کہہ، پھر امر کہہ معنی میں ما مور کہہ کے ہوگا، شارح بیضاوی شیخ زادہ کہتے ہیں کہ یہ توجیہ ضعیف ہے اس لئے کہ مصدر صریح کو تو اسم مفعول کے معنی میں لینا جائز لیکن مصدر مؤلی کو اسم مفعول کے معنی میں لینا جائز نہیں ہے۔

قَالُوا ادْعْ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا ط قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا الْفَقْوَعُ نَصُوعُ الصَّفْرَةِ وَلِذَلِكَ تَوَكَّدَ بِهِ فَيُقَالُ اصْفِرْ فَاقِعٌ كَمَا يُقَالُ اسْوَدْ حَالِكٌ وَفِي اسْنَادِهِ إِلَى اللَّوْنِ وَهُوَ صِفَةُ صَفْرَاءَ لِمَلَابَسَةٍ بِهَا فَضْلٌ تَأْكِيدٌ كَأَنَّهُ قِيلَ صَفْرَاءُ شَدِيدَةُ الصَّفْرِ صَفْرَتُهَا وَعَنِ الْحَسَنِ سَوْدَاءُ شَدِيدَةُ السَّوَادِ وَبِهِ فَسَرَقَوْلُهُ تَعَالَى جَمَالَاتٌ صُفْرًا قَالَ الْأَعَثَرُ
 : تِلْكَ خَبْلِي مِنْهُ وَتِلْكَ رَكَابِي : هُنَّ صَفْرَاءٌ وَلَادَهَا كَالزَّبِيبِ : وَلَعَلَّ الْعَمِيرَ
 بِالصَّفْرِ عَنْ السَّوَادِ لِأَنَّهَا مِنْ مَقْدَمَاتِهِ أَوَّلَانِ سَوَادٌ أَلْبَلُ تَعْلُوهُ صَفْرَةٌ
 وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ الصَّفْرَةَ بِهَذَا الْمَعْنَى لَا تَوَكَّدُ بِالْفَقْوَعِ تَسْرُ النَّظَرَيْنِ أَيْ
 تَعَجُّبُهُمُ وَالسُّرُورُ أَصْلُهُ لَذَّةٌ فِي الْقَلْبِ عِنْدَ حَصُولِ نَفْعٍ أَوْ تَوَقُّعِهِ مِنَ السَّرِّ

ترجمہ آیت کہنے لگے کہ ہمارے لئے اپنے رب سے دعا کیجئے کہ وہ ہمارے لئے بیان فرمائے کہ اس کا رنگ کیا ہے؟ موسیٰ نے کہا کہ وہ فرماتا ہے کہ وہ زرد رنگ کی گلے ہے اس کا رنگ گہرا ہے وہ دیکھنے والوں کو بھلی لگتی ہے۔

ترجمہ عبارت مع التشریح فافعلوا ما تو مروں سے اشارہ ہے کہ مزید سوالات میں نہ پڑو۔ اور جس چیز کا حکم ہوا ہے اس کو کر گزرو، بقرہ میں مزید کوئی خاص صفت مطلوب نہیں ہے، لیکن بنی اسرائیل کی طبع غلیظ کے لئے یہ اشارہ مانع نہ ہوا اور انہوں نے دوسری تفصیلات معلوم کرنی

شروع کر دیں، فاقع لونہا فُقوع کے معنی ہیں زردی کا بے میل اور خالص ہونا، اسی صفت کی شدت و قوت کو فقوع کے مشتقات کے ذریعہ بیان کیا جاتا ہے، چنانچہ اصفر فاقع (گہرا زرد) اسی طرح بولا جاتا ہے جس طرح ہونہ حالک بمعنی گہرا سیاہ بولا جاتا ہے، فاقع کو لون کی طرف مسند کیا گیا ہے اور لون کو فاقع کا فاعل بنایا گیا ہے، حالانکہ وضع کے اعتبار سے فاقع، وصف ہے صفراء کا، یعنی اصفر فاقع، یا صفراء فاقعة بولا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ اسناد الی اللون مجاز ہے، اور مجاز کی وجہ یہ ہے کہ لون صفراء کا ملا بس اور اس سے تعلق و اتصال رکھنے والا ہے کیونکہ لون حال (حلول کرنے والا) اور بقرة صفراء محل (جائے حلول ہے) اور حال و محل کے درمیان اتصال ہوتا ہے، اس لئے لون اور صفراء کے درمیان اتصال ہے۔ اس اسناد مجازی میں حکمت اور بلاغت یہ ہے کہ اس سے صفت کی مزید تاکید اور شدت ثابت ہوتی ہے۔ فاقع لونہا، فرمانا ایسا ہے گویا یوں فرمایا گیا۔ صفراء شدید الصفرة صفر تھا۔ یعنی ایسی زرد کہ اس کی زردی شدید ہے۔ اس تاکید کو شیخ زادہ نے اس طرح سمجھا ہے کہ فقوع یا شدت صفت پورے جسم میں سرایت کر گئی ہے حتیٰ کہ جو چیز خود عرض ساری ہے یعنی لون اس میں بھی سرایت کر گئی ہے، یہ شدت کی انتہا ہے، مثلاً "جنت جنونہ" اس کا جنون مجنون ہو گیا یعنی جنون مجنون کی رنگ و پے میں اس قدر سرایت کر گیا ہے کہ خود جنون محل سرایت بن گیا ہے۔

حضرت حسن فرماتے ہیں کہ صفراء کے معنی سوداء شریدة السواد کے ہیں یعنی کالی انتہائی کالی، اور فرمان باری جالات صفر کی یہی تفسیر کی گئی ہے یعنی کالے اونٹ اعلیٰ کہتا ہے۔ تِلْكَ خَيْلِي مِنْهُ وَتِلْكَ رَكَابِي هُوَ صُفْرًا وَلَادُهَا كَالزَّبِيبِ، یہ شعر تیس بن معد یکرب کی تعریف میں ہے، یہاں صفر کا فاعل اولاد ہے اور صفر بمعنی سود ہے، کیونکہ اولاد کو زبیب (کشمش) کے ساتھ تشبیہ دینا اسی وقت مقول ہو گا جبکہ صفر کو سود (سیاہ) کے معنی میں لیا جائے، شاعر کہتا ہے کہ میرے وہ گھوڑے اور میرے وہ اونٹ معد یکرب کے حاصل ہوئے ہیں۔ اونٹوں کے بچے کشمش رنگ کی طرح سیاہ ہیں اور غالباً سیاہی کو زردی سے اس لئے تعبیر کیا گیا ہے کہ زردی، سیاہی کا پیش خیمہ ہے، یا اس لئے کہ اونٹوں کی سیاہی پر زردی چھائی رہتی ہے۔

بہیناوی فرماتے ہیں کہ جو تفسیر حضرت حسن سے منقول ہے، اس میں اشکال ہے، اشکال کی وجہ یہ ہے کہ اگر صفر کے یہی معنی مراد ہوتے تو اس کی تاکید کے لئے فُقوع کا لفظ نہ آتا بلکہ سواد کی تاکید کے لئے جو لفظ ہے، یعنی "حَالِكٌ" وہ آتا۔ "تَسْرُ النَّاطِلُونِ" یعنی دیکھنے والوں کو وہ گلے اچھی لگے، اس کا حسن قامت اور فور صحت نظروں کو بھائے، سرور کے اصل معنی اس لذت کشیں جو کسی نفع کے حاصل ہونے کے وقت یا کسی نفع کی توقع کے وقت دل میں حاصل ہوتی ہے، یہ سر سے ماخوذ ہے جن کا مطلب یہ ہوا کہ باطنی اور اندرونی لذت کا نام سرور ہے۔

قَالُوا ادْعْ لَنَا رَبَّكَ يَبِّئْ لَنَا مَا هِيَ تَكْرِيرُ لِّلسَّوَالِ الْاَوَّلِ وَاسْتِكْشَافِ زَائِدٍ وَقَوْلُهُ اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا عِنْدَ اَرْعَنِهِ اَيِ اِنَّ الْبَقَرَ الْمَوْصُوفَ بِالتَّعْوِينِ وَالصَّفْرَةَ كَثِيرَ فَاشْتَبَهَ عَلَيْنَا وَقَرِئَ اِنَّ الْبَاقِرَ وَهُوَ اسْمُ لِحْمَاعَةٍ

البقر والاباقر والواقرویتشابه بالیاء والتأوتشابه بطرح التاء وادغامها
 علی التذکیر والثانیث وتشابهت لخفضاً ومشدداً وتشابه بمعنی تشبیه
 ویشتہ بالتذکیر ومُتشابه ومُتشابهة ومُشتبه ومُتشبهٌ وَاِنَّا اِنْ شَاءَ
 اللہ لَمُهْتَدُونَ ۝ الی المراد ذبحها اوالی القاتل وفی الحدیث لولم یستثنوا
 لما بینت لهم اخر الابد واحتج به اصحابنا علی ان الحوادث بارادة الله تعالی
 وان الامر قد ینفک عن الارادة والالمریکن للشرط بعد الامر معنی المعتبرة
 والکرامیة علی حدوث الارادة واجیب بان التعلیق باعتبار التعلق۔

ترجمہ

(آیت) کہنے لگے دعا کیجئے ہمارے لئے اپنے رب سے کہ وہ ہمارے لئے بیان فرمائے کہ وہ گلے کیا
 ہے، بیشک گائیں ہمارے اوپر مشتبہ ہو گئیں، اور بلاشبہ ہم اگر اللہ نے چاہا راہ یاب ہوں گے،
 (ترجمہ عبارت) یہ سوال اول کی تکرار ہے اور مزید وضاحت کا مطالبہ ہے اور ارشاد باری "اِنَّ ابقر تشابه
 عَلینا" اس سوال مکرر کی طرف معذرت ہے یعنی وہ گائیں جو عنوان اور احقر کا وصف رکھتی ہیں بہت ہیں لہذا
 مطلوبہ کلمے ہمارے اوپر مشتبہ ہو گئی ہیں، اور ایک قراءت اِنَّ الْبَاقِرَ کی ہے، باقر بقر کی جماعت کا نام ہے
 جیسا کہ اَبَاقِر اور بَوَاقِر، اور یتشابه یاء کے ساتھ اور تاء کے ساتھ ہے، اور تشابه تاء کے حذف
 کے ساتھ بھی ہے، اور تاء کو شین میں مدغم کرنے کے ساتھ بھی ہے، یہ ادغام ٹونٹ کے صیغہ میں ہو تو قراءت
 تشابه ہوگی، اور اگر مذکر کے صیغہ میں ہو تو قراءت یشابه ہوگی، اور تشابهت شین کی تحقیف کے ساتھ
 اور تشابهت شین کی تشدید کے ساتھ، اور ایک قراءت تشبہ ہے جو معنی میں تشبہ کے ہے، اور ایک
 قراءت یشبہ مذکر کے صیغہ کے ساتھ ہے، اور بقیہ قراءتیں متشابه، متشابهة، مُتشَبَّہ اور متشَبَّہ ہے۔

وَ اِنَّا اِنْ شَاءَ اللہ لَمُهْتَدُونَ۔ مہتدوں کے معنی یہ ہیں کہ ہم اُس بقوہ تک ہدایت پا جائیں گے،
 جس کا ذبح مقصود ہے، یا مراد یہ ہے کہ قاتل تک ہدایت پا جائیں گے، اور حدیث شریف میں ہے کہ اگر وہ لوگ ان
 شاء اللہ نہ کہتے تو بقرہ کی توضیح قیامت تک نہ ہوتی، اور اس آیت سے ہمارے تمکلیں اسلام نے اس پر استدلال
 کیا ہے کہ تمام حوادث اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ظہور پذیر ہوتے ہیں، اور یہ کہ امر باری تعالیٰ کبھی ارادہ باری تعالیٰ
 سے جدا ہوتا ہے، ورنہ امر کے بعد ان شاء اللہ کی شرط کے کوئی معنی نہ ہوں گے اور حقیر اور کرامیہ نے ارادے کے
 حادث ہونے پر استدلال کیا ہے، اور جواب یہ دیا گیا ہے کہ ارادہ باری پر کسی شئی کو معلق کرنا تعلق کے اعتبار سے ہے
 التشریح | قالوا ادع لنا ربک یمین لنا ماہی؟ یہ ماہی، سوال اول کی تکرار نہیں ہے بلکہ سوال
 اول اور سوال ثانی کے جواب کے بعد بقوہ جس صفت پر پھڑکی تھی، اُن صفات کے بعد

مزید وضاحت کے لئے دیگر صفات اُس "ماہی" کے ذریعہ معلوم کی جا رہی ہیں جیسا کہ بیضاوی نے استکشاف
 زائد سے اس کی صراحت کی، پس بیضاوی کا اس سوال کو سوال اول کی تکرار قرار دینا اور تکرار سوال الاول

کے الفاظ استعمال کرنا بایں معنی ہے کہ جس طرح پہلے سوالات کا مقصود بقرہ کے اوصاف معلوم کرنا ہے، اسی طرح اس سوال کا مقصود بھی بقرہ کے اوصاف معلوم کرنا ہے۔ وقرئ اِنّ الباقِر۔ یعنی یہاں چار قراءتیں ہیں، اِنّ البَقْر، اِنّ الباقِر، اِنّ الّا بَا قِر اِنّ البواقر، جو ہری لغوی کہتے ہیں کہ آخر کی تین قراءتیں اسم جمع ہیں، اور باقر خاص کر گایوں کا وہ ریورٹ ہے جس کے ساتھ چرواہا بھی ہو، آیت میں بقرہ واحد کیلئے اسم جمع کا استعمال استعمال اللفظ فی جزئہ کے قبیل سے ہے، ویتشابه بالباء والتاء۔ شیخ زادہ فرماتے ہیں کہ بیاضی نے تشابہ کے کلمہ میں چونکہ قراءتیں ذکر کی ہیں، ان میں سے آٹھویں قراءت کی توجیہ مشکل ہو گئی ہے، قراءت اولی تشابہ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مذکر غائب، قراءت ثانیہ یتشابه باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مذکر غائب، قراءت ثالثہ تشابہ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مؤنث غائب، قراءت رابعہ تشابہ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مؤنث غائب اس میں ایک تاء کا حذف ہے اس کی اصل تشابہ ہے، قراءت خامسہ یتشابه باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مذکر غائب، اس کی اصل یتشابه ہے، تاء کو شین سے بدل کر، شین میں مدغم کر دیا ہے، قراءت سادسہ تشابہ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مؤنث غائب اس کی اصل تشابہ تاء کو شین سے بدل کر شین میں مدغم کر دیا گیا، قراءت سابعہ تشابہت بروزن تفاعل باب تفاعل سے ماضی معروف واحد مؤنث غائب، قراءت ثامنہ تشابہت یہ تشدید شین اس قراءت کی توجیہ مشکل ہے، یہاں مشا جہیں حیران ہیں کہ اس کا شین مشدد کیوں ہے؟ اور یہ کس باب کا صیغہ ہے۔ قراءت تاسعہ تشبہ باب تفاعل کا ماضی معروف واحد مؤنث غائب اس کی اصل ہے تشبہ تار ثانیہ کو شین سے بدل کر شین میں مدغم کر دیا تشبہ ہو گیا، قراءت عاشرہ تشبہ واحد مذکر غائب فعل ماضی معروف از باب تفاعل، قراءت ہادی عشر متشابہ باب تفاعل کا اسم فاعل، قراءت ثانی عشر متشابہت باب تفاعل سے اسم فاعل مؤنث، قراءت ثالث عشر متشابہت باب تفاعل سے اسم فاعل مذکر قراءت رابع عشر متشابہت باب تفاعل سے اسم فاعل مؤنث۔

وَ اُخْتِجَ بِهٖ اصْحَابُنَا عَلٰی اَنْ الْحَوَادِثُ اَلْحَقُّ بِهَا اَيْكَ مَسْئَلَةُ كَلَامِيَّةٍ بِرُشْنِي ٭ اَلْاَل رَہے ہیں، مکملین اسلام اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ آیا ارادہ باری تعالیٰ عین امر باری تعالیٰ ہے یا غیر امر باری تعالیٰ ہے؟ نیز تمام حوادث و واقعات ارادہ باری تعالیٰ سے ظہور پذیر ہوتے ہیں؟ یا بعض؟ معتزلہ کہتے ہیں کہ ارادہ باری تعالیٰ امر ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا کسی شئی کے لئے حکم فرمانا اس شئی کا ارادہ فرمانا ہے، اور کچھ حوادث ایسے بھی ہیں جو بغیر ارادہ باری تعالیٰ کے ظہور پذیر ہوتے ہیں، اہل سنت والجماعت کہتے ہیں، کہ ارادہ باری تعالیٰ غیر امر باری تعالیٰ ہے، اور تمام حوادث و واقعات ارادہ باری تعالیٰ پر موقوف ہیں اور اسی کے تحت ظہور پذیر ہوتے ہیں، نیز ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ ارادہ باری تعالیٰ معتزلہ کے نزدیک حادث ہے اور اہل سنت والجماعت کے نزدیک قدیم ہے، معتزلہ کی دلیل اپنے دعاوی کے سلسلہ میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام مکلفین سے یہ چاہا اور ان کو اس کا حکم دیا کہ وہ ایمان لائیں اور اطاعت کریں اور صیغہ اعمال و اخلاق کی طرف رہنمائی حاصل کریں مگر اکثر مکلفین نے اس کے خلاف چاہا تو مکلفین کی مشیت اللہ تعالیٰ کی مشیت پر غالب آئی، لغو باللہ منہ کیوں کہ وہی ہوا جو مکلفین نے چاہا اور وہ نہیں ہوا جو اللہ تعالیٰ

نے چاہا، پس معلوم ہوا کہ کچھ حوادث ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے بغیر ظہور پذیر ہوتے ہیں، نیز اس آیت میں بنی اسرائیل نے اپنی ہدایت کو ان شاء اللہ پر معلق کیا ہے۔ یہاں مشیت پر ان داخل ہے، اور ان کا مدخول زمانہ آئندہ میں پایا جاتا ہے۔ تعلیق کے وقت موجود نہیں ہوتا، پس معلوم ہوا کہ مشیت باری حادث ہے یعنی پہلے معدوم تھی پھر وجود میں آئی۔

اہل سنت والجماعت کا استدلال یہ ہے کہ بنی اسرائیل کی زبان سے یہ حقیقت بیان ہوئی "وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ" کہ ہدایت کا حصول اور اس کا وجود اللہ تعالیٰ کی مشیت کی وجہ سے ہے، اور ہدایت حوادث میں سے ایک حادثہ اور واقعات میں سے ایک واقعہ ہے، جب ایک واقعہ کے بارے میں یہ ثابت ہو گیا کہ اس کا وجود اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے تو ثابت ہو گیا کہ تمام واقعات و حوادث کا وجود اللہ تعالیٰ کی مشیت اور اس کے ارادہ پر موقوف ہے، کیونکہ کوئی قرینہ مرجح نہیں ہے جس کی بنا پر یہ کہا جاسکے کہ بعض واقعات و حوادث مشیت باری کی وجہ سے ہیں اور بعض بغیر مشیت کے ہیں، اور اسی آیت سے اس حقیقت پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ امر باری اور ارادہ باری دو الگ الگ چیزیں ہیں، ذبح بقرہ کے سلسلے میں امر باری محقق تھا، لیکن ارادہ باری معلوم نہیں تھا، جیسا کہ بنی اسرائیل نے اپنے اہتدار کو ارادہ باری پر موقوف اور معلق کیا، کیونکہ معلق شئی میں ایک طرح کی نامعلومیت رہتی ہے، امور متحققہ معلومہ پر کسی شئی کو بذریعہ ان معلق نہیں کیا جاتا، کیونکہ اس تعلیق میں کوئی معنویت نہیں ہوتی۔

معتزلہ نے حدوث مشیت پر جو استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مشیت اور ارادہ باری کا حادث ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس مشیت اور ارادہ کا مراد سے تعلق کا حادث ہونا ثابت ہوتا ہے۔ مشیت تو ازل سے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ موجود ہے، البتہ حوادث و مرادات سے اس کا تعلق وقتاً فوقتاً ہوتا رہتا ہے۔ واضح ہو کہ معتزلہ کا مسلک جو سابق میں بیان ہوا ہے وہ شراح بیضاوی سے منقول ہے اور نہایت افسوس کے ساتھ لکھا پڑتا ہے کہ اپنے حریف کا مسلک بیان کرنے میں ہمارے اچھے اور بڑے لوگ بھی تحقیق سے کام نہیں لیتے، سنی سنائی باتوں پر بھروسہ کر لیتے ہیں اور اس کو ضبط تحریر میں لے آتے ہیں، کسی مخالف کی رائے بیان کرنے کا تحقیقی اور محتاط طریقہ یہ ہے کہ اس کی کتب متداولہ مقبرہ سے اس کے مسلک کو نقل کیا جائے مشیت و ارادہ باری کے بارے میں معتزلہ کی جانب سے جو مسلک شیخ زادہ اور دیگر شارحین نے نقل کیا ہے راقم کے نزدیک اہل قبلہ میں کوئی مجنون اور سفیہ بھی وہ مسلک نہ رکھتا ہو گا چہ جائیکہ معتزلہ جیسی فلسفی اور ذی علم جماعت، الغرض ہمیں اس سے بچنا چاہیے کہ ہم عقائد میں کسی ایسے عقیدہ کو اہل قبلہ کی جانب منسوب کریں جس کے وہ قائل نہیں ہیں، کیونکہ ایسا کرنا تکفیر و تغبیق کے ہم معنی ہوتا ہے، اللہم احفظنا۔

قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لِذُلُولٍ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ أَيْ لَمْ تَذَلِّلْ لِلْكَرْبِ وَسَقَى الْحَرْثَ وَلَا ذُلُولَ صِفَةِ الْبَقَرَةِ بِمَعْنَى غَيْرِ ذُلُولٍ وَلَا الثَّانِيَةِ مَزِيدَةٍ لِتَأْكِيدِ رُؤْيَى وَالْفَعْلَانِ صِفَتَا ذُلُولٍ كَأَنَّهُ قِيلَ لَا ذُلُولَ

مثیرۃ وساقیۃ وقری لا ذلول بالفتح ای حیث ہی کقولک مررت برجل
 لا یخیل ولا جبان ای حیث هو وتسقی من السقی مسأمة سلمها الله من
 العیوب اراهلها من العمل او اخلص لونها من سلم له کذا اذا اخلص
 له لا شیۃ فیہا لا لون فیہا یخالف لون جلدہا وہی فی الاصل مصدر
 وشاہ وشیا وشیۃ اذا خلط بلونہ لونا اخر قالوا الثن جئت بالحق ای
 بحقیقۃ وصف البقرۃ وحققنا لانا وقری الآن بالمد علی الاستفہام و
 الان یحذف الهمزة والقاء حرکتها علی اللام فذ یجوها فیہ اختصار و
 التقدید فحصلوا البقرۃ المنعونة فذ یجوما وما کادوا یفعلون لتطویلہم وکثرة
 مراجعاتہم والخوف الفضیحة فی ظهور القاتل اولغلاء ثمنہا اذ روی ان
 شیخا صالحا منہم کان له عجلۃ فاتی بہا الغیضۃ وقال اللهم انی استودعکما
 لابنی حتی یکبر فشیئت وكانت وحیدۃ بتلك الصفات فساوموها الیتیم
 وامہ حتی اشتروها بملء مسکھا ذہبا وكانت البقرۃ اذ ذاک بثلاثۃ دنانیر
 وکاد من افعال المقارۃ وضع لدنوا الخبر حصولا فاذا دخل علیہ النفی
 قیل معناه الاثبات مطلقا وقل ماضیا ولصحیح انه کسائر الافعال ولا
 ینافی قوله وما کادوا یفعلون قوله فذ یجوها لا اختلاف وقتیہما اذ المعنی
 انہم ما قاربوا ان یفعلوا حتی انتہت سوالا لہم وانقطعت تعللاتہم ففعلوا
 کالمضطر الملجئ الی الفعل۔

ترجمہ آیت موسیٰ نے کہا کہ بے شک اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وہ ایک گائے ہے جو نہ کبریٰ ہے نہ زہین
 جوتی ہو اور نہ کھیتی کو پانی دیتی ہے، وہ صحیح سالم ہے، اس میں کوئی داغ دھبہ نہیں ہے
 انہوں نے کہا کہ اب آپ لائے ٹھیک پتہ، چنانچہ انہوں نے اس کو ذبح کر دیا اور وہ قریب نہیں تھے کہ ایسا کریں

ترجمہ عبارت مع التشریح

لا ذلول یعنی وہ زمین جو تنے اور کھیتی کو سیراب کرنے کے کام میں نہ لائی گئی ہو، اور لا ذلول صفت ہے بقرة کی غیر ذلول کے معنی

میں ہے اور دوسرا پہلے والے لا کی تاکید کے لئے بڑھایا گیا ہے، اور تثنیہ الارض اور تسقی المحراث دونوں کے دونوں ذلول کی صفت ہیں گویا یوں ارشاد فرمایا گیا "لا ذلول مثنیۃ و ساقیۃ" اور ایک قراءت ہے لا ذلول یہ فتح کے ساتھ ہے اس صورت میں لا نفی جنس کے لئے ہوگا اور خبر حیث ہی مقدر مانی جائے گی۔ عبارت نکلے گی "لا ذلول حیث ہی" جیسے آپ کہتے ہیں مرت برجل لا بخیل ولا جبان یعنی لا بخیل ولا جبان حیث ہو" یہاں بظاہر ذلول کی نفی اُس مقام سے ہو رہی ہے جس مقام پر بقرة موجود ہے۔ نیز بخیل اور جبان کی نفی اُس مکان اور جگہ سے ہو رہی ہے جس جگہ پر وہ آدمی موجود ہے کیونکہ ترجمہ ہوگا کوئی ذلول اور کبیری نہیں ہے جہاں وہ بقرة موجود ہے، یا کوئی بخیل اور بزدل نہیں ہے جہاں وہ آدمی موجود ہے۔ لیکن مقصود اُس بقرة سے ذلول کی نفی ہے، اسی طرح دوسری مثال میں مقصود بخیل اور جبان کی نفی ہے خود اس شخص سے کیونکہ جب کسی شے کے مکان سے کوئی شے منتقل ہے تو لازمی طور پر خود اس شے سے بھی اس کی نفی ہوگی، پس ان دونوں مثالوں میں نفی بطور کنایہ ہے، و تسقی من استقی۔ یعنی ایک قراءت تسقی ہے۔ یہ باب افعال استقی کا فعل مضارع ہے، مُسَلِّمَةٌ یعنی اُس کو اللہ تعالیٰ نے عیوب سے صحیح سالم رکھا ہو، یا جن لوگوں کے یہاں وہ پرورش پا رہی ہے۔ ان لوگوں نے اس کو محنت سے محفوظ رکھا ہو، اُس سے محنت کا کام نہ لیتے ہوں یا مُسَلِّمَةٌ کے معنی یہ ہیں کہ اُس کے رنگ کو خالص رکھا گیا ہو، اس صورت میں یہ سلم لہ کذا سے ماخوذ ہوگا یہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی شخص کے لئے خالص ہو جائے، لا شبیۃ فیہا یعنی اُس میں کوئی دوسرا رنگ نہ پایا جاتا ہو جو اُس کی جلد کے رنگ کے برخلاف ہو، شبیۃ دراصل و شایۃ، وشیۃ وشیۃ کا مصدر ہے و شاکا کا استعمال اُس وقت ہوتا ہے جب کہ کسی کے رنگ میں دوسرے رنگ کو مخلوط کر دیا جائے۔

تَمَّالُوا الْآنَ جِئْتُ بِالْحَقِّ بِالْحَقِّ کے معنی ہیں بقرة کے حقیقی اوصاف، جن کی روشنی میں بقرة متحقق ہو سکے اور پورے طور پر اس کا تعین ہو سکے، اور ایک قراءت آ لَان ہمزہ استغناء کے مر کے ساتھ ہے، لیکن یہ انکار و تعجب کے لئے نہیں بلکہ تقریر و تحقیق کے لئے ہے، اور ایک قراءت میں آ لَان ہے اس میں ہمزہ کو حذف کر دیا گیا ہے اور اس کی حرکت لام کو دے دی گئی ہے، فَنَ بَحْوُهَا اس تعبیر میں اختصار ہے اور اس کی تہ میں ایک جملہ پوشیدہ ہے اُس کو ظاہر کرنے کی صورت میں عبارت اس طرح بنے گی "فَحَصَلُوا الْبَقْرَةَ الْمَنْعُونَةَ فَنَ بَحْوُهَا" یعنی ان تفصیلات کے بعد یہ ہوا کہ بنی اسرائیل بقرة مذکورہ بالا کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے اور انہوں نے اُس کو ذبح کر دیا، وَمَا كَا دُوْا يَفْعَلُوْنَ اور وہ کرنے کے قریب نہیں تھے، کیونکہ معاملہ کو طول دے رہے تھے اور بار بار مراجعت کر رہے تھے، یا یہ وجہ تھی کہ ان کو قاتل کے ظہور میں رسوائی کا اندیشہ تھا، یا وجہ اس کی قیمت کی گرانی تھی، اس لئے کہ روایات میں آتا ہے کہ ایک صلح بزرگ کے پاس ایک بچھا تھی، اس کو وہ بیان میں لے کر آیا اور اس نے دعا کی اے اللہ تعالیٰ یہ بچھا میں تیرے پاس اپنے بیٹے کے لئے امانت رکھتا ہوں، تا آنکہ وہ بڑھا ہو جائے، وہ بچھا جوان ہوئی اور ان اوصاف میں وہ منفرد تھی تو بنی اسرائیل اُس یتیم اور اُس کی ماں سے اُس بقرة کے سلسلے میں بھاؤ تاؤ کیا، یہاں تک

کہ اُس کی کھال بھر کر سونے کے بدلے اُس کو خرید لیا، حالانکہ گائے کا عمومی مول ان دنوں تین دینار تھا
وَكَادَ مِنْ أَعْمَالِ الْمُقَارَبَةِ - اور کاد افعال مقاربہ میں سے ہے اور خبر کے قریب الحصول ہونے پر دلالت
کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، پھر جب اس کے اوپر حرف نفی داخل ہوتا ہے تو اس کے معنی مطلقاً اثبات کے
ہوتے ہیں، مطلقاً کا مفہوم یہ ہے کہ خواہ اس کا مدخول ماضی ہو، خواہ مضارع، اور بعض نے کہا کہ جب کاد ماضی
پر حرف نفی داخل ہوتا ہے تو اس کے معنی اثبات کے ہوتے ہیں مَّا كَادَ دِلالت کرتا ہے اس پر کہ خبر حاصل
ہوگئی، اور اگر مضارع پر داخل ہوتا ہے تو اس کے معنی اثبات کے نہیں ہوتے، اور صحیح بات یہ ہے کہ کاد
دیگر افعال کی طرح ہے، جس طرح دیگر افعال پر اگر حرف نفی داخل ہوتا ہے تو فعل منفی ہوتا ہے اور حرف نفی نہیں
داخل ہوتا تو مثبت ہوتا ہے، اسی طرح کاد بھی ہے، اور غالباً جن حضرات نے اثبات کے معنی کئے ہیں ان کی
مراد لازمی معنی سے ہے یعنی نفی داخل ہونے کی صورت میں ظاہری معنی تو نفی قرب کے ہیں، لیکن لازم ہوتا ہے
وہ اثبات ہے، وَلَا يُنَافِي قَوْلَهُ وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ قَوْلَهُ فَنَجَّوْهُا۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال
یہ ہے کہ جب کاد دوسرے افعال کی طرح ہے تو مَّا كَادَ کے معنی قرب کی نفی کے ہوتے ہیں وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ
کے معنی ہوتے کہ وہ کرنے کے قریب نہیں تھے اور فَنَجَّوْهُا سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ذبح کر ڈالا
پس دونوں میں بظاہر منافات اور تناقض ہے، قاضی بیضاوی نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہ دونوں جملے دو
مختلف وقتوں کے بارے میں ہیں، وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ایک وقت کے بارے میں ہے اور فَنَجَّوْهُا
دوسرے وقت کے بارے میں ہے، تناقض اُس وقت ہوتا ہے جب دونوں کا وقت ایک ہوتا ہے جب
اُن کے سوالات کا سلسلہ چل رہا تھا اُس وقت کے لئے تو وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ہے اور جب سوالات
منقطع ہو گئے۔ اور اُن کو وہ کام انجام دینا پڑا، اُس وقت کے لئے فَنَجَّوْهُا فرمایا گیا۔
اسی کو بیضاوی ان لفظوں میں فرماتے ہیں، اور فرمان باری تعالیٰ وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ، فرمان باری
فَنَجَّوْهُا کے منافی نہیں ہے، کیونکہ دونوں کا وقت الگ الگ ہے، اس لئے کہ معنی یہ ہیں کہ وہ ایسا کرنے
کے قریب نہیں تھے، یہاں تک کہ ان کے سوالات ختم ہو گئے اور اُن کی مثال سؤل کا سلسلہ منقطع ہو گیا، تو
انہوں نے یہ کام اس طرح انجام دیا جیسا کہ کوئی مضطر اور مجبور آدمی کسی کام کو انجام دیتا ہے۔

وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا خَطَابَ الْحَجِّمْ لَوْ جُودَ الْقَتْلُ فِيهِمْ فَادَّ رَأْتُمْ فِيهَا اخْتِصَمْتُمْ فِي
شَانِهَا إِذَا الْمُتَخَاصِمَانِ يَدْفَعُ بَعْضُهُمَا بَعْضًا وَتَدْفَعُ بَعْضُهُمَا بَعْضًا بِطَرَحٍ كُلِّ قَتْلِهَا عَنْ
نَفْسِهِ إِلَى صَاحِبِهِ وَاصْلِهِ تَدَارَأْتُمْ فَادْعَمْتُمُ التَّارِفِي الدَّالَّ وَاجْتَلَبْتُمْ
لَهَا هَمْزَةَ الْوَصْلِ وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ مظهر لا محالة
وَأَعْمَلُ مُخْرِجٌ لِأَنَّهُ حِكَايَةٌ مُسْتَقْبَلٌ لِمَا أَعْمَلُ بِأَسْطُذَ رَاعِيَهُ لِأَنَّهُ حِكَايَةٌ

حال ماضیة فقلنا اضربوه عطف علی اداراتہ وما بینہما اعتراض و
الضمیر للنفس والتدکیر علی تاویل الشخص والمجتبیٰ علیہ ببعضہا ای بعض
کان وقیل باصغریہا وقیل بلسانہا وقیل بفخذہا الیمنی وقیل بالاذن
وقیل بالعجب کذلک یحیی اللہ الموتی یدل علی ما حذف وهو ضربہ
فحیہ والخطاب مع من حضر حیوة القتل اونزل الایۃ ویریکم آیاتہ دلائلہ
علی کمال قدرته لعلکم تعقلون لکی یکمل عقلکم وتعلموا ان من قد رعی احياء
نفس قد رعی احياء الانفس کلہا او تعملوا علی قضیتہ ولعلہ تعالیٰ انما
لم یحیہ ابتداء وشرط فیہ ما شرط لما فیہ من التقرب واداء الواجب
ونفع الیتیم والتنبیہ علی بركة التوکل والشفقة علی الاولاد وان
من حق الطالب ان یقدم قریۃ واملتقرب ان یتحرى الاحسن ویغالی ثمنہ
كما روی عن عمر انه ضحی بنجیبة اشتراها بثلاث مائة دينار وان المؤثر
فی الحقیقة هو اللہ تعالیٰ والاسباب امارات لا اثر لها وان من اراد ان
یعرف اعدی عدوہ الساعی فی اماتتہ الموت الحقیقی فطریقہ ان ینحر
بقرة نفسه التي هي القوة الشهوية حين زال عنها شرة الصبی علم لحقیقہا
ضعف الکبر وکانت معجبة رائقة المنظر غیر من للة فی طلب الدنیا مسلمة
عن دنسها لاشیہ بها من مقابحها یحیث یصل اثرہ الی نفسه فیحیی حیوة
طیبة وتعرب عما بہ یتکشف الحال ویرتفع ما بین العقل والوهم من
التدارأ والنزاع -

ترجمہ آیت | اور وہ وقت یاد کرو جب تم نے ایک شخص کو قتل کر دیا تھا، پھر تم اس کے بارے میں
جھگڑنے لگے اور اللہ تعالیٰ اس پھر کو ظاہر کرنے والا تھا جس کو تم چھپاتے تھے، تو ہم نے

کہا کہ مقتول کو گھائے کے کسی حصے سے مارو، یوں ہی زندہ کرتا ہے اللہ تعالیٰ مردوں کو اور دکھلاتا ہے تم کو اپنی نشانیاں تاکہ تم سوچو۔

(عبارت) وَ اذ قَتَلْتُمْ کا خطاب، خطاب جمع ہے، کیونکہ قتل اُن سب کے درمیان پایا گیا تھا۔
فَاذَّارَ اَنْتُمْ فیہا۔ پھر تم اُس نفسِ مقتولہ کے بارے میں جھگڑنے لگے، جھگڑنے کی تعبیر اذَّار اتم سے اس لئے کی گئی کہ دو جھگڑنے والے ایک دوسرے کو دفع کرتے اور ڈھکیلے ہیں، یا اذَّار اتم کے معنی تدافع کے ہیں کہ تم میں سے ہر ایک قتل کو اپنے اوپر سے دوسرے پر ڈال رہا تھا، اور اذَّار اتم کی اصل تدار اتم ہے۔ تاکہ دال میں مدغم کر دیا گیا اور دال ساکنہ کے لئے ہمزہ وصل لے آیا گیا۔

وَ اللّٰهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ۔ مخْرِج کے معنی لا محالہ ظاہر کرنا والا ہے، اور مخْرِج کو عمل اس لئے دیا گیا کہ وہ فعل مستقبل کی حکایت کر رہا ہے، جیسا کہ باسط ذراعیہ کو اس لئے عمل دیا گیا کہ وہ حال ماضی کی حکایت کر رہا ہے، فقلنا اضربوه یہ عطف ہے اذَّار اتم پر، اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے، یعنی وَ اللّٰهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ وہ جملہ مقررہ ہے اور اضربوه کی ضمیر مفعول بہ نفسا کے لئے ہے اور یہاں اس کو مذکر اس لئے لایا گیا کہ وہ شخص کی تاویل میں ہے یا اَلْمُخْتَبِیْ عَلَیْہِ (جس پر زیادتی کی گئی) کی تاویل میں ہے۔ ببعضہا۔ بعض سے مراد کوئی بھی جز، اور بعضی کہتے ہیں کہ اس کے دو چھوٹے اعضاء یعنی قلب و لسان مراد ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ اس کی زبان اور بعض کہتے ہیں کہ اسکی داہنی ران اور بعض کہتے ہیں کہ کان اور بعض کہتے ہیں کہ اس کی دم کی جڑ مراد ہے، کذلک یُحیی اللّٰہ الموتیٰ یہ ایک محذوف عبارت پر دلالت کرتا ہے اور وہ عبارت ہے فضر وہ فُحِّی۔ یعنی بنو اسرائیل نے اس کو وہ حصہ بقرہ لگایا اور وہ زندہ ہو گیا، گویا اس عبارت کے بعد رابا جار ہا ہے کذلک یُحیی اللّٰہ الموتیٰ۔ اور یہ خطاب اُن لوگوں سے ہے جو مقتول کی حیات کے وقت موجود تھے، یا خطاب اُن لوگوں سے ہے جو نزولِ آیت کے وقت موجود تھے، وَ یُرِکُم اٰیَاتِہ اور اپنی آیتیں دکھلاتا ہے یعنی اپنے کمالِ قدرت کی دلیلیں دکھاتا ہے، لعلکم تعقلون تاکہ تم سوچو یعنی تاکہ تمہاری عقل کامل ہو جائے اور تم جان لو کہ جو ہستی ایک شخص کو زندہ کرنے پر قادر ہے، وہ تمام نفوس کو زندہ کرنے پر قادر ہے، یا تاکہ تم اس کے تقلض پر عمل کرو، اور اللہ تعالیٰ نے اس مقتول کو براہِ راست زندہ نہیں کیا اور اس کے لئے مذکورہ شرطیں رکھیں شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تقرب یعنی مامور بہ کی ادائیگی، اور واجب کو بحال پایا جا رہا ہے، نیز اس میں یتیم کی نفع رسانی اور توکل کی برکت پر تبنیہ کنفیہ، اور اولاد پر شفقت کرنی ہے، اور یہ تعلیم دینی ہے کہ طالب پر یہ عائد ہوتا ہے کہ پہلے کوئی قربت و عبادت کی چیز پیش کرے، اور جو قربانی پیش کرنا چاہتا ہے اس کو چاہئے کہ عمدہ ترین چیز تلاش کرے، اور اس کی بھاری قیمت کو ادا کرے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے قیمتی اور منتخب اونٹنی کی قربانی کی جس کو تین سو دینار میں خریدا تھا اور یہ بھی تعلیم دینی ہے کہ مؤثر در حقیقت اللہ تعالیٰ ہے، اور اسباب تو صرف علامات ہیں، ان کی تاثیر کچھ نہیں ہے، اور یہ تعلیم بھی دینی ہے کہ جو شخص اپنے بدترین دشمن کو پہچانتا چاہتا ہے ایسا دشمن جو اس کو حقیقی موت کے گھاٹ اتار دینا چاہتا ہے، تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ اپنے نفس کی گائے کو یعنی قوتِ شہوانیہ کو اس وقت ذبح کر دے جس وقت اس سے بچپن کی نیم پختگی یا حرص جاچکی ہو، اور بڑھاپے کا ضعف اس کو نہ

لاحق ہوا ہو، اور جس وقت وہ قوتِ شہوانیہ خوشنما اور خوش منظر ہو، طلبِ دنیا کے لئے اس کو استعمال نہ کیا گیا ہو، وہ اپنے عیوب سے پاک ہو، اُس میں قبائحِ شہوت کا کوئی ایسا داغ دھبہ نہ ہو جس کا اثر نفس تک پہنچتا ہو، جب بقرہ نفسِ ذبح ہو جائے گی تو آدمی پاکیزہ اور شہری زندگی کے ساتھ جئے گا، اور اس کی روح سے اُن چیزوں کا اظہار ہوگا جن سے حقیقتِ حال منکشف ہو جائے گی، اور عقل و وہم کے درمیان جو تدافع اور نزاع رہتا ہے وہ اٹھ جائے گا۔

التشریح

شیخ زادہ کہتے ہیں کہ واذ قتلتم نفسا کاعطف یا تو واذ قتلتمکم البحر پر ہے یا واذ قال موسیٰ لقومه اِنَّ اللہَ یامُرکم ان تدبحوا بقرة پر ہے، پہلی صورت میں یہ ایک انعام ہے جو یاد دلایا جا رہا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ بنی اسرائیل کو مخاطب فرماتا ہے کہ اے بنی اسرائیل ہمارا تم پر ایک انعام یہ بھی ہے کہ جب تمہارا ایک فرد قتل کر دیا گیا تھا اور اس کے قتل کا الزام بے گناہوں پر آ رہا تھا اور اصل قاتل کا پتہ نہ چلتا تھا اس وقت ہم نے اصل قاتل کی نشان دہی کی اور بے قصور لوگوں کو بری کیا اور اسی کے ساتھ ساتھ تم کو اپنی اس قدرت کا مشاہدہ کر دیا کہ مردوں کو ہم کس طرح زندہ کرتے ہیں؟ دوسری صورت میں یہ ایک عتاب اور بنی اسرائیل کی فرد جرم میں ایک جرم کا ذکر ہے، مفہوم ہوگا کہ تمہارا ایک جرم اور تمہاری ایک قابلِ عتاب خصلت اس وقت ظاہر ہوئی جب تم نے ایک آدمی کو قتل کر دیا، پھر دوسروں پر اس کی ذمہ داری ڈالنے لگے، اول تو ناحق قتل ہی بہت بڑا گناہ ہے، مزید یہ کہ بے گناہوں کو متہم کرنا بھی تمہارے درمیان پایا گیا۔

واذ قتلتم قتل کو بصیغہ جمع ذکر کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ پوری قوم قاتل تھی حالانکہ قاتل ایک فائدان کے مخصوص افراد تھے۔ قاضی نے اس کا جواب یہ دیا کہ قوم کو چونکہ قاتل معین طریقہ پر معلوم نہیں تھا اس لئے پوری قوم کی جانب قتل کی نبت کی گئی کیونکہ قتل انھیں کے درمیان پایا گیا تھا۔

اذا راۓ تم۔ اس کی اصل تداراۓ تم ہے۔ یہ باب تفاعل سے ہے، تاء کو دال سے بدل کر دال میں مدغم کر دیا گیا اور شروع میں ہمزہ وصل لے آیا گیا، اذا راۓ ہو گیا، یہاں یہ دو معنی کا احتمال رکھتا ہے اول یہ کہ تمہارا صمت یعنی جھگڑے کے معنی میں ہو، چونکہ فریقین جب آپس میں جھگڑتے ہیں تو ایک دوسرے کو دھکے دیتے ہیں اس لئے تداراۓ اور تدافع کے معنی پائے گئے، دوم یہ کہ اس کے معنی تدافع کے ہیں یعنی الزام قتل کو ایک دوسرے پر ڈالنا، فیہا، شیخ زادہ میں ہے کہ ہا ضمیر کا مرجع واقعہ قتل بھی ہو سکتا ہے اور نفسِ مقتولہ بھی، پہلی صورت میں ترجمہ ہوگا "پس تم اس واقعہ کے سلسلہ میں جھگڑنے لگے ہو دوسری صورت میں ترجمہ ہوگا "پس تم اس نفسِ مقتولہ کے بارے میں جھگڑنے لگے۔"

وَأَعْمَلْ مَخْرُجٌ۔ یہاں مخرج جو کہ اسم فاعل ہے، وہ ماکنتم تعملون میں عمل کر رہا ہے، اسم فاعل کے عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ حال یا استقبال کے معنی میں ہو، قاضی فرماتے ہیں کہ یہاں مخرج استقبال کے معنی میں ہے کیونکہ جس وقت کی یہ جملہ حکایت کر رہا ہے اور جس صورتِ حال کی خبر دے رہا ہے اس وقت ظاہراً نہیں ہوا تھا بلکہ آئندہ اظہار ہونے والا ہے، پس جس طرح سورہ کہف میں باسط ذراعیہ میں یا سطر اسم فاعل ہے اور حکایتِ حال کی وجہ سے ذراعیہ میں عمل کر رہا ہے، اسی طرح مخرج بھی حکایتِ حال مستقبل کی وجہ سے عمل کر رہا ہے۔

والخطاب مع من حضر حياة القتيل ونزول الآية - كذلك يحيى الله الموتى كخطاب
یا تو قوم موسیٰ سے تھا جو اچھا قاتل کے وقت موجود تھے، اس صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ جب گائے کی بوٹی کے
لگانے سے مردہ زندہ ہو گیا اور قوم موسیٰ نے اپنی آنکھوں سے اس کا مشاہدہ کر لیا تو ہم نے اُن سے کہا، کذلک
یحيى الله الموتى "کہ اللہ تعالیٰ اسی طرح مردوں کو زندہ کرتا ہے، اے قوم موسیٰ قیامت کے اچھا موتی کو
اسی پر قیاس کرو، اور اگر خطاب ان منکرین بعث سے ہے جو عہد نبوت میں نزول قرآن کے وقت موجود تھے تو
مفہوم یہ ہوگا کہ اے منکرین بعث قتیل قوم موسیٰ کا یہ واقعہ تو تم کو تو ان کی حد تک پہنچا ہے اور تم کو اس کا یقین
ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس زمانہ میں خرق عادت کے طور پر ایک مقتول اور مردے کو زندہ فرمایا تھا پس اسی طرح
سمجھ لو کہ اللہ تعالیٰ آئندہ بھی مردوں کو زندہ فرمائے گا۔

لعلہ تعالیٰ انما لم يحيه ابتداءً یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے
مقتول کو زندہ کرنے کے لئے ایک مخصوص قسم کی بقرہ کو ذبح کرنے اور اس کی بوٹی مقتول کے جسم سے لگانے کی شرط
کیوں رکھی؟ وہ تو ان شرائط و تخصیصات کے بغیر بھی مقتول کو زندہ کر سکتا تھا۔

قاضی نے اس سوال کا جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ مقتول کو براہ راست
زندہ کرنے پر قادر تھا لیکن اس کے باوجود ان شرائط کو در بیان میں رکھنے میں بہت سی حکمتیں ہیں، ایک حکمت
یہ تعلیم دینی ہے کہ انسان جب اللہ تعالیٰ سے کچھ طلب کرے تو اسے چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں قربانی
پیش کرے، نیز مخصوص قسم کی گائے کو متعین کرنے کی ایک حکمت یہ تھی کہ اس یتیم کو فائدہ پہنچے جس کی ملکیت میں
گائے موجود تھی، نیز یہ ظاہر فرمانا ہے کہ یتیم کے باپ نے توکل کیا تو یتیم کو اللہ تعالیٰ نے توکل کی برکت سے نوانا
نیز یہ تعلیم دینی تھی کہ اولاد پر شفیق ہونا چاہئے، جس طرح یتیم کا باپ یتیم پر شفیق تھا، وغیرہ۔

تَمَسَّتْ قُلُوبُكُمْ الْقِسَاوَةَ عِبَارَةً عَنِ الْغُلَامَةِ كَمَا فِي الْحَجَرِ
وَقِسَاوَةَ الْقَلْبِ مَثَلٌ فِي نُبُوَّةٍ عَنِ الْإِعْتِبَارِ وَتَمَلُّ الْقِسَاوَةِ مِنْ
يَعْنِي ذَلِكَ يَعْنِي أَحْيَاءَ الْقَتِيلِ أَوْ جَمِيعَ مَا عَدَدَ مِنَ الْآيَاتِ فَاتَهَا مِمَّا
تَوْجِبُ لِيْنِ الْقَلْبِ فِيهِ كَالْحَجَارَةِ فِي قَسْوَتِهَا أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ط
مِنْهَا وَالْمَعْنَى أَنَّهَا فِي الْقِسَاوَةِ مَثَلُ الْحَجَارَةِ أَوْ أَزِيدُ مِنْهَا وَأَنَّهَا مَثَلُهَا
أَوْ مَثَلُ مَا هُوَ أَشَدُّ مِنْهَا قَسْوَةً كَالْحَدِيدِ فَحَذَفَ الْمُضَافَ وَأَقَامَ الْمُضَافَ
إِلَيْهِ مَقَامَهُ وَيَعْضُدُهُ قِرَاءَةُ الْجَرِّ بِالْفَتْحِ عَطْفًا عَلَى الْحَجَارَةِ وَأَنَّهَا ثِقِيلٌ
أَقْسَى لِمَا فِي أَشَدُّ مِنَ الْمُبَالَغَةِ وَالِدَلَالَةِ عَلَى أَشَدِّ أَدِ الْقِسْوَتَيْنِ وَاشْتِمَالِ

المفضل علی زیادة واول التخییر واول التزید بمعنی ان من عرف حالها شبہها
 بالحجارة او بما هو اقسی منها وان من الحجارة لما یتفجر منه الأنهر
 وان منها لما یشقق فیخرج منه الماء وان منها لما یهبط من
 خشية الله تعلیل للتفضیل والمعنی ان الحجارة تتأثر وتتفعل
 فان منها ما یشقق فینبع منه الماء ویتفجر منه الأنهار ومنها ینتری
 من اعلی الجبل انقیاداً لما اراد الله به وقلوب هؤلاء لا تتأثر ولا
 تنفعل عن امره والتفجر التفتحة بسعة وكثرة والخشية مجاز عن الانقیاد
 وقرئ ان علی انها المخففة من المثقلة ویلزمها اللام الفارقة بینها و بین
 النافیة ویهبط بالضم وما الله بغافل عما تعملون وعید علی ذلك قرأ
 ابن كثير ونافع و یعقوب وخلف و ابوبکر و حماد بالياء ضما الى ما بعده
 والباقون بالتاء۔

ترجمہ (آیت) پھر اس واقعہ کے بعد تمہارے دل سخت ہو گئے چنانچہ وہ پتھر کی طرح ہیں، بلکہ پتھر سے بھی
 زیادہ سخت ہیں، اور یقیناً پتھروں میں ایسے بھی ہیں جن سے نہریں پھوٹ نکلتی ہیں اور ان میں
 ایسے بھی ہیں جو پھٹ جاتے ہیں، پھر ان سے پانی نکل آتا ہے، اور یقیناً ان میں ایسے بھی جو اللہ تعالیٰ کے خوف کی
 وجہ سے گر پڑتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ ان چیزوں سے بے خبر نہیں ہے جو تم کرتے ہو۔

(عبارت) قساوت نام ہے سختی کے ساتھ موٹا ہونے کا جیسا کہ پتھر میں ہے، اور قلب کی قساوت تمثیل
 ہے اس کے عبرت پذیر سے دور ہونیکے سلسلے میں، اور ثمر قساوت کو مستبعد ظاہر کرنے کے لئے ہے، معنی
 بعد ذلك یعنی مقتول کو زندہ کرنے کے بعد، یا ان تمام نشانیوں کے بعد جو شمار کی جا چکی ہیں، کیونکہ وہ نشانیاں
 ایسی ہیں جو واجب طور پر نرمی پیدا کرتی ہیں، قہی کا لحجارتہ تو دل پتھر کی طرح ہیں سختی میں او اشد قسوة
 یا زیادہ سخت میں پتھروں کے مقابلہ میں، اور معنی یہ ہیں کہ قلوب سختی میں پتھروں جیسے ہیں یا ان سے بڑھ کر ہیں
 یا یہ معنی ہیں کہ قلوب پتھروں جیسے ہیں یا ان چیزوں جیسے ہیں جو پتھروں سے زیادہ سخت ہیں جیسے لوہا، تو مفاد
 کو حذف کر دیا گیا اور مضاف الیہ کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا، اور اس معنی کی تقویت اس سے ہوتی ہے کہ ایک
 قرأت حالت جری کی ہے جس میں اشد کو حجارة پر عطف کرتے ہوئے مفتوح پڑھا گیا، اور اشد فرمایا ہے
 اقصیٰ نہیں فرمایا وجہ یہ ہے کہ اشد کے اندر بالغ ہے اور اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دونوں قساوتیں

شدید ہیں، اور مفضل زیادتی پر مشتمل ہے اور اُو تخییر یا تردید کے لئے ہے، بایں معنی کہ جو شخص ان قلوب کا مال جانتا ہو وہ ان کو چاہے پتھروں کے ساتھ تشبیہ دے یا چاہے تو اُس چیز کے ساتھ تشبیہ دے جو پتھروں سے بھی زیادہ سخت ہے، وان من الحجارة الا یہاں سے قلوب کو اشد قرار دینے کی علت بیان ہو رہی ہے، اور معنی یہ ہیں کہ پتھر متاثر اور منفعل ہوتے ہیں، چنانچہ بعض پتھر ایسے ہیں جو پھٹ جاتے ہیں پھر اُن سے پانی اُبلتا ہے، اور نہریں پھوٹ نکلتی ہیں اور بعض پتھر ایسے ہیں جو ارادہ باری تعالیٰ کی اطاعت کی وجہ سے پہاڑ کے اوپر سے گر پڑتے ہیں، اور ان بنی اسرائیل کے دل میں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے منفعل اور متاثر نہیں ہوتے، اور تفجّر کے معنی کشادگی اور کثرت کے ساتھ کھل جانا کے ہیں، اور خشية انبیاء کی مجازی تھیر ہے، اور ایک قرأت میں ان بتخیف نون ہے، یہ ان شغل سے محفّف بنایا گیا ہے۔ اور ان محفّف کے لام کا ہونا ضروری ہے جو ان محفّف اور ان نافیہ کے درمیان فرق کرے، اور یحبط باء کے ضم کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے، وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ۔ یہ کیفیت مذکورہ پر وعید ہے، اور ابن کثیر، نافع، یعقوب، خلف ابوبکر اور حماد نے یعملون یاد کے ساتھ قرأت کی ہے، انہوں نے اس صیغہ کو بعد والے صیغوں کے ساتھ ملا دیا ہے، اور باقی قراء نے تَعْمَلُونَ تاء کے ساتھ قرأت کی ہے۔

التشریح

فہی الحجارة اَو اشد قسوة۔ اَو اشد قسوة کے بعد قاضی نے منها کا لفظ نکالا ہے اس سے اس جانب اشارہ ہے کہ مفضل علیہ محذوف ہے، یعنی اَو اشد قسوة میں دون کو سختی میں فضیلت دی گئی ہے لیکن فضیلت کو کسی چیز کے مقابلے میں دی گئی ہے اس کو منہا ظاہر کر رہا ہے، منہا کا لفظ یہ بتا رہا ہے کہ فضیلت حجارہ پر دی گئی ہے اور قلوب مفضل اور حجارہ مفضل علیہ ہیں، کا الحجارة میں کاف اسم ہے اور مثل کے معنی میں ہے پس کا الحجارة کے معنی ہوئے مثل الحجارة، کا الحجارة مرفوع المحل ہے، کیونکہ ہی کی خبر ہے، اَو اشد قسوة کا الحجارة پر معطوف ہے، چونکہ معطوف علیہ مرفوع المحل ہے اس لئے معطوف بھی مرفوع ہے۔ اس صورت میں قلوب کی تشبیہ صرف حجارہ سے ہوگی، معنی ہوں گے، قلوب سختی میں پتھر جیسے ہیں یا پتھر سے بھی بڑھ کر ہیں، دوسری صورت ہے کہ اشد سے پہلے شل کا لفظ محذوف مانا جائے مثل مضاف اور اشد مضاف الیہ، مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کی جگہ قائم کر دیا گیا ہے، اور چونکہ مضاف مرفوع تھا اس لئے اُس کا قائم مقام یعنی اشد بھی مرفوع ہے، اس صورت میں قلوب کو دو چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، حجارہ کے ساتھ کا الحجارة کے کلمہ میں، اور حدید یعنی لوہے کے اَو اشد قسوة کے کلمہ میں اب معنی یہ ہوں گے کہ قلوب پتھر جیسے ہیں، یا جو پتھر پتھروں سے بھی زیادہ سخت ہے یعنی لوہا، اُس جیسے ہیں، اس ترکیب کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ اشد کو مفتوح بھی پڑھا گیا ہے، ظاہر ہے کہ اُس کی حالت جری ہے اور اشد چونکہ وزن فعل اور وصف کی وجہ سے غیر منصرف ہے اور غیر منصرف حالت جری میں مفتوح ہوتا ہے اس لئے اشد مجرور ہونے کے باوجود مفتوح ہے، فتح کی قرأت کی صورت میں اشد الحجارة پر معطوف ہوگا، اور کاف کا مدخول ہوگا گویا عبارت یوں ہوئی فہی الحجارة اَو کاشد قسوة ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی قلوب کی تشبیہ دو چیزوں سے ثابت ہوتی ہے، حجارہ سے اور حجارہ سے سختی میں بڑھی ہوئی کسی دوسری چیز مثلاً لوہے سے، وانما لم یقل اقلی لما فی اشد من المبالغة یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ وصف اگر ثلاثی مجرد ہو اور از

قبیل لون و عیب نہ ہو تو اس وصف میں فضیلت بیان کرنے کے لئے اسم تفضیل کو اَفْعَل کے وزن پر لیتے ہیں، فضیلت ثابت کرنے کے لئے اَشَدُّ کا ذریعہ ثلاثی مزید میں اور الوان و عیوب کے اوصاف میں اختیار کیا جاتا ہے یہاں قسوت ایک وصف ہے، اس میں قلوب کی حجارہ پر فضیلت ظاہر کرتی ہے، تو قیاس کا تقاضہ تھا کہ فہی کالحجارة اواقسیٰ منها فرمایا جاتا، نیز یہ مختصر بھی ہے، پس اَوْ اَشَدُّ قسوتہ کی تعبیر کیوں اختیار کی گئی؟ جواب یہ ہے کہ اَوْ اَشَدُّ قسوتہ کی تعبیر میں جو بالغہ ہے وہ اقسیٰ میں نہیں ہے، اس لئے اَوْ اَشَدُّ قسوتہ کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اقسیٰ فرمایا جاتا تو قسوت میں مفضل اور مفضل علیہ دونوں شریک ہوتے اور شدت قسوت صرف مفضل کے لئے ثابت ہوتی، اور جب اَشَدُّ قسوتہ فرمایا گیا تو دونوں شدت میں شریک ہو گئے، کیونکہ اسم تفضیل کا مادہ مفضل اور مفضل علیہ دونوں میں مشترک ہوتا ہے، البتہ مفضل کے لئے وہ شدت زیادتی کے ساتھ ثابت ہوگی، وَاَوْ لِلتَّخْيِيرِ اَوَّلُ التَّرْدِيدِ۔ اَوْ کو کبھی متکلم شک کی بنا پر استعمال کرتا ہے، یعنی اس کو دو چیزوں میں شک ہوتا ہے تو اُن کے درمیان اَوْ ذکر کرتا ہے، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ متکلم کو تو یقین ہے لیکن مخاطب کو دو چیزوں میں اختیار دینا منظور ہوتا ہے کہ ان میں جس کو چاہے اختیار کرے، اُس صورت میں بھی اَوْ استعمال کیا جاتا ہے، یہاں اَوْ شک کے لئے نہیں ہے، کیونکہ حق تعالیٰ شک سے مبرا ہے، یہاں اَوْ تخییر کے لئے ہے، اور مخاطب کے لحاظ سے استعمال ہوا ہے، یعنی جو قلوب بنی اسرائیل کا حال جانتا ہے اس کو اختیار ہے وہ چاہے تو قلوب کو حجارہ سے تشبیہ دے اور چاہے تو اُس سے بھی بڑھ کر سخت چیز سے تشبیہ دے، وَاِنْ مِنْ الْحَجَارَةِ مَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْاِنْهَارُ، یہ قلوب، حجارے سے سختی میں بڑھے ہوئے ہیں۔ یہ ماقبل کا دعویٰ ہے، اور اِنْ مِنْ الْحَجَارَةِ مَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْاِنْهَارُ سے اس کی علت اور دلیل ہے اسی مفہوم کو قاضی نے تعلیل للتفضیل سے تعبیر کیا ہے، وَقَوْثُ اِنْ عَلَى اِنْهَا الْمَخْفَقَةُ مِنَ الثَّقِيلَةِ فرمان باری تعالیٰ اِنْ مِنْ الْحَجَارَةِ، اور اِنْ مِنْهَا مَا يَشَقُّ، اور اِنْ مِنْهَا مَا يَهْبِطُ تینوں جگہ ان میں دو قراتیں ہیں، ایک نون کی تشدید کے ساتھ، دوسری نون کی تخفیف کے ساتھ، تشدید کی صورت میں لَمَّا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْاِنْهَارُ اور لَمَّا يَشَقُّ اور لَمَّا يَهْبِطُ کا لام، لام ابتدا ہوگا جو اِنْ کے اسم پر داخل ہوا، اور تخفیف کی صورت میں لام، لام فارقہ ہوگا جو اِنْ نافیہ اور اِنْ مشبہ بالفعل کے درمیان فرق کرنے کے لئے آتا ہے، یعنی اس لام مفتوح نے یہ صراحت کر دی کہ اِنْ نافیہ نہیں ہے بلکہ اِنْ حرف تاکید مشبہ بالفعل ہے اب جو حضرات اِنْ مخففہ کو عامل مانتے ہیں وہ لَام کے دخول کو محل نصب میں فرار دیتے ہیں اور جو حضرات اِنْ مخففہ کے اھمال قائل ہیں وہ لام کے مابعد کو مرفوع محل سمجھتے ہیں، قرآن حکیم کی متعدد قراءتوں سے دونوں چیزیں ثابت ہیں، اِنْ کا اھمال اور اس کا اھمال، چنانچہ ایک جگہ ارشاد ہے وَاِنْ كَلَّا لَمَّا يُؤْتِيهِمْ یہاں ایک قراءت کے مطابق کَلَّا اِنْ کی وجہ سے منصوب ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے وَاِنْ كَلَّا لَمَّا جَمِيعٌ، یہاں کَلَّا مرفوع ہے۔ شیخ نادہ ہیں کہ مشہور اھمال ہی ہے، وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ یہاں دو قراءتیں ہیں، بصیغہ حاضر یعنی تعملون دوسری قراءت یا، کے ساتھ بصیغہ غائب يَعْمَلُونَ ہے صیغہ غائب کی قراءت کی وجہ یہ ہے کہ بعد والے کلام میں بھی صیغہ غائب استعمال ہوا ہے، شَلَّا يُؤْمِنُوا لَكُمْ قَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ، ثُمَّ يَحْزَنُونَ، یہاں یؤمنوا، اور مِنْهُمْ اور يَحْزَنُونَ غائب کے صیغہ کے ساتھ استعمال ہوئے ہیں۔

أَفَتَطْمَعُونَ الْخَطَابَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمُؤْمِنِينَ أَنْ يُؤْمِنُوا
لَكُمْ أَنْ يَصْدُقُوا كَمَا وَثِقُوا لِأَجْلِ دَعْوَتِكُمْ يَعْنِي الْيَهُودَ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ
طَائِفَةً مِنْ أَسْلَافِهِمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ يَعْنِي التَّوْرِيَةَ ثُمَّ يُحَرِّفُونَ
كُنْعَتَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَآيَةَ الرَّجْمِ وَيَالُونَهُ فَيُفْسِرُونَهُ
بِمَا يَشْتَهُونَ وَقِيلَ هَؤُلَاءِ مِنَ السَّبْعِينَ الْمُخْتَارِ سَمِعُوا كَلَامَ اللَّهِ
حِينَ كَلَّمَ مُوسَى بِالطُّورِ ثُمَّ قَالُوا سَمِعْنَا اللَّهَ يَقُولُ فِي آخِرَةِ أَنْ
اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَفْعَلُوا هَذِهِ الْأَشْيَاءَ فَافْعَلُوا وَإِنْ شِئْتُمْ فَلَا تَفْعَلُوا
مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوا أَيْ فَهَمُّوا يَقُولُهُمْ وَلَمْ يَبْقَ لَهُمْ فِيهِ رِبِّيةٌ وَهُمْ
يَعْلَمُونَ أَنَّهُمْ مُفْتَرُونَ مُبْطِلُونَ وَمَعْنَى الْآيَةِ أَنْ أَحْبَارَهُمْ هَؤُلَاءِ
مَقْدَمِيهِمْ كَانُوا عَلَى هَذِهِ الْحَالَةِ فَمَا طَمَعَكُمْ بِسَفَلَتِهِمْ وَجَهَالَتِهِمْ وَأَنَّهُمْ
أَنْ كَفَرُوا وَحَرَفُوا قَوْلَهُمْ سَابِقَةً فِي ذَلِكَ -

ترجمہ (آیت) کیا تم یہ توقع رکھتے ہو کہ وہ تمہارے کہنے کی وجہ سے ایمان لے آئیں گے، حالانکہ ان ہی
میں سے کچھ لوگ تھے جو اللہ تعالیٰ کے کلام کو سُنتے تھے، پھر اس کو سمجھنے کے بعد اس کا کچھ نہ کچھ
کر ڈالتے تھے، اور وہ یہ جانتے بوجھتے تھے۔

(عبارت) یہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مؤمنین سے ہے، اُن یومنون الیکم کے معنی ہیں
یہ کہ تمہاری تصدیق کریں گے یا یہ کہ تمہاری دعوت کی وجہ سے ایمان لے آئیں گے، مراد اُن سے یہودی ہیں،
فَیُؤْتِقُ مِنْهُمْ سے مراد اُن کے اسلاف کی ایک جماعت ہے، یسمعون کلام اللہ سے مراد توریہ ہے۔ ثُمَّ
یُحَرِّفُونَهُ - تحریف کی مثال محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف اور احکام رجم کی تحریف ہے یا مراد یہ ہے کہ
وہ کلام اللہ کی تاویل کرتے ہیں اور اس کی من چاہی تفسیر کرتے ہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اُن شر متخبط لوگوں
میں سے ہیں جنہوں نے اللہ تعالیٰ کا کلام سنا جس وقت اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے کوہ طور پر کلام فرمایا، پھر
کہنے لگے کہ ہم نے اللہ تعالیٰ کو آخر میں یہ بھی کہتے سنا ہے کہ اگر تم لوگ یہ چیزیں کر سکو تو کرنا اور اگر نہ کرنا چاہو تو نہ
کرنا میں بعد ما عقلوہ یعنی اس کے بعد کہ انہوں نے اس کو اپنی عقلوں کے ذریعہ سمجھ لیا، اور اُن کے لئے اُس
کے بارے میں کوئی شک باقی نہیں رہا، وہم یعلمون یعنی وہ اس بات کو جانتے تھے کہ وہ اقرار کر رہے ہیں
اور باطل پر ہیں، اور پوری آیت کا مقصود یہ ہے کہ ان یہودیوں کے علماء اور ان کے اسلاف اس حالت پر تھے

التشریح

تو تمہارا اُن سے نیچے درجہ کے لوگوں اور جاہلوں کے بارے میں کیا گمان ہے؟ اور یہ بھی مقصود ہے کہ اگر ان لوگوں نے کفر کیا اور تحریف کی تو کیا تعجب ہے، اس بارے میں تو ان کا سابقہ ریکارڈ یہی رہا ہے افطمعون کی فاء فصیحہ ہے جو کلام موصوف پر دلالت کرتی ہے، اصل تقدیر اس طرح ہے اتغفلون عن کون قلوبہم قاسیۃ کالحجارة او اشد قسوة فتطمعون ان یؤمنوا لکم۔ یعنی اے مسلمانو! کیا تم ان کی سنگ دلی سے بے خبر ہو اور تم کو یہ توقع ہے کہ یہ تمہاری دعوت پر ایمان لے آئیں گے؟ اس آیت کریمہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یا مومنین کو یہود سے ناامید اور غیر متوقع رہنے کی تعلیم دی گئی ہے ناامیدی کی وجہ اُن کی سنگ دلی اور ان کا کلام اللہ میں دیدہ و دانستہ تحریف کرنا ہے، ان یؤمنوا لکم۔ لکم کلام اگر صلہ کا ہے یعنی زائد ہے اور یؤمنوا کو کھ کی طرف متغری کرنے اور اس کے عمل کو تقویت دینے کے لئے لایا گیا ہے تو ان یؤمنوا لکم کے معنی ہوں گے ان یصدّقو کھ اور بعض نے کہا ہے کہ یہ لام تعلیل کے لئے ہے اس صورت میں معنی ہوں گے ان یؤمنوا لاجل دعوتکھ دوسرے معنی راجح ہیں اور یؤمنوا کے بعد جب بھی لام آئے تو اس کو علت کے معنی پر محمول کرنا راجح ہوگا۔

وقد کان فریق منہم یسمعون کلام اللہ۔ یہ کون سا فرق ہے متقدمی سے یا معاصرین قرآن میں سے؟ شیخ زادہ میں ہے کہ دونوں کا احتمال ہو سکتا ہے، اگر متقدمین مراد ہیں، تو یہ وہ شتر افراد ہیں جن کو حضرت موسیٰ علیہ السلام منتخب کر کے کوہ طور پر معذرت کرنے کے لئے لائے تھے اور انہوں نے کلام اللہ اپنے کانوں سے سنا، لیکن اُس کی تحریف کی اللہ تعالیٰ نے احکام کے سلسلے میں اختیار دیا ہے کہ جی چاہے تو عمل کرو اور نہ جی چاہے تو نہ کرو، حق تعالیٰ اُن کی اس شیع حرکت کو یاد دلا کر فرماتے ہیں کہ جس یہودیوں نے اسلاف ایسے تھے اُن سے تم کو ایمان لانے کی توقع نہ رکھنی چاہئے، اور اگر معاصرین مراد ہیں تو خاص کر علماء مراد ہوں گے اور یسمعون کلام اللہ کا مطلب یہ ہوگا کہ جس طرح ہمارے علماء اور حفاظ دوسرے سے قرآن حکیم پڑھوا کر سنتے ہیں اسی طرح علماء یہود بھی دوسروں سے توریت کو پڑھوا کر سنتے تھے پھر نبی آخر الزمان کے اومنا اور آیات احکام کو تحریف کر ڈالتے تھے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جس طبقہ کے علماء کا یہ حال ہو اُس کے عوام سے کیا توقع کی جاسکتی ہے؟

ایک بات یہ ہے کہ علماء یہود نے توریت میں جو تحریف کی وہ لفظی تھی یا معنوی، بیضاوی فرماتے ہیں دونوں ممکن ہیں، چنانچہ کنعت محمد صلی اللہ علیہ وسلم وآیۃ الرحمہ سے تحریف لفظی اور اَوْبَاؤُ وَتَوْنُہُ تَفْسُورُہُ بیاہشتہوں سے تحریف معنوی کی جانب اشارہ کیا ہے۔

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا يَنْفِقُهَا أَيْعْنِي مَنَافِقُهُمْ قَالُوا آمَنَّا بِأَنكُم عَلَى الْحَقِّ وَرَسُولُكُمْ
هُوَ الْمُبَشِّرُ بِهِ فِي التَّوْرَةِ وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَيُّ الَّذِينَ آمَنُوا لَمْ يَنفِقُوا
مِنْهُمْ عَاتِبِينَ عَلَى مَنْ نَافَقَ أَتَحَدِّثُهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ۔

بما بینکم فی التورۃ من نعت محمد صلی اللہ علیہ وسلم او الذین نافقوا
 لا عقابہم اظہار التصلب فی الیہودیۃ و منع الہم عن ابداء ما وجدوا
 فی کتابہم فینافقون الفریقین فالاستفہام علی الاول لتفہیم و علی الثانی انکار
 ونہی ليجاجوکم بہ عند ربکم ليجتجوا علیکم بما انزل ربکم فی کتابہ
 جعلوا محاجتہم بکتاب اللہ وحکمہ حاجۃ عندہ کما یقال عند اللہ کذا او
 یراد بہ انہ فی کتابہ وحکمہ وقیل عند ذکر ربکم او بما عند ربکم او بین
 یدی رسول ربکم وقیل عند ربکم فی القيامة وفيہ نظرا اذا الاخفاء لا یدفعہ
 اَفَلَا تَعْقِلُونَ ہ اما من تمام کلام اللامین و تقدیرہ افلا تعقلون انہم یحاجوکم
 بہ فیحجونکم او خطاب من اللہ تعالیٰ للمؤمنین متصل بقولہ افتطعون و
 الملعنی افلا تعقلون حالہم وان لا مطمع لکم فی ایمانہما ولا یعلمون یعنی هؤلاء
 المنافقین او اللامین او کلیہما او ایاہم والمحققین ان اللہ یعلم ما یسررون و
 ما یعلنون ہ ومن جملتہا اسرارہم الکفر و اعلانہم الایمان و اخفاء ما فتح
 اللہ علیہم و اظہار غیرہ و تحریف الکلم عن مواضعہ ومعانیہ ۔

ترجمہ (آیت) اور جب یہ لوگ ان لوگوں سے ملاقات کرتے ہیں جو ایمان لا چکے ہیں تو ان سے کہتے ہیں کہ ہم
 ایمان لا چکے ہیں، اور جب ایک دوسرے کے پاس تنہائی میں ہوتے ہیں تو کہتے ہیں کہ کیا تم ان
 سے وہ باتیں بیان کرتے ہو جو اللہ تعالیٰ نے تم پر کھولی ہیں تاکہ یہ لوگ ان باتوں کے ذریعہ تم پر تمھارے رب کے
 پاس محبت قائم کریں، تو کیا تم نہیں سوچتے، کیا ان کو یہ نہیں معلوم ہے؟ کہ اللہ تعالیٰ ان باتوں کو بھی جانتا ہے،
 جس کو یہ چپکے سے کہتے ہیں اور ان باتوں کو بھی جانتا ہے جن کو پکار کر کہتے ہیں۔

(ترجمہ عبارت) لَقَوْلَا کے فاعل سے مراد منافقین یہود ہیں قَالُوا امنا ہم اس بات پر ایمان لائے
 کہ تم حق پر ہو، اور تمھارے رسول ہی ہیں جن کی توریت میں بشارت دی گئی ہے، واذ اخلا بعضہم الی
 بعضی قالوا۔ قالوا کا فاعل وہ یہود ہیں جنہوں نے نفاق نہیں کیا، یہ ان لوگوں کو عتاب کر رہے ہیں جنہوں نے
 نفاق کیا، بہا فتح اللہ علیکم یعنی جو چیزیں اللہ تعالیٰ نے تمھارے لئے توریت میں واضح فرمادی ہیں،
 جیسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف، یا قَالُوا کا فاعل منافقین ہیں جو اپنے بعد کے پیروکاروں سے

یہ کہہ رہے ہیں تاکہ یہودیت میں ان کی سختی ظاہر ہو اور اپنے پیروکاروں کو ان چیزوں کے اظہار سے بھی روک سکے جس کو وہ اپنی کتابوں میں پلاتے ہیں، اس طرح وہ منافق دونوں فریقوں سے نفاق کرتے ہیں، پس استفہام تفسیر اول کی بنا پر تفریع و تویح کے لئے ہے، اور تفسیر ثانی کی بنا پر انکار و نہی کے لئے ہے۔ لیجا جو کہ بہ عند ربکم۔ تاکہ وہ لوگ تم پر اس چیز کے ذریعے حجت قائم کریں جس کو تمہارے رب نے اپنی کتاب میں اتارا ہے۔ کتاب اللہ کے ذریعے حجت قائم کرنے اور فیصلہ کرنے کو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے رب و ربوہ حجت قائم کرنا قرار دیا، جیسا کہ بولا جاتا ہے۔ عند اللہ کذا اور مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ بات اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اس کے فیصلے میں ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ عند ربکم کے معنی عند ذکر و بکر کے ہیں، یا معنی ہیں بیا عند ربکم یعنی اس چیز کے ذریعے جو تمہارے رب کے پاس ہے، یا معنی ہیں تمہارے رب کے رسول کے سامنے، اور بعض کہتے ہیں کہ معنی یہ ہیں "تمہارے رب کے سامنے قیامت کے دن" لیکن اس توجیہ میں اشکال ہے کیونکہ اخفاء اس کو نہیں دفع کر سکتا،

أَفَلَا تَعْقِلُونَ۔ یہ جملہ یا تو ملامت کرنا والوں کے کلام کا جز ہے، اور تقدیری عبارت اس طرح ہے
أَفَلَا تَعْقِلُونَ أَنَّهُم يُحَاجُّونَكُم بِهِ فَيُحْجُونَكُمْ، کیا تم یہ نہیں سوچتے کہ وہ تمہارے اوپر اس کے ذریعے حجت قائم کر دیں گے پھر تم کو مغلوب کر دیں گے، یا یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مومنین کو خطاب ہے اور اس کا اَفْتَطَمَعُونَ سے تعلق ہے۔ اب معنی یہ ہوں گے، کیا تم اُن کے حال میں غور نہیں کرتے اور یہ نہیں سوچتے کہ تمہارے لئے ان کے ایمان کے سلسلہ میں کوئی توقع کی چیز نہیں ہے۔

أَوْ لَا يَعْلَمُونَ، کیا نہیں جانتے یہ منافقین، یا ملامت کرنے والے یا دونوں یعنی منافقین بھی اور ان کو ملامت کرنے والے بھی، یا یہ دونوں اور نیز تیسرا طبقہ تحریف کرنے والوں کا، اِنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا يُسْتُرُونَ و مَا يَعلنون۔ ان کی چھپانے کی چیزوں میں سے ایک کفر ہے، اور ان کے اظہار کی چیزوں میں سے ایک ایمان ہے اور جو خیریں اللہ تعالیٰ نے ان کے اوپر توریت میں واضح فرمائی تھیں اُن کا اخفاء اور ان کے علاؤ دوسری باتوں کا اظہار مراد ہے، اور کلمات کو اُن کے صحیح استعمال اور اُن کے اصلی معانی سے پھیر دینا بھی مراد
وَ اِذَا الْقَوَالِیْنِ آمَنُوْا۔ یہ جملہ شرطیہ کلام متانف بھی ہو سکتا ہے اور وقد کان فوقیٰ منہم پر معطوف ہو کر حال بھی ہو سکتا ہے، پہلی صورت میں یہود کے نفاق کے اظہار کے لئے یہ ایک

التشریح

مستقل کلام ہوگا، اور دوسری صورت میں اس کا تعلق اَفْتَطَمَعُونَ ان یؤمنوا لکم سے ہوگا، مفہوم یہ ہوگا کہ ان یہود سے تم کو ایمان کی توقع کیونکر ہے جبکہ ان کا حال یہ ہے کہ یہ تحریف کرنے والے، علماء کے پیرو ہیں اور مومنین کے ساتھ نفاق سے پیش آتے ہیں، نفاق بھی کرتے تھے اور انہوں سے ملامت بھی سنتے تھے صورت یہ ہوتی تھی کہ مومنین مخلصین سے ملاقات کے وقت یہ کہتے تھے کہ تمہارے بنی بچے ہیں اور توریت میں اُن کے یہی اوٹا لکھے ہوئے ہیں جو ان کی ذات میں موجود ہیں، پھر جب اپنے یہودی علماء اور رؤسا کے پاس جلتے تھے جو کھل کر اسلام کے اور نبی اسلام کے خلاف تھے، تو اُن منافقین پر ان کی طرف سے ڈانٹ پڑتی تھی کہ تم نے مسلمانوں کو وہ باتیں کیوں بتا دیں جو اللہ تعالیٰ نے خاص طور سے توریت میں ذکر کی ہیں اور تم کو اُن سے باخبر کیا ہے وہ لوگ تمہاری ان باتوں کی وجہ سے خود اپنے تمہارے اوپر حجت قائم کریں گے کہ جب تمہاری کتاب میں اس بنی

کی تصدیق ہو جو دہے تو تم اس پر ایمان کیوں نہیں لاتے ؟ اُو الذین نافقوا لا عتاب ہم۔ یہ واذ اخلا بعضهم اٰلی بعض قالوا کی دوسری تفسیر ہے، پہلی تفسیر میں قالوا کا فاعل رؤسار یہود ہیں جو منافقین کو ملا کر رہے ہیں اور دوسری تفسیر میں قالوا کا فاعل خود منافقین ہیں یعنی منافقین جب اپنے اہل و عیال اور خاندان کے لوگوں کے درمیان میں ہوتے ہیں تو ان سے یہ کہتے ہیں کہ خبردار کہیں مومنین کے سامنے تورات کی آیتیں اور نبی آخر الزمان کے اوصاف نہ بیان کر دینا ورنہ وہ اٹھ کر تم پر حجت قائم کریں گے منافقین اپنے متعلقین کو یہ دیکھ کر اس لئے کہتے تھے کہ ان کا دینی تطلب ظاہر ہو اور یہ یقین کرا سکیں کہ وہ کس قدر متشدد اور کتنے کٹر مذہبی ہیں، پہلی تفسیر کی روشنی میں اتحاد ثورہم کا استفہام تو بیخ کے لئے ہوگا اور دوسری تفسیر کے مطابق منافقین کا نفاق دوسرا اثبات ہوتا ہے، وہ اپنے لوگوں کے ساتھ بھی نفاق کر رہے ہیں اور مومنین مخلصین کے ساتھ بھی نفاق سے پیش آرہے ہیں۔

لیحاجو کربہ عند ربکم۔ یہاں اباب مفاعلت سے ہے۔ بیضاوی نے اس کی تفسیر لیختجوا باب اتعال سے کی ہے۔ اس سے اس جانب اشارہ کرنا ہے کہ ملائت کرنے والوں کو اندیشہ دو طرفہ محتاجہ کا نہیں تھا بلکہ یک طرفہ تھا یعنی مومنین مخلصین کی جانب سے یہ اندیشہ تھا کہ وہ حجت قائم کریں گے۔

وقیل عند ذکر ربکم۔ عند ربکم کی یہ دوسری تفسیر ہے کہ عند ربکم سے مراد یہ ہے کہ جب تمہارے رب کا تذکرہ آئے گا کہ اُس نے یہ فرمایا ہے اور یہ فرمایا ہے تو وہ لوگ تم پر حجت قائم کریں گے، دوسری تفسیر یہ ہے کہ یہاں ام موصول اپنے صدر وصلہ کے ساتھ محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے لیحاجو کربہ ثبت عند ربکم اس صورت میں بجا ثبت بیان ہوگا بہ کا، معنی ہوں گے تاکہ حجت قائم کریں وہ تم پر اُس کے ذریعہ یعنی اُس چیز کے ذریعہ جو تمہارے رب کے نزدیک ثابت ہے، چوتھی تفسیر یہ ہے کہ عند ربکم سے مراد ہے تمہارے رب کے رسول کے سامنے، یعنی تمہارے اس بیان کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ لوگ تمہارے مقابلے میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو حجت قائم کریں گے جن کو اندرونی طور پر تم جانتے ہو کہ وہ تمہارے رب کے رسول ہیں۔

پانچویں تفسیر یہ ہے کہ عند ربکم سے مراد عند ربکم فی القيامة یعنی تاکہ یہ لوگ تمہارے مقابلے میں تمہارے رب کے روبرو قیامت کے دن حجت قائم کریں، مقصود یہ ہو کہ مسلمانوں کے سامنے تورات کی باتیں مت بیان کیا کرو تاکہ قیامت کے روز وہ تمہارے مقابلے میں حجت نہ لاسکیں۔ قاضی فرماتے ہیں کہ یہ تفسیر محل اعتراض ہے اس لئے کہ ملامت کرنے والوں کا مقصود یہ تھا کہ اخفاء کیا جائے تاکہ ہم پر حجت نہ قائم ہو سکے۔ اور اخفاء دنیا میں قیام حجت سے تو روک سکتا ہے لیکن آخرت میں نہیں روک سکتا، اس لئے اسی حجت کا قیام مراد ہوگا جس کو اخفاء دفع کر کے اور وہ حجت دنیاوی ہے نہ کہ اخروی، پس عند ربکم فی القيامة کی تفسیر محل نظر ہے۔

وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ جَهْلَةً لَا يَعْرِفُونَ الْكِتَابَةَ فَيَطَالِعُوا
التَّوْرَةَ وَيَتَحَقَّقُوا مَا فِيهَا وَالتَّوْرَةَ إِلَّا أَمَانِيَّ اسْتِثْنَاءً مَنْقُطِعًا وَالْأَمَانِيَّ
جَمْعُ أُمْنِيَّةٍ وَهِيَ فِي الْأَصْلِ مَا بِقُدْرَةِ الْإِنْسَانِ فِي نَفْسِهِ مِنْ مَنَى إِذَا
قَدَّرَ وَلِذَلِكَ يُطْلَقُ عَلَى الْكَذِبِ وَعَلَى مَا يَتَمَنَّى وَمَا يَقْرَأُ وَالْمَعْنَى وَلَكِنْ
يَعْتَقِدُونَ أَكَاذِيبَ اخْتِذَ وَهَاتِلِيقِيدَ اَمِنَ الْمُحَرِّفِينَ أَوْ مَوَاعِيدَ فَارْغَتْ
سَمْعُهَا مِنْهُمْ مَنْ إِنْ الْيَحْتَمَلُ لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا وَإِنْ النَّارُ لَنْ تَسْهُمَ
إِلَّا إِيَّامًا مَعْدُودَةً وَقِيلَ إِلَّا مَا يَقْرَأُونَ قِرَاءَةً عَارِيَةً عَنْ مَعْرِفَةٍ أَلْفَعْنَى وَتَدْبِيرَ
مِنْ قَوْلِهِ : تَمَنَّى كِتَابَ اللَّهِ أَوَّلَ لَيْلِهِ : تَمَنَّى دَاوُدَ الزُّبُورَ عَلَى رَسْلِ : وَهُوَ لَا يَنْبَاسِبُ
وَصَفَرُهُمْ بَانَهُمْ أُمِّيُونَ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ وَمَا هُمْ إِلَّا قَوْمٌ يَظُنُّونَ لَا عِلْمَ
لَهُمْ وَقَدْ يُطْلَقُ الظَّنُّ بِأَزَاءِ الْعِلْمِ عَلَى كُلِّ رَأْيٍ وَاعْتِقَادٍ مِنْ غَيْرِ قَاطِعٍ وَإِنْ
جَزَمَ بِهِ صَاحِبُهُ كَاعْتِقَادِ الْمُقَلِّدِ وَالزَّائِعِ عَنِ الْحَقِّ لَشَبْهَةٍ :

ترجمہ

(آیت) اور یہودی میں ناخواندہ لوگ بھی ہیں جو کتاب کا کچھ بھی علم نہیں رکھتے، مگر ہاں چند آرزوئیں رکھتے ہیں، اور وہ صرف گمان رکھتے ہیں۔

(عبارت) یعنی ایسے جاہل ہیں جو لکھنا پڑھنا نہیں جانتے کہ توریت کا مطالعہ کریں اور جو کچھ توریت میں ہے اس کا تحقیقی علم حاصل کریں، الا امانی۔ استثناء منقطع ہے، اور امانی جمع ہے امنیۃ کی۔ امنیۃ درحقیقت وہ چیز ہے جس کو انسان اپنے دل و دماغ میں سوچتا ہے، یہ منی سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں اُس سے اندازہ باندھا اسی لئے اس لفظ کا اطلاق کذب پر اور آدمی جو آرزو کرتا ہے اس پر اور جو کچھ پڑھتا ہے اس پر بھی ہوتا ہے اور آیت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ کتاب کا علم تو کچھ بھی نہیں رکھتے البتہ کچھ چھوٹی اور فرضی باتوں کا اعتقاد رکھتے ہیں جن کو انہوں نے تحریف کرنے والوں سے کسی کی تقلید میں حاصل کر لیا ہے یا کچھ فرضی وعدوں کا اعتقاد رکھتے ہیں جن کو تحریف کرنے والوں سے سُن رکھا ہے کہ جنت میں صرف یہودی ہی داخل ہوں گے، اور دوزخ کی آگ اُن کو معدودہ چند ایام کے سوا کبھی نہیں چھوے گی اور بعض حضرات نے یہ تفسیر کی ہے کہ وہ کتاب کو نہیں سمجھتے مگر ہاں قرأت اور تلاوت کر لیتے ہیں جو معنی کی معرفت اور تدبر سے خالی ہے، یہ مفہوم شاعر کے اس شعر سے لیا گیا ہے :

تَمَنَّى كِتَابَ اللَّهِ أَوَّلَ لَيْلَةٍ : تَمَنَّى دَاوُدَ الزُّبُورَ عَلَى رَسْلِ : اور یہ معنی اُن کے اس وصف سے میل نہیں کھاتے کہ وہ اُمّی تھے، وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ یعنی وہ نہیں ہیں مگر ایسی قوم جس کے پاس صرف ظن ہے یقین نہیں ہے، اور کبھی علم کے مقابلہ میں ظن ہر اُس رائے اور اعتقاد پر بولا جاتا ہے جس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں ہے، اگر یہ

التشریح

صاحب ظن اُس کا یقین رکھتا ہو، جیسے تقلد کا اعتقاد اور اس شخص کا اعتقاد جو حق سے کسی شبہ کی بنا پر پھرا ہوا ہے
وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ شَارِح بِنَاوِی شیخ زادہ کہتے ہیں کہ ومنہم امیون وقد کان فزوق
منہم یمعون کلام اللہ پر معطوف ہے، اور جس طرح وہ حال ہے اسی طرح یہ بھی حال ہے،
اور افتظمعون سے متعلق ہے یعنی یہ ہوں گے کہ اے مسلمانو! تم کو ان سے ایمان کی توقع ہے حالانکہ ان میں
ایسے اُمّی بھی ہیں جن کو کتاب کا صحیح علم نہیں ہے۔ صرف چند خیالی ڈھکوسلے ہیں جن کو تقلید و اعتقاد کی وجہ سے
ذہنوں میں جمائے ہوئے ہیں اور ان سے ہٹنا نہیں چاہتے، ایسے کو چشم تمھاری کیا سنیں گے اور کیا سمجھیں گے۔
اُمّی وہ شخص ہے جس نے کسی سے پڑھا لکھا نہیں سیکھا، ناخواندہ اور ان پڑھ انسان کو بھی اُمّی کہتے ہیں، وجہ
تسمیہ یہ ہے کہ ماں کے پیٹ سے جس طرح بے پڑھا لکھا پیدا ہوا۔ اُسی طرح ہے، الکتاب مصدر ہے کتابت اور مکتوب
دونوں معنی میں آتا ہے پہلی صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ وہ لکھنا پڑھنا نہیں جانتے، دوسری صورت میں مکتوب سے
مراد توریت ہوگی، اب معنی ہوں گے کہ وہ توریت کا علم نہیں رکھتے۔ اِلَّا اَمَانِی امانی جمع ہے امانیہ کی بمعنی آرزو
اس فعل مثنیٰ ہے اس کے معنی ہیں ذہن میں کسی شئی کا اندازہ کرنا، ذہن میں کسی چیز کو تیار کر کے ترتیب دینا امانیہ
کے تین معنی استعمال ہیں۔ بمعنی کذب، کیونکہ کذب تو خالص ذہن کی پیداوار ہے اُس کا تو واقع سے کوئی تعلق نہیں ہے،
بمعنی آرزو، کیونکہ ذہن ہی میں سب سے پہلے اس کا وجود ہوتا ہے بمعنی قرارت، کیونکہ اجزاء مقروہہ کو قاری
سب سے پہلے اپنے ذہن میں ترتیب دیتا ہے کہ پہلے کون سے جزو کو پڑھے اور بعد میں کون سے جزو کی تلاوت کرے
امانی یہاں کسی بھی معنی میں ہو استثناء بہر حال منقطع ہے کیونکہ امانی الکتاب میں داخل نہیں ہے اور اُس کی جنس
سے نہیں ہے اِلَّا جب انقطاع کے لئے ہوتا ہے تو اس کو لکن سے تعبیر کرتے ہیں۔

لَا یَعْلَمُونَ الکتاب اِلَّا امانی کا مفہوم یہ ہے کہ ان ناخواندہ لوگوں کو توریت کا کچھ بھی علم نہیں ہے۔ لیکن
ہاں چند چھوٹی باتیں اور فرضی وعدے جو علماء محرفین سے سُن رکھے ہیں اُن ہی کا عقیدہ رکھتے ہیں اور وہی ان کا مذہب
ہیں اور وہی اُن کی کتاب ہیں اِسی طرح کچھ بے بنیاد آرزوئیں ہیں جن کو سمجھتے ہیں کہ یہی کتاب کا اصل مضمون ہیں
مثلاً یہ کہ جنت میں صرف یہودی ہی جائیں گے یا یہ کہ بنی اسرائیل اللہ تعالیٰ کے محبوب اور اس کے فرزند ہیں،
یا یہ کہ بنی اسرائیل کو دوزخ کی آگ بھی نہیں لگے گی، سوائے اُن چند ایام کے جن میں اُن کے بزرگوں سے گوسالہ
پرستی ہو گئی تھی، ایک تفسیر میں کہا گیا ہے کہ امانی سے مراد قرارت ہے، لیکن قرارت مجرّدہ عن التدبر پس
اس صورت میں بھی استثناء منقطع ہی ہوگا، کیونکہ علم الکتاب سے مراد کتاب کو تدبر و تفکر سے پڑھنا اور اس کے
مضامین و مشتملات کو سمجھنا ہے، پس محض قرارت اس کی جنس میں داخل نہ ہوگی اور استثناء منقطع ہی رہے گا،
معنی ہوں گے، وہ لوگ کتاب کا علم تو نہیں رکھتے مگر اِن بے سوچے سمجھے اس کو پڑھ لیتے ہیں، قرارت کے معنی میں
امنیہ یا تمنیٰ کا استعمال اشعار میں موجود ہے حضرت حسان ابن ثابت رضی اللہ عنہ حضرت عثمان رضی اللہ
عنہ کے مرثیہ میں فرماتے ہیں ۛ تمنیٰ کتاب اللہ اَوَّلَ لیلہ ۛ تمنیٰ داوود الزبور علی رسل -
یہاں تمنیٰ قرارت کے معنی میں ہے، مصرع اول میں تمنیٰ فعل ماضی ہے، اُس کا فاعل حضرت عثمان رضی اللہ عنہ
ہیں، لیلہ کی ضمیر قیل عثمان کی طرف راجع ہے، مصرع ثانی میں تمنیٰ مصدر ہے اور کاف تشبیہ اُس سے پہلے
محذوف ہے اسی لئے وہ منصوب بنزع الخافض ہے، داوود تمنیٰ مصدر کا فاعل اور الزبور اس کا مفعول

ہے، علی رسل کے معنی ہیں ٹھہر ٹھہر کر پُر وقار طریقہ پر، شاعر کہتا ہے کہ حضرت عثمان عمن رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنی شہادت کی رات کے اول حصہ میں ٹھہر ٹھہر کر اللہ تعالیٰ کی کتاب کی قراءت کر رہے تھے جس طرح سے حضرت داؤد علیہ السلام زبور کی قراءت کیا کرتے تھے۔

وہو لا یناسب وصفہم بانہم اُمیون۔ بیضاوی اس تفسیر پر نقد کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اُمائی کی یہ تفسیر کلام کے شروع کے حصے موزونیت نہیں رکھتی، شروع میں تو اُن کا وصف یہ بیان ہوا ہے کہ وہ اُمی ہیں لکھنا پڑھنا نہیں جانتے، اور اَلَا اُمائی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کو قراءت آتی ہے

قَوْلُ حُسْرٍ وَهَلْكَ وَمَنْ قَالَ اِنَّهٗ وَاْدَاوَجِلٌ فِیْ جَهَنَّمَ فَمَعْنَاهُ اَنْ فِیْہَا مَوْضِعًا یَّتَبَوَّعُ فِیْہَا مِنْ جَعَلَ لَہٗ الْوِیْلَ وَلَعَلَّہٗ سَمَاءٌ بِذٰلِکَ حِجَازًا وَہُوَ فِی الْاَصْلِ مَصْدَرٌ لَا فَعْلَ لَہٗ وَاِنْ مَّا سَاغَ الْاِبْتِدَاءُ اَعْرِیْہُ نَکْرَةً لِاَنَّهُ دَعَاءٌ لِلَّذِیْنَ یُکْتَبُونَ اَلْکِتَابَ یَعْنِی الْمَحْرُوفَ وَلَعَلَّہٗ اَرَادَیْہُ مَا کَتَبُوْہُ مِنَ التَّوْلِیٰتِ الزَّائِغَةِ بِاَیْدِیْہُمْ تَاکِیْدَ کَقَوْلِہُمْ کَتَبَتْہُ بِیَمِیْنِیْ ثُمَّ یَقُوْلُوْنَ هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰہِ لِیُشْرِیْہُ ثَمَنَا قَلِیْلًا ۝

کی محصلوا بہ عرضاً من اعراض الدنیا فانہ وان جلّ قلیل بالنسبة الی ما استوجبوہ من العقاب الدائم قَوْلُ لَّہُمْ مِمَّا کَتَبَتْ اَیْدِیْہُمْ یَعْنِی الْمَحْرُوفَ وَوَيْلٌ لَّہُمْ مِمَّا یُکْسِبُوْنَ ۝ یرید الرشی

ترجمہ (آیت) پس ہلاکت ہے اُن لوگوں کے لئے جو اپنے ہاتھوں سے کتاب لکھتے ہیں پھر کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، تاکہ اُس کے عوض تھوڑی سی قیمت حاصل کریں پس ان کے لئے اس سبب سے ہلاکت ہے کہ اُن کے ہاتھوں نے لکھا اور اس سبب سے ہلاکت ہے کہ وہ کہتے ہیں۔

(عبارت) یعنی اظہار حسرت اور ہلاکت ہے، اور جس نے یہ کہا ہے کہ وَّیْلٌ اَیْکَ وادی جہنم ہے یا دوزخ میں ایک پہاڑ ہے تو اس کی مراد یہ ہے کہ دوزخ میں ایک مقام ہے جہاں اس شخص کا ٹھکانا ہوگا جس کے لئے وَّیْلٌ یعنی حسرت و ہلاکت لازم کر دی گئی ہے، اور شاید اُس جگہ کو اس نام سے مجازاً موسوم کر دیا گیا ہے، اور وِیْل در اصل مصدر ہے جس کا کوئی فعل نہیں آتا، اور وَّیْلٌ کو نکرہ ہونے کے باوجود مبتدا بنانا اس لئے جائز ہے کہ یہ موقع دعا پر ہے۔ لِلَّذِیْنَ یُکْتَبُونَ الْکِتَابَ۔ الْکِتَاب سے کتاب تحریف مراد ہے، اور غالباً مقصود وہ گمراہ کن تفسیریں ہیں جو انھوں نے لکھی تھیں۔ باید یہ ہم تاکید ہے حبیب کا قول کتبتہ بیمیْنِ، میں بیمیْنِ تاکید ہے، لیستروا بہ ثمنًا قلیلًا۔ تاکہ اس تحریف کے ذریعہ اموال دنیا میں

کچھ مال و متاع حاصل کریں، اس لئے کہ دنیاوی مال و متاع خواہ کتنا ہی زیادہ ہو اس عذاب دائم کے مقابلہ میں کم ہے جس کے وہ مستحق ہوئے، مہاکتبت اید یہم۔ میں ماکتبت اید یہم سے مراد تحریف اور تحریف شدہ کلام ہے، مہایکسبون میں مایکسبون سے مراد رشوتیں ہیں۔

التشریح

ویل جنہم میں ایک وادی ہے جس میں کافر گرے گا تو چالیس سال تک بھی اس کی تہ میں نہ پہنچ سکے گا، اور حضرت عطار بن یسار فرماتے ہیں کہ ویل جنہم کی ایک ایسی وادی ہے کہ اگر اس میں پہاڑ بھی ڈالیں تو گچھل جائیگا قاضی بیضاوی ویل کی تفسیر تحسّر اور ہلاکت سے کرتے ہیں، یعنی ویل للذین یکتبون الکتاب کے معنی یہ ہیں کہ تحریف کرنے والوں کے لئے اُس دن اظہار حسرت اور تباہی و بربادی ہوگی وہ ہر وقت یا ویلی یا حترہ پکاریں گے۔ اور جو آثار اس سلسلے میں مروی ہیں کہ ویل ایک وادی جنہم ہے تو اُس کی تاویل بیضاوی نے یہ کی ہے کہ جس جگہ ویل اور ہلاکت والے پہنچیں گے اس جگہ کو مجازاً نسبتہ المحل باسم الحال کے قبیلہ سے ویل فرمادیا گیا ہے۔ ورنہ وہ کوئی مخصوص و متعین جگہ نہیں ہے۔

قاضی فرماتے ہیں کہ ویل مبتدا ہے اور للذین یکتبون الکتاب اس کی خبر ہے اور اگر یہ شبہ ہوتا ہو کہ نکرہ کو مبتدا کیوں کر بنادیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دعائیہ بددعا کا موقع ہے، اور دعایا استفہام وغیرہ وہ مواقع ہیں جہاں نکرہ کو مبتدا بنایا جاسکتا ہے۔

یکتبون الکتاب۔ الکتاب سے کتاب محرف و مبدل مراد ہے۔ اس کے بعد قاضی نے تحریف کتاب کی صورت متعین کی ہے فرماتے ہیں کہ تحریف دراصل کتاب کی تفسیر اور توضیح اور اس کے مصادیق کی تعیین میں ہوتی تھی نہ کہ اصل کتاب کے متن میں واللہ اعلم

فَوَيْلٌ لَّهْمُ مِثَّا كَتَبْتَ اَيِدِيْهْمُ وَوَيْلٌ لَّهْمُ مِثَّا يَكْسِبُوْنَ۔ من تعلیل یہ ہے، سبب اور عات ہونے کو ظاہر کر رہا ہے، ما بیضاوی کی تفسیر کے مطابق موصولہ ہے، کیونکہ بیضاوی نے ماکتبت اید یہم کی تفسیر محرف بہ صیغہ مفعول سے کی ہے۔ نیز مایکسبون کی تفسیر شئی سے کی ہے اگر ما اُن کے نزدیک مصدر یہ ہوتا تو تفسیر میں مصدر تحریف اور ارتشاء لفظ لاتے، بیضاوی کی تفسیر کے مطابق معنی ہوں گے "پس ہلاکت ہے اُن کے لئے اُس مکتوب محرف کی وجہ سے۔ اور ہلاکت ہے اُن کے لئے اس کلمے ہوئے مال حرام یعنی رشوت کی وجہ سے۔

اور جو حضرات ما کو مصدر یہ قرار دیتے ہیں وہ کتبت اید یہم کی تفسیر کتابت سے اور یکسبون کی تفسیر کسب سے کرتے ہیں، اس لحاظ سے معنی ہوں گے پس ہلاکت ہے اُن کے لئے اُن کے لکھنے کی وجہ سے اور ہلاکت ہے اُن کے لئے اُن کے کمانے کی وجہ سے

شیخ زادہ کہتے ہیں کہ ویل کی تکرار اس لئے ہے کہ دونوں جرموں کا سبب ہلاکت ہونا متقلاً ظاہر ہو، اگر ویل کا ذکر صرف ایک مرتبہ ہوتا اور یوں ارشاد فرمایا جاتا فَوَيْلٌ لَّهْمُ مِثَّا كَتَبْتَ اَيِدِيْهْمُ وَمِثَّا يَكْسِبُوْنَ تو ممکن تھا کہ یہ سمجھا جاتا کہ ہلاکت کا باعث اِن دونوں چیزوں یعنی تحریف اور رشوت کا مجموعہ ہے، دونوں الگ الگ مستقل طور پر باعث ہلاکت نہیں ہیں۔

وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اَمْ سِ اتَّصَالَ شَيْءٌ بِالْبَشَرَةِ بِحَيْثُ يَتَاَثَّرُ الْحَاسِتُ بِهِ
وَاللَّسْ كَالطَّلِبِ لَهُ وَلِذَلِكَ يُقَالُ اَلْمَسُّ فَلَا اَجْدَهُ اِلَّا اَيَّامًا مَّعْدُودَةً
مَحْصُورَةٌ قَلِيلَةٌ رَوَى اَن بَعْضُهُمْ قَالُوا نَعَذِّبُ بَعْدَ اَيَّامٍ عِبَادَةَ الْعَجَلِ اَرْبَعِينَ
يَوْمًا وَبَعْضُهُمْ قَالُوا مَدَّةُ الدُّنْيَا سَبْعَةُ اَلْفِ سَنَةٍ وَاِنَّا نَعَذِّبُ مَكَانَ كُلِّ
اَلْفِ سَنَةٍ يَوْمًا قُلْ اَتَّخَذْتُكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا اَخْبِرُوا وَعِدْ اِمَّا تَزْعُمُونَ
وَقَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ وَحَفْصُ اِظْهَارُ الذَّلَالِ وَالْبَاقُونَ يَا دَغَامَهُ فَلَنْ يَخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهُ
جَوَابُ شَرْطِ مَقْدَرٍ اِي اَن اَتَّخَذْتُكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ يَخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهُ وَفِيهِ
دَلِيلٌ عَلَى اَن الْخَلْفَ فِي خَبَرِهِ مَحَالٌّ اَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ اَمْ مَعَادُ
لَهُمْ زِيَادَةُ الْاِسْتِفْهَامِ بِمَعْنَى اِي الْاَمْرَيْنِ كَاثِنٌ عَلَى سَبِيلِ التَّقْرِيرِ لِلْعِلْمِ بِوُقُوعِ احْدَاهُمَا
اَوْ مَنَقُطَةٍ بِمَعْنَى بَلْ اَتَقُولُونَ عَلَى التَّقْرِيرِ وَالتَّقْرِيرِ اثْبَاتٌ لِّمَا نَقُوهُ مِنْ مَسَاسِ
النَّارِ لَهُمْ زَمَانًا مَدِيدًا وَدَهْرًا طَوِيلًا عَلَى وَجْهِ اَعْمٍ لِيَكُونَ كَالْبِرْهَانِ عَلَى
بَطْلَانِ قَوْلِهِمْ وَيَتَخْتَصُّ بِجَوَابِ النَّفْيِ۔

ترجمہ (آیت) اور انھوں نے کہا کہ ہم کو چند ایام کے سوا دوزخ کی آگ کبھی نہیں چھوئے گی، ان سے پوچھو
کیا تم نے اللہ تعالیٰ سے کوئی عہد و پیمان لے رکھا ہے، پھر تو اللہ تعالیٰ اپنے عہد کے خلاف ہرگز
نہیں کرے گا، یا تم اللہ تعالیٰ پر ایسی باتیں جوڑتے ہو جن کا تم کو علم نہیں ہے۔

ترجمہ عبارت مع التشریح بنی اسرائیل کی فرد جرم میں ایک جرم بھی ہے کہ وہ اپنے لئے عذابِ نار
کے قائل ہی نہیں تھے، یا قائل تھے تو بہت محدود ایام کے لئے، چونکہ
ان کا یہ عقیدہ کسی علمی اور ٹھوس سند پر مبنی نہیں تھا بلکہ محض فام خیالی اور خوش فہمی کی بنیاد پر قائم تھا، اور وہ
اس فام خیالی سے ایک لمحہ کے لئے جدا ہونے کو تیار نہیں تھے، اس لئے اس سے ماقبل دعویٰ و اِنْ هُمْ اِلَّا
يُظَنُّونَ قطعی طور پر ثابت ہو جاتا ہے، اور داعیِ اسلام کو بھی اُن کی طرف سے اطمینان ہو جاتا ہے کہ وہ ایمان
نہیں لائیں گے، لہذا ان سے امیدوں کو قطع کر لینا چاہئے، کیونکہ اسلام ایک یقین اور حقیقت ہے، اس کی طرف
وہی لوگ آئیں گے جو اوہام و ظنیات کے آسیر نہیں ہیں، کُنْ تَمَسَّنَا۔ مَسَّ کے معنی ہیں کسی شئی کا جلد سے اس
قدر متصل ہونا کہ قوتِ ماسّہ اس سے متاثر ہو جائے، یعنی اس اتصال کا اثر قبول کر لے، اور مَسَّ قَامِ ہے۔
مَسَّاسٌ یعنی چھونے کی کوشش کرنے کا، شاید اردو میں اسی کا ترجمہ ہے ٹٹولنا، چونکہ مَسَّاسٌ میں طلب کا مفہوم ہے

اور طلب کے لئے مطلوب کا وصول ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے بولا جاتا ہے۔ اَلَسَّہٗ فَلَا اَجْدَہٗ یٰۤاِسْرٰہٖلَ کوٹھوتا ہوں لیکن نہیں پانا، اِلَّا اِیَّامًا مَّعْدُوۡدًا "معدودہ کے معنی ہیں معدود اور تھوڑے دن" بعض بنی اسرائیل سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ ہم کو بیس اتنے دن عذاب دیا جائے گا جتنے دن گوسالہ پرستی ہوئی ہے یعنی چالیس دن، اور بعض کا کہنا ہے کہ دنیا کی عمر سات ہزار سال ہے لہذا ہر ہزار سال کی جگہ ہم کو صرف ایک دن عذاب دیا جائے گا، اس لحاظ سے اُن کے عذاب کے کل سات دن ہوئے۔

قُلْ اَتَّخِذْ ثُمَّ عِنْدَ اللّٰہِ عَہْدًا۔ عہد کے معنی یا تو خبر کے ہیں یا وعدے کے، خبر اور وعدے میں ایک فرق یہ ہے کہ خبر سرت کی بھی ہوتی ہے اور رنج کی بھی اور وعدہ سرت بخش چیز کے ساتھ خاص ہے، دوسرا فرق یہ ہے کہ وعدہ مستقبل کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور خبر ماضی و حال و مستقبل سب کو عام ہوتی ہے، آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جس چیز کا تم لوگ دعویٰ کرتے ہو کیا اس کی اللہ تعالیٰ کی جانب سے تم کو کوئی خبر ملی ہے یا اس کا اللہ تعالیٰ سے تم نے کوئی وعدہ لے رکھا ہے۔

اَتَّخِذْ تَسْمِیۡنَ مِیۡنَ ہِمۡزۃِ اسْتِفْہَامِ کے آجانے سے ہمزہ وصل ساقط ہو گیا ہے، ذال ابن کثیر اور حفص نے مظهر پڑھا ہے یعنی تاء میں مدغم نہیں کیا ہے، ان دو بزرگوں کے سوا بقیہ تمام قراء کرام نے ادغام کے ساتھ پڑھا ہے، ادغام کی صورت میں ذال کی آواز نہیں ظاہر ہوگی بلکہ صرف خا و اور تاء کی آواز نکلتی گی۔

فَلَنْ یَّخْلِفَ اللّٰہُ عَہْدَہٗ۔ فاء فیصحہ ہے، یعنی اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے پہلے ایک جملہ محذوف ہے اور وہ بعد والے جملہ کا سبب ہے، وہ جملہ محذوف، جملہ شرطیہ ہے اور لن ینحاف اللہ عہدہ اس کی جزا ہے، تقدیری عبارت اس طرح ہے، "ان اتخذ ثم عند اللہ عہدًا فلن ینحاف اللہ عہدہ" اگر تم نے اللہ تعالیٰ سے کوئی عہد لے رکھا ہے، تو وہ ہرگز اپنے عہد کے خلاف نہیں کرے گا۔

قاضی فرماتے ہیں کہ لن کے معنی سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وعدے اور اس کی خبر کے خلاف ہونا محال ہے،

اَمْ تَقُولُوْنَ عَلٰی اللّٰہِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ۔ اَمْ متصل ہے یا منقطع ہے، اگر منقطع ہے تو بل اور لکن کے معنی میں ہوگا اور ہمزہ سے اس کا کوئی لفظی تعلق نہیں ہوگا البتہ استفہام کے معنی اس میں ملحوظ ہوں گے مفہوم ہوگا۔ بلکہ کیا تم لوگ اللہ تعالیٰ پر ایسی باتیں جوڑتے ہو جن کا تم کو علم نہیں ہے؟ اس استفہام کا مقصد ان کو ڈانٹنا بھی ہے اور ان سے اس کا اقرار بھی کروانا ہے کہ وہ لوگ بہتان طرازی کر رہے ہیں۔

اور اگر متصل ہے تو یہ ہمزہ استفہام کا مُعَادِل ہے یعنی اس کے جوڑیں آیا ہے، اَمْ متصلہ کا مفہوم اُھد الامرین کی تعبیر کے بارے میں سوال کرنا ہے، لیکن یہاں اس سے مقصود سوال و استفہام نہیں ہے بلکہ مستقیم یعنی اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دو میں سے ایک بات کا معین اور یقینی طور پر علم حاصل ہے، بلکہ مقصود مخاطب سے اَحَدُہما کا اقرار کروانا ہے، یعنی اقرار کرو کہ ان دونوں باتوں میں سے کون سی بات واقعی ہے، کیا تمہارا عہد لینا واقع کے مطابق ہے یا یہ بات واقع کے مطابق ہے کہ تم اللہ تعالیٰ پر بہتان طرازی کر رہے ہو؟

بکی اثبات لما نفوه من مساس النار لهم زماناً مديداً ودهراً طويلاً على وجه اعم
 ليكون كالبرهان على بطلان قولهم ويختص بجواب النفي مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً قَبِيحَةً
 والفرق بينها وبين الخطيئة انها قد يقال فيما يقصد بالذات والخطيئة
 تغلب فيما يقصد بالعرض لانها من الخطأ والكسب استجلاب النفع و
 تعليقه بالسيدة على طريقة قوله فبشرهم بعدايليم واحاطت به خطيئته
 اى استولت عليه وشملت جملة احواله حتى صار كالمحاط بها لا يخلوا
 عنها شئ من جوانبه وهذا انما يصح في شان الكافر لان غيره ان لم يكن
 له سوى تصديق قلبه و اقرار لسانه فلم يحيط الخطيئة به ولذا كفسرها
 السلف بالكفر وتحقيق ذلك ان من اذنب ذنباً ولم يقلع عنه استجرة الى
 معاودة مثله والانهما ك فيه وارتكاب ما هو اكبر منه حتى يستولى عليه
 الذنوب وياخذ بجامع قلبه فيصير بطبعه مائلاً الى المعاصى مستحسناً اياها
 معتقدا ان لالذات سواها مبغضاً لمن يمنعه منها مكن باليمن ينصحه فيها
 كما قال تعالى ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ اسَاءُوا الشُّوءَ اَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ
 وقرأ نافع خطيئاته وقرئ خطيئته وخطيئاته على القلب والادغام فيهما
 فأولئك أصحاب النار ملازموها في الآخرة كما انهم يلازمون اسبابها في
 الدنيا هم فيها خلدون وداشون اولاشون لبثا طويلاً والآية كما ترى لاجحة
 فيها على خلود صاحب الكبيرة وكذا التي قبلها والذين آمنوا وعملوا الصالحات
 أولئك أصحاب الجنة هم فيها خلدون وجرت عادته سبحانه وتعالى
 علمه ان يشفع وعدة بوعيدة ليرجي رحمته ويخشى عذابه وعطف العمل
 على الايمان يدل على خروجه عن مسماه -

ترجمہ

(آیت) کیوں نہیں! جس نے بھی کثافتی بدی اور اس کے گناہوں نے اس کا احاطہ کر لیا تو ایسے لوگ
 دوزخ والے ہیں وہ دوزخ میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے اور جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے نیک

عمل کئے تو ایسے لوگ جنت ولے ہیں وہ جنت میں ہمیشہ رہیں گے۔

(عبادت) یہ اُس چیز کا اثبات ہے جس کی بنی اسرائیل نے نفی کی ہے، یعنی اُن کو زمانہ دراز تک آگ کا چھونا، اور یہ اثبات عمومی طریقہ پر ہے تاکہ یہ اُن کے قول کے بطلان پر دلیل ہو جائے اور بلی نفی کے جواب کے ساتھ خاص ہے، مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً سَيِّئَةٌ كَافَّةٌ لِّهِ سَيِّئَةٌ اور سَيِّئَةٌ اور خَطِيئَةٌ کے درمیان فرق یہ ہے کہ سَيِّئَةٌ کبھی اس گناہ پر بھی بولا جاتا ہے جس کا براہ راست قصد کیا جاتا ہے، اور خَطِيئَةٌ اکثر اس گناہ میں استعمال ہوتا ہے جس کا ارتکاب غمنا ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا مافذ لفظ خطا ہے، اور کسب کے معنی ہیں نفع کو حاصل کرنا، اور کسب کو سَيِّئَةٌ سے متعلق کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمانِ نبشوم بعدذاب الیم واحاطت به خطیئته یعنی گناہ اُس کے اوپر غالب آجائیں اور اس کے تمام احوال کو عام ہو جائیں، یہاں تک کہ وہ ایسا ہو جائے جیسے گناہوں سے گھیر دیا گیا ہے، اس کے اطراف و اکناف کی کوئی بھی چیز گناہوں سے خالی نہیں ہے، اور یہ بات کافر کے حق میں درست ہو سکتی ہے، اس لئے کہ غیر کافر کے پاس اگر تصدیق قلب اور اقرار لسان کے سوا کچھ بھی نہیں ہے تو بھی گناہ نے اس کا احاطہ نہیں کیا، اور اسی وجہ سے سلف نے خَطِيئَةٌ کی تفسیر کفر سے کی اور اس کی تحقیق و تشریح یہ ہے کہ جو شخص کوئی گناہ کرتا ہے اور اُس سے باز نہیں آتا تو یہ گناہ اُس کو اس جیسے دوسرے گناہ کی جانب کھینچ لاتا ہے اور گناہ میں منہمک کر دیتا ہے، اور اُس سے بڑے گناہ کے ارتکاب کا باعث ہوتا ہے، یہاں تک کہ گناہ اس کے اوپر چھا جاتے ہیں، اور گنہگاروں کے دل کے کناروں کو گھیر لیتے ہیں، پس وہ اپنی طبیعت سے معاصی کی طرف مائل ہو جاتا ہے، اور ان کو اچھا سمجھنے لگتا ہے، اور اس کا یہ عقیدہ ہو جاتا ہے کہ گناہوں کے سوا کسی چیز میں لذت نہیں ہے، اب جو شخص اس کو گناہوں سے روکتا ہے اُس سے اس کو دشمنی ہو جاتی ہے، اور اس بارے میں جو شخص بھی اس کو نصیحت کرتا ہے اُس کو جھٹلاتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا، ثُمَّ كَانَ ثَقَابُ الدَّيْنِ آسَاءُ وَالسَّوَاءُ انْكَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ - پھر جی لوگوں نے بدی کی اس کا انجام یہ ہوا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کو جھٹلایا، اور نافع نے خطیئہ قراءت کیا ہے، اور تیسری اور چوتھی قراءت خطیئہ اور خطیئہ تہمید دونوں قراءتیں قلب اور ادا مقام پر ہیں یعنی پھر کو یاد سے بدل کر یاد میں مدغم کر دیا گیا ہے، فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ یعنی وہ آگ کے ساتھ رہیں گے۔ اور یہ آخرت میں ہوگا، جیسا کہ وہ دنیا میں اسبابِ نار کے ساتھ ساتھ رہتے تھے، هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وہ اُس دوزخ میں دائمی طور پر رہیں گے، یا طویل مدت تک رہیں گے، اور آیت میں جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، مرکبِ کبیرہ کے مخلد فی النار ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے، اسی طرح اس سے پہلے جو آیت گزری اس میں بھی اس پر کوئی دلیل نہیں ہے، وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی یہ عادت جاری ہے کہ وعدہ کو وعید کے ساتھ جوڑ کر چلتے ہیں تاکہ اُن کی رحمت کی امید رکھی جائے اور اُن کے عذاب سے ڈرایا جائے، اور عمل کا ایمان پر عطف کرنا اس کی دلیل ہے کہ عمل ایمان کی ماہیت سے خارج ہے۔

بلی نفی کے جواب میں آتا ہے اور جس چیز کی ماقبل میں نفی کی جاتی ہے، بلی سے اسی کا اثبات کیا جاتا ہے، ماقبل میں بنی اسرائیل کا یہ دعویٰ مذکور ہوا کہ معدودے چند ایام کے سوا ان کو

التشریح

دوزخ نہیں چھوٹے گی، گویا وہ اپنی ذات سے طویل مدت تک نار جہنم میں جلائے جانے کی نفی کر رہے ہیں، حق تعالیٰ نے بلیٰ فرما کر اسی کا اثبات کیا ہے، اب بلیٰ کا حاصل یہ ہوا کہ اُن کو طویل مدت تک نار جہنم میں جلایا جائے گا، قاضی فرماتے ہیں کہ جس طرح بنی اسرائیل نے عمومی طور پر زمانہ طویل کی نفی کی تھی اُسی طرح یہاں عمومی طور پر زمانہ طویل کا اثبات ہے، اس تفسیر کا فائدہ یہ ہے کہ بلیٰ مَن کَسَبَ الْآیۃِ نَقِیۡنَ ہو جائے گا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّا اِیَّامًا مَّعْدُوۡدَةً کی، اور نقیض شئی کا اثبات دلیل ہے شئی کے بطلان کی، اس تفسیر کے پس منظر یہ بات بھی ہے کہ علامہ جبار اللہ زنجیری نے بلیٰ کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے بلیٰ تو سرہم النار ابدًا یعنی بلیٰ سے مساس نار کا اثبات زمانہ طویل کے لئے نہیں بلکہ ابد الابد کے لئے ہے۔

قاضی نے دھڑیل سے تفسیر کی ہے اور حکمت یہ بیان کی ہے کہ اسی تفسیر کی صورت میں بلیٰ، لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ کی نقیض ثابت ہوتا ہے۔

سیئۃ اور خطیئۃ کے درمیان فرق کرتے ہوئے بیفادوی نے قُلْ یَقَالَ اور تَغْلِبْ کے الفاظ استعمال کئے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ سیئۃ اور خطیئۃ کے یہ اکثری اور عمومی معنی ہیں ورنہ کبھی سیئۃ خطیئۃ کے معنی میں اور خطیئۃ، سیئۃ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

وتعلیقہ بالسئیۃ علی طریقۃ قولہ فبشر ہم بعد اب الیم۔ یعنی جب کسب کے مفہوم میں جَلْبِ منفعت ہے تو سیئۃ کے ساتھ اُس کا تعلق کیوں قائم کیا گیا۔ اور کسب سیئۃ کیوں فرمایا گیا؟ تو بیفادوی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ تعلق ایسا ہی ہے جیسا کہ فبشر ہم بعد اب الیم میں بشارت کا تعلق عذاب الیم سے ہے، یعنی جس طرح یہاں تہکم اور تمخر مقصود ہے اُسی طرح وہاں بھی تہکم اور تمخر مقصود ہے۔

وَالْآیۃُ کَمَا تَرٰی لِاحِجۃِ فِیہَا الْخِ ایت۔ مراد ہے ہم فیہا خالدون اور التی قبلہا سے مراد ہے اصحاب النار اور بعض شراح نے کہا ہے کہ آیت سے مراد فَاُولٰٓئِکَ اصْحَابُ النَّارِ ہم فیہا خالدون اور التی قبلہا سے مراد ہے بلیٰ مَن کَسَبَ، معتزلہ نے بلیٰ جس کے معنی زنجیری کی تفسیر کے مطابق یہ ہیں کہ وہ ہمیشہ ہمیشی دوزخ میں ملیں گے اور خالدون جس کے معنی ہمیشگی کے ہیں یا لفظ اصحاب النار جس کے معنی ہیں آگ سے جدا نہ ہونے والے، آگ سے لازم و ملزوم کا تعلق رکھنے والے غرضیکہ ان تمام الفاظ سے انہوں نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ مرتکب کبیرہ مغلد فی النار ہے۔ کیونکہ مَن کَسَبَ سیئۃ سے ارتکاب کبیرہ مراد ہے۔

بیفادوی فرماتے ہیں کہ بلیٰ اور اصحاب اور غلود کی جو تفسیر ہم نے کی ہے اُس کو ملحوظ رکھنے کے بعد یہ بات بخوبی سمجھی جاسکتی ہے کہ آیت مغلد فی النار ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ایک عرصہ دراز تک دوزخ میں رہنا ثابت ہوتا ہے، نیز اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ان تمام مواقع پر ابدیت دخول نار مراد ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ سلف کی تفسیر سیئۃ کے بارے میں کفر کی ہے، پس آیت کریمہ سے کافر کا غلود فی النار ثابت ہوتا ہے نہ کہ مؤمن فاسق کا۔ واللہ اعلم۔

